نُصرَۃُ المُجتَہِدین

فی جوابِ الظّفر المُبِین

مصنف:

حضرت علامہ وکیل احمد سکندرپوری بلیاوی علیہ الرحمہ



و

حِمایۃُ المُقلّدین

فی اہتمام نُصرَۃُ المُجتَہِدین

مصنف:

حضرت علامہ سید شاہ احمد علی بٹالوی علیہ الرحمہ

طلبۂ جماعت فضیلت (۳۴-۱۴۳۳ھ، ۱۳-۲۰۱۲ء)

الجامعۃ الاشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ (یوپی)

مقدمہ اور سبب تالیف

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ العلي الأعظم، و الصلوٰۃ والسلام علی رسولہ الأکرم، و علی آلہ و صحبہ بارک و سلم.

حمد ونعت کے بعد برادران حق شناس کی خدمت میں التماس ہے کہ دور حاضر کے ہوش ربا ماحول اور طوفانِ بے تمیزی میں ہر ایک کی زبان پر ائمۂ مجتہدین، فقہاے دین پر لعن طعن، اور ائمۂ کرام کی تقلید وفقہ کی نسبت کلمۂ شرک و بدعت جاری ہے۔ بلکہ بعض مختلف فیہ مسائل میں ایسی نزاع بڑھی کہ تکفیر وتفسیق کی نوبت آپہونچی۔ اور ایک فرقے کی جانب سے اہل سنت کے مقتداؤں پر تبرا ہونے لگا۔ اہل تسنن نے مخالفین کا طریقہ اختیار کیا اور مخالفت میں ایسے بڑھے کہ اہل خلاف کے مضحکے کے باعث ہوئے۔ عجب ماحول ہے کہ جولوگ اصول وکلیات شرعیہ، نظائر فرعیہ فقہیہ، احادیث متناقضہ اور ائمۂ اربعہ کے اختلافِ مسائل کے اسباب سے بالکل ناواقف ہیں، زبان درازی، افترا پردازی اور اَنا وَلا غیری کا دم بھرنے لگے۔ بڑے تو بڑے چھوٹے -سبحان اللہ- ایسے بے باک ہوگیے کہ حضرات ائمہ رحمہم اللہ، خصوصاً حضرت امام اعظم ابوحنیفہ نعمان بن ثابت تابعی، کوفی رضی اللہ عنہ پر طعن وتشنیع کے آوازے کسنے لگے۔ اپنے گندے خیالات اور ناپاک مظنات سے سڑے ہوئے آٹے کے مثل اُبسنے لگے(۱)۔

؎ دل کو روؤں یا جگر کا غم کروں ایک میں کس کس کا اب ماتم کروں

چنانچہ اسی درمیان ایک کتاب مسمیٰ بہ ''**ظفر مبین فی ردّ مغالطات المقلدین**'' نظر سے گذری تو سخت حیرت ہوئی۔ ''مولف ظفر'' نے حنفیہ پر شمشیر برہنہ کھینچی، مگر بعون اللہ وہ اسی پر الٹ پڑی۔

؎ بر بلند ایں سخن بہ سوے خودست تف بہ سوے فلک بہ روے خودست

اس کتاب میں صدہا امورِ غیر واقعیہ مسطور ہیں، اور اس میں غلط فہمی اور قصور کے سبب سیکڑوں مطاعن مذکور ہیں۔ بعض احباب اس کے رد کی طرف متوجہ ہوئے ہیں۔ مستقل ایک رسالہ تحریر کررہے ہیں۔ یہ خیرخواہ حنفیہ بھی بہ طور مقدمۃ الجیش چند ایراداتِ واہیہ وہفواتِ ظفریہ تحریر کرتا ہے، اوران خدشات واعتراضات کا رد کرتا ہے۔ اس تحریر میں مضامینِ ظفریہ کی ترتیب کا لحاظ نہیں رکھا گیا، بلکہ بہ طور نمونہ صفحات کی تعیین کے ساتھ متفرق مقامات کا تعاقب کیا گیا، اور اس کا نام ''**نصرۃ المجتہدین بردّ ھفوات غیر المقلدین**'' رکھا گیا۔ حق جل شانہ اسے نفع بخش بنائے اور عوام وخواص کو اس کے ذریعے سے بے راہ روی سے بچائے۔ **رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَ أَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِيْنَ.** آمین.

(۱)- **اُبسنا:** گلنا، سڑنا، کھانے کی چیز میں سڑنے کے آثار پیدا ہونا، ذائقے میں فرق آجانا۔

بحث آمین بالسر

قولہ: ''ہدایہ'' وغیرہ فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ امام اور مقتدی نماز میں آمین آہستہ کہیں، اور یہ مذہب امام اعظم، امام مالک اور اہل کوفہ کا ہے۔ امام اعظم، امام مالک اور اہل کوفہ نے اس مسئلے میں ان اکیس حدیثوں کا خلاف کیا ہے، الخ۔ ص:۱۶۱

اقول: ان میں سے بعض حدیثیں مطلقاً مثبتِ جہر نہیں، اور بعض صحیح نہیں، اور جو حدیث صحیح ہے اس سے جہر ثابت کرنا دشوار ہے، آسان نہیں۔ مولف نے غور کیے بغیر قصداً عوام کو فریب اور مغالطہ دینے کی غرض سے ان اکیس حدیثوں کی مخالفت کی نسبت امام اعظم کی طرف کر دی ہے۔

قولہ: پہلی حدیث ''ابوداؤد'' کی: ''عَنْ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ رَضِیَ اللّٰہُ عَنْہُ، أَنَّہُ صَلّٰی خَلْفَ رَسُوْلِ اللّٰہِ ﷺ فَجَھَرَ بِآمِیْنَ. رواہ أبو داؤد''. ''وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اس نے رسول اللہ ﷺ کے پیچھے نماز پڑھی تو پکار کر آمین کہی''۔ ص:۱۶۱

اقول: آمین بالجہر کا ثبوت، اس امر کے ثبوت پر موقوف ہے کہ جہر آمین رسول اللہ ﷺ کا دائمی یا اکثری فعل تھا۔ اور اس حدیث میں اس امر کا کوئی ثبوت نہیں بلکہ ایک دفعہ کا بیان ہے۔

قولہ: دوسری حدیث: ''عَنْ أَبِیْ ھُرَیْرَۃَ قَالَ: کَانَ رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ إِذَا تَلَا غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْھِمْ وَ لَا الضَّآلِّیْنَ قَالَ آمِیْنَ، حَتّٰی یَسْمَعَ مَنْ یَّلِیْہِ مِنَ الصَّفِّ الْأَوَّلِ. رواہ أبو داؤد'' ''ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول خدا ﷺ جب و لا الضآلین پڑھتے تو آمین کہتے یہاں تک کہ صف اول میں جو شخص ان کے نزدیک ہوتا وہ سنتا تھا۔ ص:۱۶۱

اقول: اس حدیث سے بھی جہر آمین کا فعل دائمی یا اکثری ہونا ثابت نہیں ہے، اور لفظ ''کان'' دوام کے لیے موضوع نہیں، جیسا کہ محی الدین نووی نے ''شرح صحیح مسلم'' ابواب النوافل میں تحریر کیا ہے،(۱) اور عبداللہ بن سالم بصری مکی نے ''ضیاء الساری

(۱)- المنهاج فی شرح صحیح مسلم بن الحجاج علی هامش مسلم، جلد: اول، ص: ۲۵۴، مجلس برکات۔

و نصه: "فان المختار الذی علیه الأکثرون و المحققون من الأصولیین: أن لفظة "کان" لا یلزم منها الدوام، و لا التکرار، و انما هی فعل ماض یدل علی وقوعه مرةً، فان دل دلیل علی التکرار عمل به، و الا فلا تقضیه بوضعها".

شرح صحیح البخاری'' میں لکھا ہے:

'' قَالَ النَّوَوِی: الْمُخْتَارُ أَنَّهَا لا تَقْتَضِی التَّکْرَارَ وَ لا الإِسْتِمْرَارَ، وَکَذَا قَالَ الْفَخْرُ فِی الْمَحْصُوْلِ''.

انتھیٰ.

''یعنی نووی نے کہا: کہ مختار مذہب یہ ہے کہ لفظ'' کان'' تکرار فعل کو نہیں چاہتا اور نہ استمرار و دوام فعل کو اور فخرالدین رازی نے ''محصول'' میں ایسا ہی کہا ہے''۔

پس جو فعل ایک یا دو مرتبہ ہوا ہو اس پر بھی ''کَانَ یَفْعَلَ کَذَا '' کا اطلاق ہوسکتا ہے۔ تو ہوسکتا ہے کہ آپ نے کبھی پکار کر آمین کہی ہو اور صحابی نے اسے بہ لفظ: ''کَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ الخ'' روایت کر دیا ہو۔

قولہ: تیسری حدیث: ''وَ عَنْهُ قَالَ: تَرَکَ النَّاسُ التَّامِیْنَ، وَ کَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ إِذَا قَالَ غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ وَ لاالضَّآلِّیْنَ قَالَ آمِیْنَ، حَتّٰی یُسْمِعُهَا أَهْلَ الصَّفِّ الْأَوَّلِ، فَیَرْتَجُّ بِهَا الْمَسْجِدُ، رواہ ابن ماجۃ ''۔ اور ابو ہریرہ - رضی اللہ عنہ - سے روایت ہے، کہ انھوں نے کہا کہ لوگوں نے آمین کہنا ترک کر دیا جب کہ رسول خدا ﷺ جب و لا الضالین کہتے تو آمین فرماتے یہاں تک کہ صف اول والوں کو سناتے تھے، پھر اس کے ساتھ مسجد گونجتی۔ ص:۱۶۱

اقول: اس سے بھی جہر آمین کا ہمیشہ یا اکثر ہونا ثابت نہیں ہے؛ کہ اس کے ساتھ مذہب امام اعظم کی مخالفت ثابت ہو۔ علاوہ ازیں اس حدیث کی سند ضعیف ہے؛ اس وجہ سے کہ اس کے رُواۃ میں ''بشر بن رافع'' ہے، اور بخاری، ترمذی، نسائی، اور ابن معین نے اس کو ضعیف کہا ہے۔ عینی کی ''شرح ہدایہ'' میں ہے:

''[وَ هُوَ حَدِیْثٌ ضَعِیْفٌ] فِی اسْنَادِهِ بِشْرُ بْنُ رَافِعٍ، ضَعَّفَهُ الْبُخَارِی وَالتِّرْمِذِی وَالنَّسَائِی وَ أَحْمَدُ وَ ابْنُ مَعِیْنٍ، انتھی''.(۱)

قولہ: چوتھی حدیث: ''عَنْ عَطَاءٍ قَالَ: أَدْرَکْتُ مِأَتَیْنِ مِنَ الصَّحَابَةِ إِذَا قَالَ الْإِمَامُ وَلا الضَّالِّیْنَ رَفَعُوْا أَصْوَاتَهُمْ بِآمِیْنَ، رواہ البیهقی، و ابن حبان فی صحیحه ''۔ عطا سے روایت ہے کہ میں نے صحابہ میں سے دو سو لوگوں کو پایا کہ جب امام وَلا الضَّالِّیْنَ کہتا تو آمین کہنے کے ساتھ اپنی آوازیں بلند کرتے۔ ص:۱۶۲

اقول: یہ حدیث مرفوع نہیں ہے، بلکہ اس میں صحابہ کے فعل کی خبر ہے، اور مولف کی تحقیق کے مطابق (جیسا کہ ظفر

(۱)- البنایه فی شرح الهدایه، باب: صفة الصلوٰة، جلد: ۱، ص: ۶۳۴، المکتبة الامدادیه، مکه المکرمة.

مبین، ص:۹۷ میں ہے): ''روایت موقوف جو صحابی کا قول وفعل ہو حجت نہیں''۔ اگر چہ یہ امر ہنوز مخدوش ہے (جیسا کہ اس کی تحقیق انشاءاللہ آئے گی) مگر چوں کہ مولف نے اسی کو اختیار کیا ہے کہ ''قول وفعل صحابی حجت نہیں'' اس بنا پر ان پر یہ الزام ہے کہ انھوں نے اس مقام پر آثار صحابہ سے کیوں احتجاج کیا، اور امام اعظم پر مخالفت پر الزام دیا؟

علاوہ ازیں اس باب میں صحابہ کا طریقہ مختلف تھا ''حدیث چہارم'' سے تو معلوم ہوا کہ بہت سے صحابہ جہر کرتے تھے اور ''حدیث سوم'' سے معلوم ہوا کہ زمانۂ صحابہ میں آمین کا بلند آواز سے کہنا متروک ہو گیا تھا، اور یہی اختلاف ائمہ کا سبب ہوا۔ تو اگر جہر کرنے والے ان صحابہ کے طریقے سے احتجاج کریں گے جو جہر کرتے تھے، تو آہستہ کہنے والے ان صحابہ کے فعل کو بہ طور سند پیش کریں گے جو آہستہ کہتے تھے۔ طبری نے ''تہذیب الآثار'' میں روایت کیا ہے کہ حضرت عمر اور حضرت علی -رضی اللہ عنہما- آہستہ آمین کہتے تھے، جیسا کہ عینی ''عمدۃ القاری شرح صحیح بخاری'' میں لکھتے ہیں:

''إِحْتَجَّ أَصْحَابُنَا بِمَا رَوَاهُ الطَّبْرَانِيْ فِيْ "تَهْذِيْبِ الآثَارِ": حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنِ عَيَّاشٍ، عَنْ أَبِيْ سَعِيْدٍ، عَنْ أَبِيْ وَائِلٍ، قَالَ: لَمْ يَكُنْ عُمَرُ وَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا يَجْهَرَانِ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ، وَ لا بِآمِيْنَ'' (۱)

''عمر وعلی رضی اللہ عنہما بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے ساتھ جہر نہیں کرتے تھے اور نہ آمین کے ساتھ۔''

قولہ: پانچویں حدیث: ''قَالَ عَطَاءٌ آمِيْن دُعَاءٌ. وَ أَمَّنَ ابْنُ الزُّبَيْرِ وَ مَنْ وَرَائَهُ حَتّٰى أَنَّ لِلْمَسْجِدِ لَلَجَّةً. وَ كَانَ أَبُوْ هُرَيْرَةَ يُنَادِي الْإِمَامَ: لا تَفُتْنِي بِآمِيْنَ. وَ قَالَ نَافِعٌ: كَانَ ابْنُ عُمَرَ لا يَدَعُهُ وَ يَحُضُّهُمْ، وَ سَمِعْتُ مِنْهُ فِيْ ذٰلِكَ خَبَراً''. عطا نے کہا: آمین دعا ہے۔ اور ابن زبیر -رضی اللہ عنہ- اور ان کے مقتدیوں نے آمین کہی یہاں تک کہ مسجد گونج اٹھتی۔ اور ابو ہریرہ -رضی اللہ عنہ- امام سے پکار کر کہہ دیتے تھے کہ: مجھ سے آمین کا کہنا فوت نہ ہونے دے۔ نافع نے کہا: اس کو (یعنی آمین، پکار کر کہنے کو) ابن عمر -رضی اللہ عنہما- نہیں چھوڑتے تھے بلکہ لوگوں کو اس پر ترغیب دیتے تھے۔ اور نافع نے ابن عمر -رضی اللہ عنہما- سے سنا کہ آمین پکار کر کہنے کے بارے میں حدیث ہے۔ اس حدیث کو بخاری نے روایت کیا۔ ص:۱۶۲

---

(۱)- حاشیۂ صحیح بخاری، باب: فضل التامین، جلد: ۱، ص: ۱۰۸، مجلس برکات. / شرح معانی الآثار، کتاب الصلوٰۃ، باب: قراءۃ بسم اللہ الرحمن الرحیم فی الصلوٰۃ، جلد: ۱، ص: ۱۵۰، رقم: ۱۱۷۳. میں یوں ہے:

''حدثنا أبو بكر بن عياش، عن أبي سعيد، عن أبي وائل، قال: كانا عمر و علي رضي الله عنهما لا يجهران ببسم الله الرحمن الرحيم، و لا بالتعوذ و لا بالتامين''

جہر آمین میں صاحب ظفر کے مغالطے، اوران کا رد

اقول: اس مقام پر مولف سے چند مغالطات سرزد ہوئے:

ایک یہ کہ اس عبارت میں ایک تو عطا کا قول ہے، جو تابعین سے ہیں۔ اور تین صحابہ (ابن زبیر، ابو ہریرہ اور ابن عمر -رضی اللہ عنہم-) کا فعل مذکور ہے۔ اس میں کوئی فعل یا قول رسول اللہ ﷺ کا نہیں، تو اس کے ساتھ امام اعظم کو مخالفتِ حدیث کا الزام دینا اور تابعین اور صحابہ کے قول کے ساتھ حجت پکڑنا (باوجودے کہ مولف کے نزدیک صحابہ کے افعال واقوال حجت نہیں) فریب دہی کے علاوہ اور کیا ہے؟

دوسرے یہ کہ ان سب اقوال کے بارے میں مولف نے کہہ دیا کہ: ''روایت کیا اس کو بخاری نے'' حالاں کہ اس میں سے کسی ایک کی بھی روایت بخاری نے نہیں کی۔ جس کا دل چاہے ''صحیح بخاری'' میں دیکھ لے کہ اُس میں اِس میں سے کسی قول کی روایت نہیں ہے، البتہ یہ تمام اقوال ''صحیح بخاری'' میں بلاسند مذکور ہیں، اور شراحِ صحیح بخاری، ''قسطلانی، ابن حجر، عینی'' نے تصریح کی ہے کہ عطا کا قول ''مصنف عبدالرزاق'' میں، اور ابو ہریرہ -رضی اللہ عنہ- کا قول بھی اسی میں مذکور ہے۔ اور ایسے ہی نافع کے قول کی روایت ''عبدالرزاق'' نے کی ہے، اور ابن زبیر کے فعل کی روایت ''امام شافعی'' نے کی ہے، اور یہ ظاہر ہے کہ کسی امر کا کتاب میں مذکور ہونا اور چیز ہے اور اس کتاب میں اس کی روایت ہونا دوسری چیز ہے، پس مولف کا یہ کہہ دینا کہ: ''روایت کیا اس کو بخاری نے'' فریب سے خالی نہیں۔

تیسرے یہ کہ ان آثار میں سے صرف اثر ابن زبیر -رضی اللہ عنہ- آمین کے ساتھ آواز بلند کرنے پر دلالت کرتا ہے، باقی قولِ عطا کو تو اس بحث سے مطلقاً کوئی علاقہ نہیں ہے؛ کیوں کہ ان کے قول سے صرف اتنا ہی معلوم ہوا کہ آمین دعا ہے، اور یہ معلوم نہیں ہوا کہ اس کو خفیہ کہے، یا بلند آواز سے، بلکہ اس کے ساتھ اگر یہ امر ملا دیا جائے کہ اصل دعا میں اخفا ہے بہ مقتضائے آیت: ﴿**اُدْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَّ خُفْيَةً**﴾(۱) تو آہستہ کہنا ثابت ہو جائے گا۔ اور ابو ہریرہ -رضی اللہ عنہ- کے قول سے بھی آمین کا زور سے کہنا ثابت نہیں ہوتا ہے۔ قسطلانی ''شرح صحیح بخاری'' میں لکھتے ہیں:

''**عِنْدَ الْبَيْهَقِي: كَانَ أَبُوْ هُرَيْرَةَ يُؤَذِّنُ لِمَرْوَانَ، فَاشْتَرَطَ أَبُوْ هُرَيْرَةَ أَنْ لَّا يَسْبَقَهُ بِالضَّآلِّيْنَ حَتّٰى يَعْلَمَ أَنَّهُ دَخَلَ فِي الصَّفِّ، وَ كَأَنَّهُ كَانَ يَشْتَغِلُ بِالْإِقَامَةِ وَ تَعْدِيْلِ الصُّفُوْفِ، وَ كَانَ مَرْوَانُ يُبَادِرُ إِلَى الدُّخُوْلِ فِي**

(۱)- قرآن مجید، پ:۸، سورۃ الاعراف، آیت: ۵۵۔ / ترجمہ: اپنے رب سے دعا کرو، گڑگڑاتے اور آہستہ۔

الصَّلوٰۃِ قَبْلَ فَرَاغِ أَبِیْ هُرَیْرَۃَ، فَکَانَ أَبُوْ هُرَیْرَۃَ یَنْهَاهُ عَنْ ذٰلِکَ“. انتھیٰ.

اس کا **حاصل** یہ ہے کہ ابو ہریرہ-رضی اللہ عنہ-، مروان کی طرف سے موذن تھے اور وہ اقامت کہنے اور صفوں کو برابر کرنے میں رہتے تھے کہ مروان جلدی نماز شروع کر دیتے تھے، اور وَلا الضَّالِّیْنَ تک پہونچ کر آمین کہہ دیتے تھے؛ اس وجہ سے ابو ہریرہ-رضی اللہ عنہ- نے ان سے کہا: تم آمین کے ساتھ سبقت نہ کیا کرو، اور میرے شریک ہونے سے پہلے آمین سے فراغت نہ کیا کرو کہ میں اس فضیلت سے محروم رہوں، اور آمین کہنے کا وقت نہ پا سکوں۔

اس سے صرف اس امر کی فضیلت معلوم ہوئی کہ مقتدی اور امام دونوں کا ایک وقت میں آمین کہنا بہتر ہے، نہ یہ کہ زور سے آمین کہے۔

اور قولِ نافع کے ترجمہ کرنے میں مولف سے فاش غلطی ہوئی کہ جس سے ان کی سمجھ میں جہر کی فضیلت ثابت ہوئی۔ صحیح مطلب یہ ہے جو ”تیسیر القاری شرح صحیح بخاری“ میں تحریر ہے:

”گفت نافع: بود ابن عمر-رضی اللہ عنہما- ترک نمی کرد آمین را، و بر می انگیخت مقتدیاں را بر گفتن آں۔ و نافع گوید: شنیدم از ابن عمر-رضی اللہ عنہما- دریں باب خبرِ مرفوع۔ و در بعضے روایات خیراً- بہ یائے تحتانیہ- است، یعنی ثوابے“ انتہیٰ۔ (۱)

مولف نے اپنی حسنِ لیاقت سے یا قصدِ مناقشت و مفسدت سے ”لا یَدَعُهُ“ کی ضمیر کا مرجع، اور ”فِیْ ذٰلِکَ“ کا مشارٌ الیہ زور سے کہنے کو بنا دیا؛ حالاں کہ اس قول میں اس کا کہیں نشان نہیں ہے۔ اس قول سے صرف اسی قدر ثابت ہوا کہ نافع نے ابن عمر-رضی اللہ عنہما- سے فضیلتِ آمین میں ایک حدیث مرفوع سنی، اور ابن عمر-رضی اللہ عنہما- آمین کہنے میں بڑا اہتمام کرتے تھے۔ اور یہ نہیں ثابت ہوا کہ زور سے کہتے تھے۔ الغرض امام ہمام کے معرضِ الزام میں ان اقوال و افعال کا ذکر کرنا عجائبِ روزگار سے ہے۔

ع بریں عقل و دانش بہ باید گریست

قولہ: چھٹی حدیث: ”عَنْ عَطَاءٍ قَالَ: أَدْرَکْتُ مِأتَیْنِ مِنَ الصَّحَابَةِ فِیْ هٰذَا الْمَسْجِدِ إِذَا قَالَ الْإِمَامُ: وَلا الضَّآلِّیْنَ سَمِعْتُ لَهُمْ رَجَّةً بِآمِیْنَ. رَوَاهُ الْبَیْهَقِی. عطا سے روایت ہے کہ میں نے جماعت صحابہ سے دو سو لوگوں کو اس مسجد میں پایا کہ امام جب وَلا الضَّالِّیْنَ کہے، تو میں نے آمین کہنے کے ساتھ ان کی آواز سنی“۔ ص: ۱۶۲

(۱)- تیسیر القاری شرح صحیح بخاری، کتاب الأذان، باب: جهر الامام والناس بالتامین، جلد: ۳، ص: ۲۶۲، مطبع علوی، لکھنو.

اقول: یہ روایت بہ عینہ روایت سابقہ ہے جس کو مولف نے چوتھی حدیث سے تعبیر کیا ہے صرف بعض الفاظ کا فرق ہے۔ اس کو علاحدہ حدیث بنانا بے فائدہ ہے۔ اور اس کا جواب وہی ہے جو پہلے مذکور ہو چکا۔

قولہ: ساتویں حدیث: ''عَنْ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ، قَالَ: كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ إِذَا قَرَأَ وَلَا الضَّآلِّيْنَ قَالَ آمِيْنَ وَ رَفَعَ بِهَا صَوْتَهُ. رواه أبو داؤد''. انتهىٰ. وائل سے روایت ہے کہ رسول خدا ﷺ جب وَلَا الضَّآلِّيْنَ تک پہونچتے، آمین کہتے، اور آمین کے ساتھ آواز کو بلند کرتے۔ ص:۱۶۲

اقول: حنفیہ پر اس سے وقت الزام درست ہوگا جب یہ حدیث اس امر پر دلالت کرے کہ آواز بلند کرنا رسول اللہ ﷺ کا دائمی یا اکثری فعل تھا، اور اس حدیث سے یہ امر ثابت نہیں ہوتا۔

قولہ: آٹھویں حدیث: ''عَنْ نُعَيْمِ الْمُجَمِّرِ، قَالَ: صَلَّيْتُ وَرَاءَ أَبِيْ هُرَيْرَةَ فَقَرَأَ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ، ثُمَّ قَرَأَ بِأُمِّ الْقُرْآنِ حَتّٰى إِذَا بَلَغَ وَلَا الضَّآلِّيْنَ قَالَ: آمِيْنَ''. نعیم مجمر سے روایت ہے کہ میں نے ابو ہریرہ۔رضی اللہ عنہ۔ کے پیچھے نماز پڑھی۔ ابو ہریرہ۔رضی اللہ عنہ۔ نے بسم اللہ پڑھی، پھر سورہ فاتحہ یہاں تک کہ جب وَلَا الضَّآلِّيْنَ تک پہونچے آمین کہا۔ ص:۱۶۳

حدیث ابو ہریرہ۔رضی اللہ عنہ۔ کا جواب

اقول: اس روایت میں کہیں جہر کا نشان نہیں، صرف ''قال آمین'' ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ جب ابو ہریرہ۔رضی اللہ عنہ۔ وَلَا الضَّآلِّيْنَ تک پہونچے تو انھوں نے آمین کہی۔ اور یہ عام ہے کہ آہستہ کہی ہو یا زور سے۔ تو اس سے استدلال اور اس روایت کے ساتھ الزام درست نہیں ہے۔ اگر یہ شبہہ ہو کہ ''نعیم مجمر'' ابو ہریرہ۔رضی اللہ عنہ۔ کے مقتدی تھے، انھوں نے جب اس امر کو نقل کیا تو معلوم ہوا کہ انھوں نے ابو ہریرہ۔رضی اللہ عنہ۔ سے آمین سنی، تو ثابت ہوا کہ انھوں نے بلند آواز سے آمین کہی، تو اس کا جواب یہ ہے کہ نعیم مقتدی کا ابو ہریرہ۔رضی اللہ عنہ۔ کے فعل کی خبر دینا اس امر کو مستلزم نہیں۔ ممکن ہے کہ فراغت نماز کے بعد ابو ہریرہ۔رضی اللہ عنہ۔ نے نعیم سے بیان کر دیا ہو کہ میں نے آمین کہی۔ یا یہ کہ ابو ہریرہ۔رضی اللہ عنہ۔ جب وَلَا الضَّآلِّيْنَ تک پہونچے، انھوں نے آمین کہنے کے لیے سکوت فرمایا، تو نعیم اس وجہ سے سمجھ گیے کہ انھوں نے آمین کہی، ورنہ یہ موقع سکوت کا نہ

تھا۔ یا یہ کہ نعیم ابوابو ہریرہ–رضی اللہ عنہ– سے بہت قریب ہوں کہ ان کے آہستہ آمین کہنے سے بھی واقف ہو گیے ہوں۔

الغرض: ان کے اس قول سے کہ: ''ابو ہریرہ–رضی اللہ عنہ– نے وَلا الضَّآلِّیْنَ کے بعد آمین کہی'' ہرگز یہ ثابت نہیں ہوتا کہ انھوں نے بلند آواز سے کہی۔ اس کی **نظیر** صحابہ کے وہ اخبار ہیں جو رسول اللہ ﷺ کے امور سریہ کے بارے میں ''صحاح ستہ'' میں موجود ہیں کہ رسول اللہ ﷺ ظہر وعصر میں فلاں فلاں سورت پڑھتے تھے، یا دو سجدوں کے درمیان قعدہ میں یہ دعا پڑھتے تھے، یا **سبحانک اللھم** کے بعد، اور رکوع میں، اور رکوع کے بعد، اور قعدۂ اخیرہ میں یہ دعائیں پڑھتے تھے۔ ''اذکار امام نووی، عمل الیوم واللیلہ لابن السنی'' اور کتب حدیث صحاح ستہ وغیرہ جو شخص دیکھے گا اسے اس قسم کی بہت سی روایت مل جائیں گی، حالاں کہ یہ اذکار اور دعائیں، اور ظہر وعصر وغیرہ میں سورتوں کی قراءت رسول اللہ ﷺ سے یقیناً آہستہ ادا ہوتی تھیں نہ کہ بآواز بلند، تو اگر صرف مقتدی کا یہ ذکر کرنا کہ ہمارے امام نے یہ لفظ ادا کیا یا یہ دعا پڑھی ثبوتِ جہر کو لازم ہو، تو لازم آتا ہے کہ ان سب روایات سے رسول اللہ ﷺ کا، ان اذکار وقراءت کے ساتھ آواز کا بلند کرنا ثابت کیا جائے۔

قوله: نویں حدیث: ''عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ إِذَا قَالَ وَلاالضَّآلِّيْنَ قَالَ آمِيْنَ. رواه ابن ماجة. ''علی–رضی اللہ عنہ– سے روایت ہے کہ میں نے رسول خدا ﷺ سے سنا کہ جب وَلا الضَّالِّیْنَ کہا، آمین کہا۔ ص:۱۶۳

اقول: ''سنن ابن ماجہ'' میں یہ حدیث اس اسناد سے مروی ہے:

''حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ ، حَدَّثَنَا حُمَيْدُ بْنُ عَبْدِالرَّحْمٰنِ، حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِيْ لَيْلٰى، عَنْ سَلَمَةَ بْنِ كُهَيْلٍ، عَنْ حُجَيَّةَ بْنِ عَدِى، عَنْ عَلِيٍّ''(۱)

''ہم کو عثمان بن ابی شیبہ نے خبر دی، انھوں نے کہا: ہم کو حمید بن عبد الرحمٰن نے خبر دی، انھوں نے کہا ہم کو ابن ابی لیلی نے خبر دی، انھوں نے سلمہ بن کہیل سے روایت کی، انھوں نے حجیہ بن عدی سے روایت کی، انھوں نے علی مرتضی رضی اللہ عنہ سے روایت کی''۔

اور یہ حدیث اس اسناد کے ساتھ محدثین کے نزدیک مخدوش ہے۔ حافظ ابن حجر کی ''تلخیص الحبیر'' میں تحریر ہے:

''قَالَ ابْنُ أَبِيْ حَاتِمٍ فِي ''الْعِلَلِ'': سَأَلْتُ أَبِيْ عَنْ حَدِيْثٍ حَدَّثَنَاهُ أَحْمَدُ بْنُ عُثْمَانَ بْنِ حَكِيْمٍ، حَدَّثَنَا بَكْرُ بْنُ عَبْدِالرَّحْمٰنِ، عَنْ عِيْسَى بْنِ الْمُخْتَارِ، عَنِ ابْنِ أَبِيْ لَيْلٰى، عَنْ سَلَمَةَ بِنْ كُهَيْلٍ، عَنْ حُجَيَّةَ بْنِ عَدِى،

(۱)– ابن ماجة، كتاب الصلوٰة، أبواب اقامة الصلوات والسنة فيها، باب: الجهر بآمين، جلد: ۱، ص: ۶۱.

عَنْ عَلِيٍّ أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُوْلُ آمِيْنَ حِيْنَ يَفْرَغُ مِنْ قِرَاءَةِ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ، فَقَالَ: هٰذَا عِنْدِي خَطَاءٌ، إِنَّمَا هُوَ حُجْرُ بْنُ عَنْبَسٍ، عَنْ وَائِلٍ، وَ هٰذَا مِنِ ابْنِ أَبِيْ لَيْلٰى ؛ فَإِنَّهُ كَانَ سَيِّءَ الْحِفْظِ،" انتھیٰ.

''ابن ابی حاتم (جواجلۂ محدثین سے ہیں) نے ''کتاب العلل'' میں کہا: میں نے اپنے باپ (یعنی ابوحاتم) سے اس حدیث کے بارے میں پوچھا کہ ''ہمیں اس کی خبر دی احمد نے، انھوں نے کہا: ہم کو بکر نے خبر دی، انھوں نے عیسی سے روایت کی، انھوں نے ابن ابی لیلیٰ سے، انھوں نے سلمہ سے، انھوں نے حجیہ سے، انھوں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے، انھوں نے کہا: کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا کہ جب آپ سورہ فاتحہ پڑھنے سے فارغ ہوتے تو آمین کہتے تھے'' ۔ تو ابوحاتم نے جواب دیا: حضرت علی رضی اللہ عنہ سے یہ روایت میرے نزدیک خطا ہے۔ رسول اللہ ﷺ سے آمین سننے کی یہ روایت صرف حجر بن عنبس سے ہے، انھوں نے وائل سے روایت کی انھوں نے آمین سنی۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے آمین کا سننا ثابت نہیں ہے۔ اور یہ خطا ابن ابی لیلی سے ہے کہ وائل رضی اللہ عنہ کی روایت، علی رضی اللہ عنہ کی ذکر کی گئی اور حجر کی جگہ حجیہ کا ذکر ہوا، اور وہ سیء الحفظ تھے (یعنی ان کے حافظے میں کسی قدر قصور تھا، اور ان کے علاوہ سلمہ بن کہیل کے جتنے تلامذہ ہیں، وہ سب اس کو سلمہ کی روایت حجر سے، ان کی روایت وائل سے نقل کرتے ہیں)۔

جب یہ معلوم ہوگیا کہ یہ روایت حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں ہوئی تو اس حدیث کے ساتھ استدلال، اور مولف کا اس سے الزام دینا ساقط ہوا۔ علاوہ ازیں اگر یہ روایت ثابت ہو تو حضرت علی رضی اللہ عنہ کا آمین آہستہ کہنا (جیسا کہ ''تہذیب الآثار'' سے سابقاً منقول ہو چکا، باوجودے کہ انھوں نے رسول اللہ ﷺ سے بلند آواز سے آمین سنی) اس امر پر شاہد ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ بلند آواز سے آمین کہنے کو امر ضروری اور مسنون دائمی نہ سمجھے، ورنہ خود فعل مسنون کے مطابق عمل کرتے۔ حنفیہ سے اس قدر الزام اٹھانے کے واسطے کافی ہے۔

قولہ: دسویں حدیث: ''عَنْ عَبْدِالْجَبَّارِ بْنِ وَائِلٍ، عَنْ أَبِيْهِ قَالَ: صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ ، فَلَمَّا قَالَ: وَلَا الضَّالِّيْنَ قَالَ آمِيْنَ، وَ سَمِعْنَاهَا مِنْهُ. رواه ابن ماجة. ''عبدالجبار بن وائل سے روایت ہے، اس نے اپنے باپ سے نقل کی، انھوں نے کہا کہ میں نے نبی ﷺ کے ساتھ نماز پڑھی، تو رسول اللہ ﷺ نے جب وَلَا الضَّآلِّيْنَ کہا، آمین کہا تو ہم نے سنا۔ ص:۱۶۳

اقول: اس روایت کے ساتھ الزام جب درست ہو کہ یہ حدیث اس سند کے ساتھ صحیح ہو؛ حالاں کہ اس حدیث میں انقطاع ہے، اس وجہ سے کہ عبدالجبار نے اپنے باپ وائل بن حجر حضرمی صحابی سے کوئی حدیث نہیں سنی، بلکہ وہ اپنے باپ کیا نتقال

کے چھ مہینے بعد پیدا ہوئے،تو عبدالجبار اوران کے باپ کے درمیان کوئی راوی چھوٹ گیا۔اورایسا انقطاع صحت حدیث میں مضر ہے۔حافظ ابن حجر عسقلانی نے ''نتائج الافکار تخریج احادیث اذکار''میں،اور''تلخیص الحبیر''میں جابجا لکھا ہے:

''عَبْدُالْجَبَّارِ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ أَبِيْهِ''.

''عبدالجبار نے اپنے باپ سے نہیں سنا''۔

اور''جامع ترمذی''کتاب الحدود میں ہے:

''سَمِعْتُ مُحَمَّداً يَقُوْلُ: عَبْدُالْجَبَّارِ بْنُ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ أَبِيْهِ وَلا أَدْرَكَهُ، وَ يُقَالُ: إِنَّهُ وُلِدَ بَعْدَ مَوْتِ أَبِيْهِ بِأَشْهُرٍ''۔(۱)

''میں نے محمد بن اسماعیل بن بخاری سے سنا،کہ وہ کہتے تھے کہ:''عبدالجبار نے اپنے باپ سے نہیں سنا اور نہ ان کا زمانہ پایا،بلکہ وہ باپ کی وفات کے بعد پیدا ہوئے''۔

اورابوسعد سمعانی نے''کتاب الانساب''میں لکھا:

''مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَاهُ فَقَدْ وَهِمَ ؛ لِأَنَّ وَائِلَ بْنَ حُجْرٍ مَاتَ وَ أُمُّهُ حَامِلٌ بِهِ، وَ وَضَعَتْهُ بَعْدَهُ بِسِتَّةِ أَشْهُرٍ'' انتھٰی.

''جس شخص نے گمان کیا کہ عبدالجبار نے اپنے باپ سے سنا اس نے خطا کی کیوں کہ جس وقت وائل نے انتقال کیا، عبدالجبار کی والدہ حاملہ تھیں،وائل کی وفات کے چھ ماہ بعد انھوں نے وضع حمل کیا اور عبدالجبار پیدا ہوئے''۔

اور ایسے ہی''استیعاب فی اخبار الأصحاب''تصنیف ابن عبدالبر،اور''اسد الغابۃ فی أحوال الصحابۃ''تصنیف ابن اثیر جزری،وغیرہ میں ہے۔

قوله: گیارہویں حدیث:''عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ قَالَ: كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ إِذَافَرَغَ مِنْ قِرَاءَةِ أُمِّ الْقُرْآنِ رَفَعَ صَوْتَهُ، وَ قَالَ آمِيْنَ. رواه الدار قطني و حسنه، و الحاكم و صححه''. ص:۱۶۴

اقول: اس حدیث سے بھی الزام جب صحیح ہو جب بلند آواز سے آمین کہنا بہ طور دوام ثابت ہو۔اس حدیث کا اور ایسے ہی دیگر احادیث صحیحہ جو رفعِ صوت پر دلالت کرتی ہیں،حنفیہ اور مالکیہ تین طرح سے جواب دیتے ہیں:

(۱)- جامع ترمذی، كتاب الحدود، باب : ماجاء في المرأة اذا استكرهت على الزناء، جلد: ۱، ص:۱۷۵، مجلس بركات،جامعه اشرفيه ،مبارك پور .

ایک یہ ہے کہ یہ جہر ابتدا میں تھا، اس کے بعد متروک ہوگیا۔ مگر یہ جواب ضعیف ہے؛ اس وجہ سے کہ اس کا ابتدا میں ہونا اور پھر منسوخ ہوجانا، اس کا اثبات مشکل ہے۔

دوسرے یہ کہ یہ جہر کبھی کبھی بیان جواز کے لیے تھا تاکہ معلوم ہوجائے کہ جہراً آمین کہنا بھی درست ہے، اور مفسد نماز نہیں۔ اس سے یہ لازم نہیں کہ یہ جہر سنت ہوجائے، اور آہستہ کہنا خلاف سنت ہوجائے۔

تیسرے یہ کہ یہ جہر اتفاقاً تھا نہ کہ قصداً۔ لہٰذا جو شخص ان احادیث سے حنفیہ اور مالکیہ پر الزام دیتا ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ اولاً ان احتمالات کو باطل کرے۔

قولہ: بارہویں حدیث: ''عَنْ وَائِلٍ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ قَرَأَ **غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلاالضَّآلِّيْنَ،** فَقَالَ: آمِيْنَ، وَ مَدَّ بِهَا صَوْتَهُ. رواه الترمذی، و أبو داؤد، والدارمی، و ابن ماجة ''۔ وائل سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا کہ جب آپ نے **غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلا الضَّآلِّيْنَ** پڑھا پس آمین کہی، اور آمین کہنے کے ساتھ اپنی آواز کو دراز کیا۔ اس حدیث کو ترمذی، ابوداؤد، دارمی اور ابن ماجہ نے روایت کیا۔ ص: ۱۹۵

اقول: یہ حدیث اس لفظ کے ساتھ نہ ''سنن ابن ماجہ'' میں ہے، نہ ''سنن ابی داؤد'' میں۔ ان دونوں کی طرف اس کی نسبت کرنا افترا ہے۔ اور ایسے ہی ''سنن دارمی'' میں بھی اس حدیث کا نشان نہیں۔ اور بر تقدیر ثبوت اس روایت کا جواب وہی ہے جو سابقاً گذر چکا۔

قولہ: تیرہویں حدیث: ''عَنْ بِلالٍ، أَنَّهُ قَالَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ! لا تَسْبِقْنِيْ بِآمِيْنَ. رواه أبو داؤد. ''حضرت بلال سے روایت ہے انھوں نے کہا: یارسول اللہ ﷺ! آمین کے ساتھ مجھ سے سبقت نہ کریں۔ مراد یہ ہے کہ جب میں آپ کے پیچھے سورہ فاتحہ مکمل کرلیا کروں تب آپ آمین کہا کریں۔ ص: ۱۶۵

اقول: اس حدیث سے تو صرف یہ امر ثابت ہوا کہ مقتدی و امام دونوں کی آمین ایک ساتھ واقع ہونا چاہیے، اور جس وقت امام آمین کہے اسی وقت مقتدی کو بھی کہنا چاہیے۔ اور یہ امر کچھ جہر پر موقوف نہیں۔ آمین خواہ جہر سے ہو یا آہستہ، دونوں تقدیر پر مستحب یہ ہے کہ مقتدی و امام دونوں ایک ہی وقت آمین کہیں۔ اس سے پکار کر آمین کہنا کہاں ثابت ہوا کہ مولف نے اس حدیث کو معرض الزام میں پیش کیا؟

قولہ: چودہویں حدیث:"عَنْ عَائِشَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: مَا حَسَدَتْكُمُ الْيَهُوْدُ عَلٰى شَيْءٍ مَا حَسَدَتْكُمْ عَلَى السَّلامِ وَ التَّامِيْنِ. رواہ ابن ماجة". عائشہ۔رضی اللہ عنہا۔سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: یہود کسی چیز کے اوپر تم سے حسد نہیں کرتے جس قدر کہ وہ تم سے سلام کرنے اور آمین کہنے میں حسد کرتے ہیں۔ص:۱۶۵

اقول: ؎ ناصحا! دل میں ہے اتنا تو سمجھا اپنے کہ ہم لاکھ ناداں ہوئے کیا تجھ سے بھی ناداں ہوں گے

آپ نے "ما حسدتکم"(جو ماضی کا صیغہ ہے) کا ترجمہ غلط کیا، ایک طفل مکتب بھی جانتا ہے کہ "ما حسدتکم الیھود" کا معنیٰ "نہیں حسد کیا یہود نے تمھارے اوپر" ہے، نہ وہ جو آپ نے لکھا۔ اور اس حدیث میں تو کہیں پکار کر آمین کہنے کا ذکر بھی نہیں بلکہ خاص نماز میں آمین کہنے کا ذکر ہے، آہستہ ہو خواہ پکار کر کچھ مذکور نہیں۔ اس روایت سے صرف اسی قدر ثابت ہے کہ یہود، اہل اسلام سے آمین کہنے اور سلام کرنے پر حسد کرتے ہیں، اس وجہ سے کہ وہ اس فضیلت سے محروم ہیں۔ اس سے آمین کہنے اور سلام کرنے کی فضیلت ثابت ہوئی۔ نماز میں پکار کر کہنے سے کچھ غرض نہیں۔ اس حدیث کو معرض الزام میں پیش کرنا اور اس سے جہر آمین ثابت کرنا آپ ہی کا کام ہے۔

قولہ: پندرہویں حدیث:"عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: مَا حَسَدَتْكُمُ الْيَهُوْدُ عَلٰى شَيْءٍ مَا حَسَدَتْكُمْ عَلٰى آمِيْنَ فَأَكْثِرُوْا عَنْ قَوْلِ آمِيْنَ. رواہ ابن ماجة فی باب: الجهر بآمین"۔ ابن عباس سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: نہیں حسد کیا تم پر یہود نے کسی چیز میں جیسا کہ حسد کیا تم پر آمین کہنے میں، پس آمین کے کہنے میں زیادتی کرو۔ص:۱۶۵

اقول: ؎ ابھی کمسن ہیں وہ نہیں واقف ناز کیا چیز ہے، ادا کیا ہے؟

آپ کو یہ بھی نہیں معلوم ہوا کہ اس حدیث میں کوئی لفظ ایسا نہیں جس سے آمین کا پکار کر کہنا ثابت ہو، ہر طالب علم سمجھتا ہے کہ اس حدیث سے صرف کثرت سے آمین کہنے کی فضیلت ثابت ہوئی، نماز میں ہو، خواہ نماز کے باہر۔ کسی اور دعا کے بعد آہستہ ہو یا پکار کر۔ بایں ہمہ اس کو معرض الزام میں ذکر کرنا اور اس سے پکار کر آمین کو ثابت کرنا خلاف عقل ہے۔

؎ گر ہمیں مکتب ست و ایں ملا کارِ طفلاں خراب خواہد شد

قولہ: سولہویں حدیث:"بیہقی" نے مرفوع روایت کی کہ "یہود نے قبلے کے اوپر حسد کیا، وہ قبلہ جس کی طرف ہدایت کی گئی،

اور یہود قبلے سے گمراہ کیے گیے، یہود جماعت کے اوپر حسد کرتے ہیں، اور امام کے پیچھے آمین کہنے پر حسد کرتے ہیں'' ۔ص:۱۲۶

اقول: اس سے بھی صرف نماز میں آمین کہنے کی فضیلت اور یہود کا اس عبادت پر حسد کرنا ثابت ہوا نہ کہ پکار کر آمین کہنا ۔ اور کسی عبادت پر حسد کرنا اس امر کو مستلزم نہیں کہ وہ عبادت پکار کر ہو۔

قولہ: سترہویں حدیث: ''عَنْ أَبِیْ هُرَیْرَةَ، أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ: إِذَا قَالَ الْإِمَامُ وَلاالضَّآلِّیْنَ فَقُوْلُوْا آمِیْنَ؛ فَإِنَّهُ مَنْ وَافَقَ قَوْلُهُ قَوْلَ الْمَلائِكَةِ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ. رواه البخاری '' ۔ ابو ہریرہ ۔ رضی اللہ عنہ ۔ سے روایت ہے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا: جب امام و لاالضآلین کہے تو تم آمین کہو؛ کیوں کہ جس کے قول نے فرشتوں کے قول سے موافقت کیا اس کے واسطے اس کے اگلے گناہ بخشے جاتے ہیں ۔ص:۱۶۷

اقول: ؎ چپ رہو بس منہ نہ کھلواؤ خدا کے واسطے جھوٹ سچ باتوں سے باز آؤ خدا کے واسطے

یہ حدیث تو بہت صحیح ہے مگر اس کو جہراً آمین کی دلیل بنانا اور اس سے آہستہ کہنے والوں پر الزام دینا محض غلط ہے ۔ کیا آپ کو نہیں معلوم! کیوں نہ معلوم ہوگا یہ تو ''میزان، منشعب'' پڑھنے والے بھی جانتے ہیں کہ ''قال'' کا معنی فارسی میں ''گفت'' اور اردو میں ''کہا'' اور ''قول'' کا معنی فارسی میں ''گفتار'' اور اردو میں ''بات'' اور ''قولوا'' کا معنی فارسی میں '' بگوئید'' اور اردو میں ''کہو'' ہے ۔ اس کا معنی نہ آہستہ کہنا ہے نہ پکار کر، تو اس حدیث میں امام کے وَلا الضَّآلِّیْنَ کہنے کے وقت صرف آمین کہنے کا حکم ہے اور اس کی فضیلت مذکور ہے ۔ اس حدیث سے اور جہراً آمین سے کچھ علاقہ نہیں ۔ اور اگر ''قال، یقول، قولوا'' اور اس کے مثل دیگر صیغے جو لفظ ''قول'' سے مشتق ہیں، پکار کر کہنے پر دلالت کریں تو صدہا آیات قرآنیہ واحادیث نبویہ کے معانی فاسد ہو جائیں گے ۔ ہر شخص سمجھتا ہے کہ ''قل ھو اللہ أحد'' کا معنی یہ ہے کہ ''کہہ تو اللہ یکتا و تنہا ہے، کوئی اس کا شریک نہیں ہے'' نہ کہ پکار کر کہو ۔ اور ''قل یا أیھا الکٰفرون لا أعبد ما تعبدون '' کا معنی یہ ہے کہ ''اے ہمارے حبیب! تو کہہ کہ اے کافروں ہم اس چیز کی بندگی نہیں کرتے ہیں جس کی تم بندگی کرتے ہو'' (یعنی بت وغیرہ کی) نہ یہ کہ پکار کر کہو ۔ ظاہر ہے کہ یہ مضمون اگر کفار کو لکھ کر دیا جائے تب بھی کافی ہو جائے گا ۔ اور ''قولوا آمنا باللہ '' کا معنی یہ ہے کہ ''کہو کہ ہم اللہ پر ایمان لائے'' نہ یہ کہ پکار کر کہو ۔ اور ''قل أعوذ برب الفلق '' اور ''قل أعوذ برب الناس '' کا معنی یہ ہے کہ ''پناہ مانگتا ہوں میں رب فلق کے ساتھ، اور رب ناس کے ساتھ'' نہ یہ کہ پکار کر کہو ۔ اور اس طرح کی بہت سی آیتیں ہیں جن میں لفظ ''قول'' یا اس سے مشتق کوئی صیغہ موجود ہے، اور اس کا معنی صرف ''کہنا'' ہے، نہ کہ پکار کر کہنا ہے ۔ جو شخص ترجمۂ قرآن مجید پڑھا ہوگا اس پر یہ امر مخفی نہ رہے گا۔

اور’’إِذَا أَصْبَحْتُمْ ، فَقُوْلُوْا: اللّٰهُمَّ! بِکَ أَصْبَحْنَا، وَبِکَ أَمْسَيْنَا، وَ بِکَ نَحْيٰ وَ بِکَ نَمُوْتُ، وَ إِلَيْکَ الْمَصِيْرُ ‘‘اس حدیث کوابوداؤداورابن سنی(۱) نے روایت کیا۔جس کا معنی یہ ہے کہ جب تم صبح کروتو یہ دعا پڑھو، نہ یہ کہ پکارکر پڑھو۔اورحدیث:’’وَ إِذَا اضْطَجَعْتَ فَقُلْ بِسْمِ اللّٰهِ، أَعُوْذُ بِكَلِمَاتِ اللّٰهِ التَّامَّةِ مِنْ غَضَبِهٖ وَ عِقَابِهٖ، وَ مِنْ شَرِّ عِبَادِهٖ، وَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِيْنِ وَ أَنْ يَحْضُرُوْنَ ‘‘(۲)اس کوابونصر نے’’کتاب الابانۃ عن اصول الدیانۃ‘‘میں روایت کیا،اس کا معنی یہ ہے کہ جب تم سونے کے لیے لیٹے تو یہ کلمات کہو نہ یہ کہ پکار کر کہو۔اورحدیث’’اَذَا أَكَلَ أَحَدُكُمْ طَعَاماً فَلْيَقُلْ اللّٰهُمَّ !بَارِکْ لَنَا فِيْهِ وَ أَبْدِلْنَا خَيْرًا مِنْهُ ‘‘اس حدیث کوابوداؤد،ترمذی اورحاکم(۳)وغیرہ نے روایت کیا، اس کا معنی یہ ہے کہ جب کوئی کھانا کھانے کا قصد کرے تو یہ دعا پڑھے،نہ یہ کہ زور سے کہے۔اورحدیث:’’ إِذَا خَتَمَ أَحَدُكُمُ الْقُرْآنَ، فَلْيَقُلْ: اللّٰهُمَّ أٰنِسْ وَحْشَتِيْ فِيْ قَبْرِيْ ‘‘(۴)۔جسے دیلمی نے’’مسندالفردوس‘‘میں روایت کیا،اس کا معنی یہ ہے کہ جب کوئی شخص ختم قرآن کرے تو یہ دعا پڑھے،نہ یہ کہ پکارکر کہے۔اوراس حدیث کا معنی جو’’سنن دارقطنی‘‘وغیرہ میں مروی ہے:’’إِذَا خَرَجَ أَحَدُكُمْ مِنَ الْخَلَاءِ، فَلْيَقُلْ: الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ أَذْهَبَ عَنِّی مَا يُؤْذِيْنِيْ، وَ أَمْسَکَ عَلَيَّ مَا يَنْفَعُنِيْ ‘‘(۵)یہ ہے کہ جب کوئی شخص بیت الخلا سے نکلے تو یہ دعا پڑھے نہ یہ کہ زور سے کہے۔اوراس حدیث کا معنی جو’’سنن ابی داؤدوابن ماجہ‘‘وغیرہ میں مروی ہے:’’إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ فَلْيُسَلِّمْ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَ لْيَقُلِ: اللّٰهُمَّ افْتَحْ لِيْ أَبْوَابَ رَحْمَتِکَ، وَ اِذَا خَرَجَ فَلْيُسَلِّمْ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَلْيَقُلْ: اَللّٰهُمَّ اِنِّی أَسْئَلُکَ مِنْ فَضْلِکَ‘‘(۶) یہ ہے کہ

(۱)– سنن أبی داؤد،کتاب:الأدب، باب: ما يقول اذا اصبح، جلد: ۲، ص: ۶۹۱ رقم: ۵۰۸۴ /ابن سنی رقم: ۳۳.

(۲)– کنز العمال للمتقی، رقم: ۴۱۲۷۶، التراث الاسلامی.

(۳)– مستدرک حاکم، جلد: ۴، ص: ۱۰۸ / سنن أبی داؤد، کتاب الأشربة، باب: ما يقول اذا شرب اللبن، جلد: ۲، ص: ۵۲۴/ سنن ترمذی، أبواب الدعوات،باب:ما يقول اذا أکل طعاماً، جلد: ۲، ص: ۱۸۳، مجلس برکات میں یوں ہے:
’’اذا أكل أحدكم طعاما فليقل اللهم !بارک لنا فيه و أطعمنا خيرا منه‘‘

(۴)– تجريد التمهيد لابن عبدالبر، رقم: ۵۵۵، ۵۵۶، مطبع القدسی/ تذکرة الموضوعات، رقم: ۷۷، ۷۸، تصوير، بيروت

(۵)– جمع الجوامع للسيوطی، رقم: ۱۶۹۵ .

(۶)– سنن أبی داؤد، کتاب الصلوٰة، باب: ما يقول الرجل عند دخوله المسجد، جلد: ۱، ص: ۶۷، رقم: ۴۶۵./ سنن ابن ماجة، أبواب المساجد، باب: الدعاء عند دخول المسجد، جلد: ۱، ص: ۵۶، رقم: ۷۷۲، ۷۷۳./ سنن بيهقی، جلد: ۲، ص: ۴۴۱، ۴۴۲.

جب مسجد میں داخل ہوتو پہلے نبی ﷺ پر صلاۃ وسلام بھیجے اس کے بعد یہ دعا پڑھے: اَللّٰھُمَّ افْتَحْ لِیْ الخ. اور جب مسجد سے نکلے تو سلام کے بعد یوں کہے:"اَللّٰھُمَّ إِنِّی أَسْئَلُکَ مِنْ فَضْلِکَ "نہ یہ کہ زور سے کہے۔اور حدیث:"إِذَا قَالَ الْإِمَامُ سَمِعَ اللّٰہُ لِمَنْ حَمِدَہٗ، فَقُوْلُوْا: رَبَّنَا لَکَ الْحَمْدُ "(۱) جو صحیح بخاری، مسلم، سنن نسائی اور ابن ماجہ وغیرہ میں مروی ہے: یہ ہے کہ جب امام سمع الله لمن حمده کہے تو تم ربنا لک الحمد کہو، نہ یہ کہ پکار کر کہو۔اور"صحاح ستہ" میں ابن مسعود سے مروی ہے:"قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ: إِذَا قَعَدَ أَحَدُکُمْ فِی الصَّلوٰۃِ، فَلْیَقُلْ: اَلتَّحِیَّاتُ لِلّٰہِ الخ، اور"مؤطا مالک" میں حضرت عمر سے مروی ہے:"قُوْلُوْا اَلتَّحِیَّاتُ لِلّٰہِ الخ "ایسے ہی باب: تشہد میں اور بھی روایات اسی لفظ سے وارد ہیں، جن کے معانی یہ ہیں کہ قعدہ میں تم یہ کلمات کہو، نہ یہ کہ پکار کر پڑھو۔اور اسی طرح اور بہت سی احادیث ہیں جن میں یہی لفظ وارد ہے، اور بہ اتفاقِ علمائے امتِ محمد یہ وہاں پکار کر کہنا مراد نہیں، پس ایسے ہی لفظ"فقولو اآمین" سے پکار کر کہنا کیوں کر سمجھا جائے گا؟

اور ایسے ہی"**اٹھارہویں حدیث**" جو ص:۱۶۷، میں ان الفاظ میں مذکور ہے:

"**إِذَا قَالَ أَحَدُکُمْ آمِیْنَ، وَ قَالَتِ الْمَلَائِکَۃُ فِی السَّمَاءِ آمِیْنَ فَوَافَقَتْ أَحَدُھُمَا الْأُخْرٰی غُفِرَ لَہٗ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِہٖ** "(۲) یعنی جس وقت تم میں سے کوئی ایک آمین کہتا ہے اور فرشتے آسمان میں آمین کہتے ہیں تو ایک کا کلمہ دوسرے کے موافق ہوتا ہے، تو اس کے اگلے گناہ بخش دیے جاتے ہیں۔اس سے بھی صرف آمین کہنے کی فضیلت ثابت ہوتی ہے۔پکار کر کہنے کا اس میں کہیں نشان نہیں۔اور آمینِ ملائکہ اور آمینِ بنی آدم میں صرف اسی قدر موافقت ہے کہ دونوں کی آمین ایک وقت میں واقع ہو، خواہ پکار کر ہو، خواہ آہستہ سے۔

اور ایسے ہی"**انیسویں حدیث**" جو ص:۱۶۷، میں بہ لفظ:"**إِذَا قَالَ الْإِمَامُ وَلَا الضَّالِّیْنَ فَقُوْلُوْا آمِیْنَ** "(۳) مذکور ہے، اور"**بیسویں حدیث**" جو ص:۱۶۸، میں بہ لفظ:"**إِذَا أَمَّنَ الْقَارِی فَأَمِّنُوْا** "(۴) یعنی جس وقت پڑھنے والا آمین کہے

(۱)- صحیح بخاری، کتاب: الاذان، باب: فضل اللھم ربنا و لک الحمد، جلد: ۱، ص: ۱۰۹، مجلس برکات/ صحیح مسلم، کتاب الصلوٰۃ، باب: التسمیع و التحمید، جلد: ۱، ص: ۱۷۶، ا مجلس برکات / جامع ترمذی، أبواب: الصلٰوۃ، باب: ما یقول الرجل اذا رفع راسہ عن الرکوع، جلد: ۱، ص: ۳۶، مجلس برکات. رقم: ۲۶۷./ ابن ماجۃ، کتاب: الصلٰوۃ، باب: ما یقول اذا رفع راسہ من الرکوع، جلد: ۱، ص: ۶۲، رقم: ۸۷۶، ۸۷۷.

(۲)- صحیح بخاری، کتاب: الأذان، باب: فضل التامین، جلد: ۱، ص: ۱۰۸./ صحیح مسلم، کتاب الصلوٰۃ، باب: التسمیع و التحمید، جلد: ۱، ص: ۱۷۶.

(۳)- سنن نسائی، کتاب الافتتاح، باب: الأمر بالتامین خلف الامام، جلد: ۱، ص: ۱۰۷.

(۴)- سنن نسائی جدید، جلد: ۲، ص: ۱۴۴. / سنن ابن ماجۃ، رقم: ۸۵۱، ۸۵۲./ مشکوۃ المصابیح، رقم: ۸۲۵.

توتم آمین کہو۔اور''اکیسویں حدیث''جواسی صفحہ میں بہ لفظ:''إِذَا أَمَّنَ الْإِمَامُ، فَأَمِّنُوْا ''مذکور ہے۔اوران تینوں احادیث میں صرف آمین کہنے کا حکم ہے۔پکار کر کہنے کا کہیں ذکر نہیں ہے۔

قولہ: فائدہ: نماز میں آمین پکار کر کہنے کے باب میں اکیس حدیثیں کہ امام اعظم نے جن کا خلاف کیا وہ تو گذر چکی ہیں، لیکن خفیہ آمین کہنے کے باب میں امام اعظم اوران کے مقلد دلیل میں جو حدیثیں پیش کیا کرتے ہیں، وہ یہ ہیں، الخ ،ص:۱۶۸

اقول: ؎ بوئے گل بھی تو نہ لائے تاقفس چل ہوا ہو، اے صبا! دیکھا تجھے

آپ کا یہ زبانی دعوی کہ''امام ابوحنیفہ نے اکیس حدیثوں کی مخالفت کی''کون سنے گا؟ جو آپ کی سابقہ تحریریں دیکھے گا وہ اس قول کو مہمل کہے گا۔آپ نے جو حدیثیں بیان کیں ان میں سے بعض تو نفس آمین کہنے کے بارے میں ہیں، پکار کر کہنے سے ان کا کچھ تعلق نہیں۔اور بعضوں کی سند ضعیف ہے، ان سے الزام ممکن نہیں۔اور بعض جو صحیح وقوی ہیں، ان سے بھی الزام متصور نہیں۔جب تک کہ ہمیشہ پکار کر کہنا یا اس طرح سے اکثر کہنا ان سے ثابت نہ ہو، اوران روایات کی دلالت جہر کے سنت ہونے پر نہ ہو، وَ إِذْلَيْسَ فَلَيْسَ.

قولہ: پہلی حدیث:''رَوَىٰ شُعْبَةُ عَنْ سَلَمَةَ بْنِ كُهَيْلٍ، عَنْ حُجْرٍ أَبِي الْعَنْبَسِ، عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَائِلٍ، عَنْ أَبِيْهِ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَرَأَ غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّيْنَ فَقَالَ آمِيْنَ، وَ خَفَضَ بِهَا صَوْتَهُ، رواه الترمذى''۔ شعبہ نے سلمہ سے روایت کی، اس نے عنبس کے باپ حجر سے، اس نے علقمہ بن وائل سے، اس نے اپنے باپ سے کہ نبی ﷺ نے''غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا الضَّآلِّيْنَ''پڑھا تو آمین کہا، اوراس کے ساتھ اپنی آواز کو پست کیا۔

اس کا جواب دوطرح پر ہے:

اول: یہ کہ یہ حدیث ضعیف ہے، ہرگز لائق حجت نہیں؛ کیوں کہ''ترمذی''جو اس حدیث کا راوی ہے، اس نے کہا: میں نے محمد (یعنی بخاری) سے سنا کہ کہتے تھے: سفیان کی حدیث (جس میں مَدَّ بِهَا صَوْتَهُ، یعنی حضرت نے آمین کہنے کے ساتھ اپنی آواز کو دراز کیا) اس باب میں شعبہ کی حدیث سے زیادہ صحیح ہے۔اوراس حدیث میں شعبہ نے کئی جگہ خطا کی۔اس حدیث میں شعبہ راوی کی پہلی خطا یہ ہے کہ شعبہ نے کہا:''حجر، عنبس کا باپ ہے''یہ اس کی خطا ہے۔حجر تو عنبس کا بیٹا ہے جس کی کنیت ابو سکن ہے''۔ص:۱۶۹

اقول: بخاری کا یہ قول قابل اعتبار نہیں، اور شعبہ کی طرف خطا کی نسبت صحیح نہیں؛ اس لیے کہ ابن حبان نے''کتاب

الثقات''میں لکھا ہے:

''حُجْرُ بْنُ عَنْبَسٍ أَبُوْ السَّكَنِ ، الْكُوْفِي، وَ هُوَ الَّذِيْ يُقَالُ لَهُ : حُجْرٌ أَبُو الْعَنْبَسِ، يَرْوِيْ عَنْ عَلِيٍّ وَوَائِلِ بْنِ حُجْرٍ، وَرَوَىٰ عَنْهُ سَلَمَةُ بْنُ كُهَيْلٍ'' انتھیٰ.

حجر بن عنبس کی کنیت''ابوالسکن'' ہے،اہل کوفہ میں سے ہیں۔اورانھیں کو''حجر ابوالعنبس'' بھی کہتے ہیں۔احادیث کی روایت علی مرتضی اور وائل بن حجر رضی اللہ عنہما سے کرتے ہیں،اوران سے سلمہ بن کہیل نے روایت کی۔

اس سے ثابت ہوا کہ حجر کی کنیت جیسے''ابوالسکن'' ہے ویسے ہی''ابوالعنبس'' بھی ہے،تو اگر شعبہ نے انھیں''ابو العنبس'' کہا تو کیا گناہ کیا؟اسی وجہ سے عینی''شرح ہدایہ''میں لکھتے ہیں:

''جَزَمَ بِهِ ابْنُ حِبَّانَ فِي ''الثِّقَاتِ'' فَقَالَ: كُنِّيَتُهُ كَاسْمِ أَبِيْهِ، وَ قَوْلُ مُحَمَّدٍ ''يُكَنّٰى أَبَا السَّكَنِ'' لا يُنَافِيْ أَنْ تَكُوْنُ كُنِّيَتُهُ أَيْضاً ''أَبَا الْعَنْبَسِ'' لِأَنَّهُ لا مَانِعَ مِنْ أَنْ يَكُوْنَ لِشَخْصٍ كُنِّيَتَانِ''. انتھیٰ.(۱)

''ابن حبان نے''کتاب الثقات''میں اس امر پر جزم کیا کہ حجر کی کنیت''ابوالعنبس'' ہے،اور کہا:اس کی کنیت اس کے باپ کے مثل ہے،یعنی اس کے باپ کا نام''عنبس'' ہے۔اور یہی لفظ اس کی کنیت میں درج ہے۔اور محمد بخاری کا قول''حجر کی کنیت ابوالسکن ہے''اس امر کے منافی نہیں کہ اس کی کنیت''ابوالعنبس'' بھی ہو،کیوں کہ اس امر سے کوئی چیز مانع نہیں کہ ایک شخص کی دو کنیت ہوں''۔

اور حافظ ابن حجر''تلخیص الحبیر''میں بھی اسی امر کی تصریح کرتے ہیں،ان کی عبارت یہ ہے:

''قُلْتُ: وَ بِهِ جَزَمَ ابْنُ حِبَّانَ فِي ''الثِّقَاتِ'' :أَنَّ كُنِّيَتَهُ كَاسْمِ أَبِيْهِ، وَلٰكِنْ قَالَ الْبُخَارِي: إِنَّ كُنِّيَتَهُ أَبُو السَّكَنِ، وَ لا مَانِعَ مِنْ أَنْ يَكُوْنَ لَهُ كُنِّيَتَانِ''انتھیٰ.

قوله: شعبہ کی دوسری خطا یہ ہے کہ اس نے اس حدیث میں''علقمہ بن وائل'' کو زیادہ کیا،اور وہ اس اسناد کے درمیان نہیں ہے۔ص:۱۶۹

اقول: بخاری کا یہ قول بھی غیر معتبر ہے؛اس وجہ سے کہ شعبہ ثقہ ہے،اور اصول حدیث میں مقرر ہے کہ ثقات کی زیادتی مقبول ہے،تو اگر چہ سلمہ بن کہیل کے اور تلامذہ اس حدیث کی سند میں علقمہ کا ذکر نہیں کرتے ہیں بلکہ''عَنْ حُجْرِ بْنِ الْعَنْبَسِ عَنْ وَائِلٍ'' کہتے ہیں لیکن شعبہ کی روایت میں اگر علقمہ کی زیادتی ہوئی تو کچھ منافات نہیں ہوئی۔عینی لکھتے ہیں:

(۱)- بنایه شرح هدایه، کتاب الصلوٰة، باب: صفة الصلوٰة، جلد: ۱، ص: ۲۳۵، مکتبه امدادیه، مکه مکرمه.

"وَ قَوْلُهُ: زَادَ فِيْهِ عَلْقَمَةَ، لا يَضُرُّ لِأَنَّ الزِّيَادَةَ مِنَ الثِّقَةِ مَقْبُوْلَةٌ، وَ لاسِيَّمَا مِنْ مِثْلِ شُعْبَةَ" انتهىٰ۔ (۱)

"بخاری کا قول کہ "شعبہ نے علقمہ کو زیادہ کیا" کچھ مضر نہیں؛ اس وجہ سے کہ ثقہ کی زیادتی مقبول ہے، خصوصاً شعبہ جیسے ثقہ کی زیادتی۔

اور حافظ ابن حجر "تلخیص الحبیر" میں لکھتے ہیں:

"قَالَ: وَاخْتَلَفَا أَيْضاً فِيْ شَيْءٍ آخَرَ، فَالثَّوْرِي يَقُوْلُ: حُجْرٌ عَنْ وَائِلٍ، وَ شُعْبَةُ يَقُوْلُ: حُجْرٌ عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَائِلٍ عَنْ أَبِيْهِ" (۲)

"ابن قطان نے شعبہ وسفیان کے اختلاف ذکر کرنے کے بعد کہا: کہ لفظ "حجر بن عنبس" اور "حجر ابی العنبس" میں وہ دونوں (یعنی سفیان ثوری اور شعبہ) ایک اور چیز میں مختلف ہوئے ہیں۔ وہ یہ کہ اس حدیث کو دونوں سلمہ سے روایت کرتے ہیں، لیکن ثوری سند میں "حجر عن وائل" کہتے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کو حجر بن عنبس نے وائل بن حجر سے بلا واسطہ روایت کیا، اور شعبہ کہتے ہیں "عن عقلمة بن وائل عن أبيه" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کو حجر نے علقمہ بن وائل سے روایت کیا، اور انھوں نے اپنے باپ وائل سے"۔

ابن حجر اس کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

"قُلْتُ: لَمْ يَقِفِ ابْنُ الْقَطَّانِ عَلٰى مَا رَوَاهُ أَبُوْ مُسْلِمِ الْكَجِي فِيْ "سُنَنِهٖ": حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ مَرْزُوْقٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ سَلَمَةَ بْنِ كُهَيْلٍ، عَنْ حُجْرٍ، عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَائِلٍ، عَنْ وَائِلٍ قَالَ: وَ قَدْ سَمِعَهُ حُجْرٌ عَنْ وَائِلٍ قَالَ: إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ، فَذَكَرَ الْحَدِيْثَ. وَ هٰكَذَا رَوَاهُ أَبُوْ دَاوُدَ الطَّيَالِسِي فِيْ "مُسْنَدِهٖ" عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ سَلَمَةَ" سَمِعْتُ حُجْراً أَبَا الْعَنْبَسِ، سَمِعْتُ عَلْقَمَةَ عَنْ وَائِلٍ وَ قَالَ: وَ سَمِعْتُهُ مِنْ وَائِلٍ" انتهىٰ۔ (۳)

اس کا حاصل یہ ہے کہ ابوداؤد طیالسی اور مسلم کجی کی روایت سے (جو بہ طریق شعبہ مروی ہے) ثابت ہوتا ہے کہ اس حدیث کو حجر نے علقمہ سے، اور انھوں نے اپنے باپ وائل سے روایت کیا، اور حجر نے اس حدیث کو وائل سے بلا واسطہ بھی سنا۔

معلوم ہوا کہ علقمہ کا زیادہ کرنا جو شعبہ کی روایت میں ہے، خطا نہیں ہے۔ اور سفیان ثوری کی روایت جس میں حجر کی روایت وائل سے ہے، اس میں علقمہ کا ذکر نہیں، منافی نہیں ہے بلکہ حقیقۃ الامر یہ ہے کہ حجر نے علقمہ سے اور اس کے باپ وائل

(۱)- بنایہ شرح ھدایہ، کتاب الصلوٰۃ، باب: صفۃ الصلوٰۃ، جلد: ۱، ص: ۶۳۵، مکتبہ امدادیہ، مکہ مکرمہ۔

(۲)- تلخیص الحبیر، کتاب الصلوٰۃ، باب: صفۃ الصلوٰۃ، جلد: ۱، ص: ۵۸۲، دار الکتب العلمیہ، بیروت

(۳)- مصدر سابق۔

سے، دونوں سے اس حدیث کی روایت کی۔ سفیان ثوری کی روایت میں ''حجر عن وائل'' واقع ہوا اور شعبہ کی روایت میں ''حجر عن علقمة بن وائل عن أبيه وائل'' واقع ہوا۔ ہاں! اگر صرف حجر کی روایت وائل سے بلا واسطہ ثابت ہوتی تو البتہ علقمہ کی زیادتی جو شعبہ کی روایت میں ہے خطا ہوتی۔

تنبیہ: یہاں سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ بعض لوگ جو شعبہ کی اس روایت میں یہ شبہہ کرتے ہیں کہ علقمہ کا اپنے باپ سے کسی حدیث کا سننا ثابت نہیں ہے (جیسا کہ ''تقریب التہذیب'' میں مذکور ہے) اس بنا پر یہ سند منقطع ہوئی اور صحیح نہ ہوئی، تو وہ شبہہ مضر نہیں؛ کیوں کہ حجر کا علقمہ کے باپ یعنی وائل سے بلا واسطہ روایت کرنا ثابت ہوگیا، تو علقمہ کے اپنے باپ سے نہ سننے سے کیا حرج ہوگا؟

قوله: اس حدیث میں شعبہ کی تیسری خطا یہ ہے کہ شعبہ نے کہا: ''رسول اللہ ﷺ نے آمین کے ساتھ آواز کو پست کیا'' اور یہ اس کی خطا ہے، صحیح یہ ہے کہ نبی ﷺ نے آمین کہنے کے ساتھ اپنی آواز کو دراز کیا۔ ص:۱۶۹

اقول: اس کے جواب میں عینی نے ''شرح ہدایہ'' میں لکھا ہے:

''تَخْطِئَةُ مِثْلِ شُعْبَةَ خَطَاءٌ، كَيْفَ وَ هُوَ أَمِيْرُ الْمُؤمِنِيْنَ فِي الْحَدِيْثِ.'' انتھیٰ. (۱)

''خطا کی نسبت شعبہ کی طرف کرنا خطا ہے اور کیوں کر صحیح ہو جب کہ وہ ماہرین علم حدیث اور ثقات رُواۃ سے ہیں، اور ملقب بہ ''امیر المؤمنین فی الحدیث'' ہیں، ان کا خطا کرنا امر مستبعد ہے''۔

لیکن یہ جواب خدشے سے خالی نہیں؛ اس وجہ سے کہ اگر چہ شعبہ اجلۂ ثقات سے ہیں مگر حفظ میں سفیان سے کم ہیں، اور اکثر الفاظ روایت میں شک و وہم کرتے ہیں، جیسا کہ ناظر ''صحیح مسلم'' وغیرہ کتب حدیث پر مخفی نہیں، ہاں! یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر چہ ایک جماعت محدثین نے لفظ ''وَ خَفَضَ بِهَا صَوْتَهُ'' کی جو روایتِ شعبہ میں ہے، تضعیف کی مگر بعض کبار صحابہ جیسے عمرو علی رضی اللہ عنہما کا عمل کہ وہ آمین آہستہ کہتے تھے، اس کے ثبوت کا مؤید ہے، اور حنفیہ کو اس قدر کافی ووافی ہے۔

قوله: شعبہ کی حدیث ضعیف ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ وائل سے علقمہ کا سماع ثابت نہیں، الخ۔ ص:۱۷۰

اقول: یہ وجہ بالکل ضعیف ہے؛ اس وجہ سے کہ علقمہ کا اپنے باپ سے سننا اگر چہ مختلف فیہ ہے، مگر صحیح یہی ہے کہ انھوں نے اپنے باپ سے سنا ہے، البتہ ان کے بھائی عبد الجبار نے اپنے باپ سے نہیں سنا۔ اس کی تحقیق و تفصیل رسالہ ''القول

(۱)– بنايه شرح هدايه، كتاب الصلوٰة، باب: صفة الصلوٰة، جلد: ۱، ص: ۶۳۵، مكتبه امداديه، مكه مكرمه.

الجازم فی سقوط الحد بنکاح المحارم" میں مذکور ہے، جس کو شوق ہو اس کا مطالعہ کرے، یہاں بہ قدر ضرورت "جامع ترمذی" کتاب الحدود کی صرف ایک عبارت لکھی جاتی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ "علقمہ" نے اپنے باپ سے سنا ہے، اور وہ اپنے بھائی عبدالجبار سے بڑے ہیں، اور عبدالجبار نے اپنے باپ وائل سے نہیں سنا" وہ عبارت یہ ہے:

"عَلْقَمَةُ بْنُ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ سَمِعَ مِنْ أَبِيْهِ، وَهُوَ أَكْبَرُ مِنْ عَبْدِالْجَبَّارِ بْنِ وَائِلٍ، وَ عَبْدُالْجَبَّارِ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ أَبِيْهِ." انتھیٰ. (۱)

اور نواب صدیق حسن خان صاحب، مولف "مسک الختام شرح بلوغ المرام" (جن کو مولف ظفر مبین اپنا مرشد اور ہادی سمجھتے ہیں) مسک الختام ص:۲۵، مطبوع مطبع نظامی میں لکھتے ہیں:

"سماع علقمہ از ابیہ ثابت ست، پس حدیث سالم باشد از انقطاع" انتہیٰ۔

قوله: دوم: شعبہ کی روایت مذکورہ کی مخالف، شعبہ ہی سے رسول اللہ ﷺ کا آمین پکار کر کہنا ثابت ہو چکا ہے، چنانچہ "فتح القدیر" میں ہے: "قَدْ رَجَّحَ الدَّارَ قُطْنِيْ وَ غَيْرُهُ رِوَايَةَ سُفْيَانَ بِأَنَّهُ أَحْفَظُ، وَ قَدْ رَوَى الْبَيْهَقِي عَنْ شُعْبَةَ فِي الْحَدِيْثِ رَافِعاً صَوْتَهُ"۔ص:۱۷۰

اقول: یہ کچھ مضر نہیں؛ کیوں کہ ممکن ہے کہ نبی ﷺ سے دونوں امر (یعنی آہستہ کہنا اور پکار کر کہنا) ثابت ہو، اور شعبہ دونوں روایت کے راوی ہوئے۔

قوله: سوم: شعبہ کی حدیث سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا ہے کہ نبی ﷺ پکار کر آمین نہیں کہتے تھے، خفیہ اپنے دل ہی میں کہتے تھے؛ کیوں کہ خود شعبہ کہتا ہے کہ نبی نے "**غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّيْنَ**" پڑھا تو آمین کہا، اور اس کے ساتھ اپنی آواز کو پست کیا" اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت نے بہت زور سے نہیں کہی، میانہ آواز سے کہی ہے، ص:۱۷۱

اقول: یہ تمھارا دعوی بے دلیل کون سنے گا؟ جو سنے گا وہ بھی کہے گا:

یہ الجھ پڑنے کی خو اچھی نہیں — بے محابا گفتگو اچھی نہیں

ظاہر ہے کہ "خَفَضَ" کا معنی "آہستہ کہنا" کتب لغت میں مسطور ہے اور محاورات عربیہ میں مستعمل و مشہور ہے، پس

(۱)— جامع ترمذی، کتاب الحدود، باب: ماجاء فی المرأة اذا استکرهت علی الزناء، جلد: ۱، ص:۱۷۵، مجلس برکات، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور.

یہ دعویٰ کہ ’’اس حدیث سے خفیہ کہنا ہرگز ثابت نہیں ہوتا‘‘ قابل اعتبار نہیں ہے۔

قولہ: اور ایک مسئلہ امام اعظم کا قرآن وحدیث کے مخالف یہ ہے کہ ’’ہدایہ‘‘ میں لکھا ہے کہ: اگر کوئی شخص اپنے محرمات ابدی مثل ماں، بہن، بیٹی، اوران کے سوا جن کو خدا نے حرام کیا، جان کر نکاح کرے اوران سے صحبت کرے تو بھی اس پر حد لازم نہیں آتی ہے؛ اس لیے کہ محل شبہہ ہے۔ امام اعظم نے اس مسئلے میں کلام اللہ کا بھی خلاف کیا ہے، اور حدیث کا بھی؛ اس لیے کہ جو شخص اپنی محرمات ابدی مثل ماں، بہن وغیرہ سے نکاح کر لے تو اس کو قتل کر دینا چاہیے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ’’حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهٰتُكُمْ وَ بَنٰتُكُمْ وَأَخَوٰتُكُمْ‘‘ یعنی تم پر حرام کی گئی ہیں تمھاری مائیں اور تمھاری بیٹیاں، اور تمھاری بہنیں۔ ص:۳۷

اقول: ؎ ظلم ہے احمقوں کی منہ زوری تنگ یہ بے لگام کرتے ہیں

ہم کہیں گے کچھ تو دل تھرائے گا چھیڑ یہ اے کینہ جو! اچھی نہیں

آپ کو کچھ معلوم ہے کہ عرف فقہا میں حد کس کو کہتے ہیں؟ اور امام اعظم اس شخص سے جو اپنی محرمات ابدیہ سے نکاح کے بعد صحبت کرے کیا چیز ساقط کرتے ہیں؟ اور اس پر کیا چیز واجب کرتے ہیں؟ اور آپ کو اس کی بھی کچھ خبر ہے کہ مخالفت قرآن و حدیث کیا شے ہے؟ اور کسی شخص کے قول کا قرآن وحدیث کے مخالف ہو جانا، اور اس کا قرآن وحدیث کے خلاف کرنا ان دونوں میں کیا فرق ہے؟

؎ عالموں کے دماغ کو پہونچے جاہل اتنا ترا دماغ نہیں

نہ پڑھے نہ لکھے نام محمد فاضل! بے سوچے سمجھے اعتراض کرنے پر تیار! ایسے اعتراض پر اہل اسلام کی پھٹکار!

؎ یہ دین وہ نہیں جس کو کہ تو بگاڑ سکے کدھر خیال ہے اتنی تری مجال نہیں

محرمات ابدیہ سے نکاح کا حکم

اب ذرا کان کھولیے! اور ہم سے چند باتیں سنیے! اور بیہودہ گوئی سے توبہ کیجیے!

ایک یہ کہ کسی امام کے کسی مسئلے کا، کسی آیت یا حدیث کے مخالف ہو جانا اور چیز ہے اور اس امام کا خلاف کرنا دوسری چیز ہے، اگر بالفرض یہ مسئلہ یا امام اعظم کے دیگر مسائل یا کسی اور امام کے مسائل تم کو قرآن وحدیث کے مخالف معلوم ہوئے ہوں تو اس میں یہ کہنا کہ ’’اس مسئلے میں امام نے قرآن وحدیث کے خلاف کیا‘‘ درست نہیں ہے۔

حد وتعزیر میں فرق

دوسرے یہ کہ ''حد'' شرعاً مطلقاً سزا کا نام نہیں ہے، بلکہ اس سزائے خاص مقدر کا نام ہے جو شرعاً ایسے گناہ کے عوض متعلق ہو جس میں حق پروردگار ہو نہ حق العباد، لہٰذا تعزیر کو جسے حاکم حسن انتظام وتادیب کے واسطے کسی کو دیتا ہے، حد نہ کہیں گے؛ اس وجہ سے کہ شرعاً اس کی مقدار مقرر نہیں ہے۔ اور ایسے ہی قصاص کو حد نہ کہیں گے، اس وجہ سے کہ وہ حقِ بندہ ہے، حقِ الٰہی کا عوض نہیں ''مختارات النوازل'' میں صاحب ہدایہ کی اس عبارت کا یہی حاصل ہے:

''هُوَ فِي الشَّرِيْعَةِ اسْمٌ لِعُقُوْبَةٍ مُقَدَّرَةٍ تَجِبُ حَقًّا لِلّٰهِ حَتّٰى لا يُسَمَّى الْقِصَاصُ حَدًّا؛ لِأَنَّهُ حَقُّ الْعَبْدِ، وَ لا التَّعْزِيْرُ لِعَدَمِ التَّقْدِيْرِ'' انتهىٰ.

اور زیلعی کی عبارت ''شرح کنز'' میں یوں ہے:

''هُوَ فِي الشَّرْعِ اسْمٌ لِعُقُوْبَةٍ مُقَدَّرَةٍ تَجِبُ حَقًّا لِلّٰهِ فَلا يُسَمَّى التَّعْزِيْرُ حَدًّا؛ لِعَدَمِ التَّقْدِيْرِ وَ لا الْقِصَاصُ؛ لِأَنَّهُ حَقُّ الْعَبْدِ'' انتهىٰ.

صورت مذکورہ میں حد ساقط ہونے سے امام اعظم کی مراد یہ ہے کہ جو حد زنا میں مقرر ہے، یعنی سو درّے مارنا یا سنگسار کرنا، وہ اس صورت میں واجب نہیں، نہ یہ کہ مطلق سزا واجب نہیں؛ لہٰذا صورت مذکورہ میں قتل کر دینا حد واجب نہ ہونے کے منافی نہیں بلکہ یہ قتل تعزیراً وسیاسۃً ہے۔ اور حنفیہ کے نزدیک ہر وہ گناہ، جس میں حد شرعی مقرر نہ ہو یا کسی شبہہ سے ساقط ہوگئی ہو اس میں تعزیر واجب ہے۔ ''نصاب الاحتساب'' میں ہے:

''اَلتَّعْزِيْرُ وَاجِبٌ كَالْحَدِّ''. انتهىٰ. ''حد کی طرح تعزیر واجب ہے''۔

اور ''تبیین شرح کنز'' میں ہے:

''أَجْمَعَتِ الْأُمَّةُ عَلٰى وُجُوْبِهٖ فِيْ كَبِيْرَةٍ لا تُوْجِبُ الْحَدَّ''. انتهىٰ.

''امت محمدیہ نے اس گناہ کبیرہ میں تعزیر واجب ہونے پر اتفاق کیا ہے جو حد کو واجب نہ کرتا ہو''۔

اور ''بحر الرائق'' میں ہے:

''كُلُّ مَنِ ارْتَكَبَ مَعْصِيَةً لَيْسَ فِيْهَا حَدٌّ مُقَدَّرٌ وَ ثَبَتَ عِنْدَ الْحَاكِمِ ؛فَإِنَّهُ يَجِبُ فِيْهَا التَّعْزِيْرُ''. انتهىٰ.

''جو ایسی معصیت کا مرتکب ہو جس میں حد شرعی مقدر نہ ہو اور وہ معصیت اس شخص پر ثابت ہو جائے تو حاکم پر اس شخص پر تعزیر کرنا واجب ہے''۔

ثابت ہوا کہ جو شخص محرمات کے ساتھ نکاح کر کے صحبت کرے اور حاکم کے نزدیک یہ امر ثابت ہو جائے، اس پر تعزیر کا قائم کرنا واجب ہوگا۔ اور حنفیہ کے نزدیک بہ قصدِ تعزیر قتل بھی جائز ہے۔ لوطی، ساحر اور زندیق کو تعزیراً قتل کرنا جائز رکھا ہے، جیسا کہ ''درمختار و ردالمختار'' وغیرہ میں صراحت ہے، تو صورت مذکورہ میں قتل کرنا اس بات کو لازم نہیں کہ حد واجب ہو جائے، اور حد واجب نہ ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ بالکلیہ سزا ساقط ہو جائے۔

تیسرے یہ کہ یہ دعویٰ ''اس بحث میں امام اعظم کا مذہب قرآن و حدیث کے مخالف ہے'' محض غلط ہے۔ آپ نے جو آیت قرآنیہ بیان کی، اس سے تو صرف محرمات ابدیہ کی حرمت ثابت ہوتی ہے، اور اس کا کون منکر ہے؟ اس سے یہ مضمون ہرگز ثابت نہیں ہے کہ جو شخص ان سے نکاح کر کے صحبت کرے، اس پر حد واجب ہے کہ مخالفت لازم آئے۔

اور آپ نے ''سنن أبي داؤد، سنن نسائی، ابن ماجہ، دارمی اور ترمذی'' سے جو حدیث ذکر کی، اس سے صرف اسی قدر ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسے شخص کے (جس نے محرمات کے ساتھ نکاح کیا) قتل، گردن مارنے اور مال چھین لینے کا حکم کیا۔ اور یہ ظاہر ہے کہ یہ حکم بہ طور تعزیر و سیاست تھا نہ بہ طور حد۔

اولاً اس وجہ سے کہ بالاتفاق زنا کی صرف دو حد ہیں: اگر زانی محصن ہو تو اس کی حد کنکڑیوں سے سنگسار کرنا ہے، یہاں تک کہ مر جائے، اور اگر غیر محصن ہو تو اس کی حد سو درّے مارنا ہے، تو اگر گردن مارنا اور مال چھین لینا بھی حد ہو، تو لازم آتا ہے کہ زنا کی چار حد ہو جائیں، حالاں کہ یہ کسی عالم بلکہ کسی مسلمان کا مذہب نہیں۔

ثانیاً اس وجہ سے کہ قتل کرنے کا حکم، بہت سی احادیث میں وارد ہے ''سنن أبي داؤد، سنن نسائی اور ابن ماجہ (۱) میں مروی ہے کہ جو شخص چوتھی مرتبہ شراب پیے اس کو مار ڈالو۔ اور ''جامع ترمذی'' اور ''سنن ابی داوؤ'' (۲) وغیرہ میں مروی ہے کہ جو شخص

---

(۱)- ''عن أبی هريرة قال: قال رسول الله ﷺ اذا سكر فاجلدوه، فان عاد فاجلدوه، فان عاد فاجلدوه، ثم قال فی الرابعة: فان عاد فاضربوا عنقه''

سنن ابن ماجة، [واللفظ له] أبواب الحدود، باب: من شرب الخمر مرارا، جلد: ۲، ص: ۱۸۵ ./جامع ترمذی، أبواب الحدود، باب: ماجاء من شرب الخمر فاجلدوه، جلد: ۱، ص: ۱۷۴، مجلس بركات. / سنن أبی داؤد، كتاب الحدود، باب: اذا تتابع فی شرب الخمر، جلد: ۲، ص: ۲۱۶ .

(۲)- ''من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به''

جامع ترمذی، [واللفظ له] أبواب الحدود، باب: ماجاء فی حد اللوطی، جلد: ۱، ص: ۱۷۶، مجلس بركات./ سنن أبی داؤد، كتاب الحدود، باب: من عمل عمل قوم لوط، جلد: ۲، ص: ۲۱۳ .

لواطت کرے اس کو قتل کرو۔ اور "سنن اربعہ" (۱) میں مروی ہے کہ جو شخص کسی جانور سے جماع کرے اس کو مارڈالو۔ اور اس جانور کو بھی مارڈالو۔ اور "سنن ابی داوٗد" (۲) وغیرہ میں مروی ہے کہ جو شخص پانچویں مرتبہ چوری کرے، اس کو مارڈالو۔ ایسے ہی اور بھی بہت سی احادیث ہیں جن میں کسی گناہ کے عوض میں قتل کا حکم ہوا ہے؛ حالاں کہ ان مواقع میں قتل کو بالاتفاق حد شمار نہیں کیا جاتا ہے، بلکہ تعزیراً سمجھا جاتا ہے۔ ایسے ہی اس صورت میں بھی سمجھا جائے گا۔ اس بحث کی زیادہ تفصیل "القول الجازم فی سقوط الحد بنکاح المحارم" (۳) میں موجود ہے، جس کا دل چاہے دیکھ لے۔ اس بحث میں ایسا جامع ونافع رسالہ، اس رسالے کے علاوہ تصنیف نہیں ہوا۔ جزَی اللّٰہُ مُؤَلِّفَھَا خَیْرَ الْجَزَاءِ وَ لَطُفَ بِلُطْفِہٖ یَوْمَ الْجَزَاءِ.

قولہ: حنفیہ کہتے ہیں کہ: جو شخص اپنی محرم کے ساتھ نکاح کرے اس پر امام اعظم کے نزدیک اس لیے حد واجب نہیں کہ اس کے نکاح میں شبہہ واقع ہو گیا۔ اس کا جواب دو طرح پر ہے: **اول** یہ ہے کہ یہ نکاح ہرگز ہرگز محل شبہہ نہیں محل شبہہ جب ہوتا کہ اس کو یہ نہ معلوم ہوتا کہ میں نے جس سے نکاح کیا ہے، یہ میری ماں ہے۔ اور جب کہ ایک شخص نے قصداً اپنی ماں سے نکاح کرلیا اور اس سے صحبت کرنے لگا تو پھر بھلا اس میں کس بات کا شبہہ واقع ہوا؟ ص: ۵۷

اقول: ؎ کبھی فروغ نہ پائیں گے پیش یار چراغ وہ ماہ ایک طرف اک طرف ہزار چراغ

آپ کا جواب محض لغو ہے، امام کی تحقیق کے سامنے اس کی کیا وقعت ہے؟ اس کی تفصیل یہ ہے کہ "امام ابوحنیفہ" اور "ابن عدی" نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"اِدْرَؤُا الْحُدُوْدَ بِالشُّبُھَاتِ" یعنی شبہات کے ساتھ حدود کو دفع کرو۔

اور "ابن ماجہ" نے ابو ہریرہ-رضی اللہ عنہ- سے روایت کی، کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا:

---

(۱)- "من وجدتموہ وقع علی بھیمۃ فاقتلوہ و اقتلوا البھیمۃ"

جامع ترمذی، أبواب الحدود، باب: ماجاء فی من یقع علی البھیمۃ، جلد: ۱، ص: ۱۷۶، مجلس برکات. / سنن أبی داؤد، کتاب الحدود، باب: فی من أتی بھیمۃ، جلد: ۲، ص: ۶۱۳. / سنن ابن ماجۃ، أبواب الحدود، باب: من أتی بھیمۃ، جلد: ۲، ص: ۱۸۴.

(۲)- سنن أبی داؤد، کتاب الحدود، باب: السارق یسرق مراراً، جلد: ۲، ص: ۶۰۵.

"و نصہ: ..... فأتی بہ الخامسۃ فقال: اقتلوہ."

(۳)- تصنیف مولانا ابوالحسنات محمد عبدالحی لکھنوی، رحمہ اللہ، ۱۲ منہ

''اِدْفَعُوْا الْحُدُوْدَ عَنْ عِبَادِ اللّٰہِ مَاوَجَدْتُمْ لَہٗ مَدْفَعاً'' (۱)

''بندگان خدا سے حدود کو دفع کرو، جب تک کہ تمھیں دفع کا راسطہ ملے''۔

اور ''ترمذی، بیہقی اور حاکم'' نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

اِدْرَؤُاالْحُدُوْدَ عَنِ الْمُسْلِمِیْنَ مَااسْتَطَعْتُمْ '' (۲) اہل اسلام سے حتی المقدور حدود کو دفع کرو۔

ان روایات سے یہ بات ثابت ہوئی کہ مواقع شبہات میں حدود کو ساقط کرنا چاہیے، اور ''مصنف ابن ابی شیبہ'' میں عقبہ بن عامر، زہری، معاذ اور عمر بن خطاب -رضی اللہ عنہم- سے یہی امر مروی ہے۔ اور ''خلافیات بیہقی'' میں علی مرتضی رضی اللہ عنہ سے، اور ''مسند مسدد'' میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے کہ یہ حضرات بھی مقامات شبہات میں سقوط حد کا فتویٰ دیتے تھے۔ ان سب امور کی تفصیل ''قول جازم'' میں مشرح ہے۔

اس امر کی تمہید کے بعد معلوم کرنا چاہیے کہ شبہہ کی تین قسمیں ہیں:

ایک شبہہ فی المحل: وہ یہ ہے کہ ایسی عورت سے بغیر نکاح صحبت کرے جس کی حرمت میں شبہہ ہو، اگر چہ وہ اشتباہ ضعیف ہو جیسے اپنے پسر کی لونڈی سے صحبت کرنا، اور وہ اس وجہ سے محل اشتباہ ہے کہ حدیث میں وارد ہے کہ نبی ﷺ نے ایک صحابی سے فرمایا: ''أَنْتَ وَ مَالُکَ لِأَبِیْکَ'' یعنی تم اور تمھارا سب مال تمھارے باپ کا ہے۔ اس کو ''بزار، طبرانی، ابن عدی اور ابن ماجہ'' وغیرہ نے روایت کیا۔ اس روایت سے یہ اشتباہ ہوگیا کہ وہ لونڈی جو پسر کی مملوکہ ہے، پدر کی مملوکہ ہے، اسی شبہہ کے سبب ایسی صورت میں حد ساقط ہوگئی۔

دوسرے شبہہ فی الفعل: وہ یہ کہ نفس صحبت میں زانی کو حلت کا شبہہ ہو جائے، اور کسی وجہ سے وہ اس صحبت کو حلال سمجھنے لگے، گو محل وطی یعنی عورت کی حلت پر کوئی دلیل مورث شبہہ نہ ہو، جیسے اپنے باپ کی لونڈی سے صحبت کرنا کہ ایسی لونڈی کی حلت میں کوئی دلیل شرعی نہیں آئی ہے، جس سے اشتباہ حلت ہو، مگر کمال انبساط وارتباط کے سبب اس بات کا شبہہ ہوسکتا ہے کہ باپ کی لونڈی سے صحبت کرنے میں کچھ حرج نہیں، جیسے اس کا کھانا کھانے میں کچھ حرج نہیں۔

تیسرے شبہہ بالعقد: وہ یہ کہ عقد نکاح کے سبب اشتباہ واقع ہوگیا، جیسے کسی مجوسیہ سے نکاح کر کے یا کسی کی بیوی سے نکاح کر کے صحبت کی، بایں خیال کہ نکاح سے منکوحہ سے صحبت حلال ہے۔

ان سب شبہات میں روایات مرفوعہ وموقوفہ سابقہ کی اقتضا کے سبب حنفیہ نے سقوط حد کا حکم دیا ہے، اور ان سب

(۱)- سنن ابن ماجة، أبواب الحدود، باب: الستر على المؤمن و دفع الحدود بالشبهات، جلد۲، ص: ۱۸۳.

(۲)- جامع ترمذی، أبوا ب الحدود، باب: ماجاء في درء الحدود، جلد: ۱، ص: ۱۷۱. مجلس برکات۔

صورتوں کو اپنی تصانیف میں بہ تفصیل ذکر کیا ہے، پس نکاح محارم کی صورت میں شبہہ بالعقد کی وجہ سے سقوط حد کا حکم دیا گیا؛ کیوں کہ جب اس نے اپنی محرم کے ساتھ نکاح کر لیا اور صحبت کرنے لگا، تو اس کی یہ صحبت اس کے نکاح پر مبنی ہوئی، اور نکاح نے حلت صحبت کا اشتباہ، گو اشتباہ خفیف ہو، پیدا کر دیا؛ اسی وجہ سے اگر اپنے محارم سے بلا نکاح صحبت کرے تو اس میں بالاتفاق حد واجب ہے۔ اس مقام پر اشتباہ کا منشا نفس عقد ہے، خواہ اسے معلوم ہو کہ یہ مجھ پر حرام ہے، اور میری ماں، بہن ہے، یا نہ سمجھے۔ تو جب اس نے عقد کے بعد صحبت کی تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس نے اپنے منکوحہ سے صحبت کی۔ اور منکوحہ سے صحبت حلال ہے۔ تو اسی قدر اشتباہ گو اشتباہ ضعیف ہو دفع حد کے واسطے کافی ووافی ہے۔

قولہ: دوم: اپنی ماں بہن کے ساتھ نکاح کرنے والے پر حد واجب نہ ہونے کا قائل ہونا معاذ اللہ پیغمبر کے حق میں یہ اعتقاد کرنا ہے کہ انھوں نے اس مسئلے کو نہیں سمجھا تھا، اگر سمجھتے تو محلِ شبہہ ہونے کے سبب اس کو قتل کا حکم کیوں دیتے؟ ص: ۷۵

اقول: یہ آپ کی نافہمی ہے۔ پیغمبر نے یہ کب فرمایا: کہ یہ میرا حکم بہ طور حدِ مقرر، مقدر ہے۔ اور اہل علم اس امر سے واقف ہیں کہ شبہہ کے سبب حد ساقط ہوتی ہے، نہ کہ تعزیر کے سبب۔ بلکہ وہ مواقع شبہات میں بھی واجب ہوتی ہے ''نصاب الاحتساب'' میں ہے: " اَلْحَدُّ یَنْدَرِئُ بِالشُّبُھَاتِ، وَ التَّعْزِیْرُ یَجِبُ مَعَ الشُّبُھَۃِ." انتھیٰ.

تو آپ کا حکمِ قتل جو تعزیراً وسیاسۃً تھا، سقوطِ حد کے مخالف کیوں کر ہوا؟ اور شبہہ، حکمِ قتل کے منافی کس طرح ٹھہرا؟ ایسی نافہمی اور پھر ایسی جرأتِ اعتراض پر سخت تعجب ہے۔

؎ بازآتا ہی نہیں وہ کج روی سے کج نہاد بات سیدھی کا بھی الٹا ہی وہ دیتا ہے جواب

قولہ: غرض حنفیہ نہ تو قرآن کی مخالفت سے ڈرتے ہیں، اور نہ حدیث کی مخالفت سے؛ کیوں کہ اگر قرآن وحدیث کی مخالفت کا ڈر ہوتا تو قرآن کے مخالف یہ اعتقاد نہ رکھتے کہ ''ایمان نہ کم ہوتا ہے نہ زائد'' اسی طرح اگر حدیثوں کو مانتے تو سیکڑوں حدیثوں کا کبھی انکار نہ کرتے۔ ص: ۷۵

اقول: ؎ سخت باتوں کا ترے کیا دیں جواب بحث ہوتی دو بہ دو اچھی نہیں

اس افترا اور طعن کا بدلہ تو آپ کو قیامت میں ملے گا۔ ہم اسی قدر پر اکتفا کرتے ہیں کہ حنفیہ قرآن وحدیث کے حد درجہ متبع ہیں۔ ہاں! جو لوگ زکاۃ تجارت واجب نہیں سمجھتے ان کی البتہ یہ صفت ہے کہ نہ قرآن کو مانیں، نہ حدیث کو، بلکہ ان کا اپنی رائے پر مدار ہے۔

ایمان کے کم وبیش ہونے کی تحقیق

قوله: ایک مسئلہ امام اعظم کا قرآن وحدیث کے مخالف یہ ہے ''فقہ اکبر، وشرح عقائد نسفی'' میں لکھا ہے: ''اَلْإِیْمَانُ هُوَ الْإِقْرَارُ وَ التَّصْدِیْقُ، وَ إِیْمَانُ أَهْلِ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ لَا یَزِیْدُ وَ لَا یَنْقُصُ.'' اس مسئلے میں امام اعظم نے کلام اللہ کی کئی صریح آیتوں نیز حدیثوں کا خلاف کیا ہے؛ اس لیے کہ ایمان بڑھتا بھی ہے، اور کم بھی ہوتا ہے؛ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿وَ إِذَا تُلِیَتْ عَلَیْهِمْ اٰیٰتُهٗ زَادَتْهُمْ إِیْمٰنًا﴾.(۱) الخ۔ص:۶۴

اقول: اس مقام میں ص:۶۴ تا ص:۷۰ جو اس امر کو طول دیا ہے، اور اپنے زعم میں مذہب امام کو آیاتِ قرآنیہ و احادیثِ کریمہ کے مخالف قرار دے کر امام کے مذہب کو مطعون کیا ہے، وہ سب امام اعظم کے مقصد کو نہ سمجھنے اور غلط فہمی پر مبنی ہے۔ اگر مذہب امام کو بہ غور سمجھتے تو کبھی طعن نہ کرتے۔

؎ اگر ہوتا زمانے میں حصول علم بے محنت تو بس ساری کتابیں ایک جاہل دھو کے پی جاتا

اس کی تفصیل چند مقدمات کی تمہید پر موقوف ہے:

مقدمۂ اولیٰ: لغت میں ایمان کا معنیٰ ''گرویدن و باور کردن'' یعنی کسی چیز کا حق سمجھ لینا، اور اس کو مان لینا اور یقین کر لینا ہے۔ اور معنیٰ شرع میں اختلاف واقع ہوا ہے، جیسا کہ محقق تفتازانی ''شرح مقاصد'' میں لکھتے ہیں:

''أَمَّا فِی الشَّرْعِ فَاخْتَلَفَتِ الْآرَاءُ فِیْ تَحْقِیْقِ الْإِیْمَانِ، وَ فِیْ کَوْنِهٖ إِسْماً لِفِعْلِ الْقَلْبِ فَقَطْ، أَوْ لِفِعْلِ اللِّسَانِ فَقَطْ، أَوْ لِفِعْلِهِمَا جَمِیْعاً وَحْدَهُمَا، أَوْ مَعَ سَائِرِ الْجَوَارِحِ، فَهٰذِهٖ طُرُقٌ أَرْبَعَةٌ: فَعَلَی الْأَوَّلِ قَدْ یُجْعَلُ اسْماً لِلتَّصْدِیْقِ، أَعْنِی تَصْدِیْقَ النَّبِیِّ عَلَیْهِ السَّلَامُ فِیْمَا عُلِمَ مَجِیْئُهٗ بِالضَّرُوْرَةِ، وَ فِیْمَا اشْتَهَرَ کَوْنُهٗ مِنَ الدِّیْنِ بِحَیْثُ یَعْلَمُهُ الْعَامَّةُ مِنْ غَیْرِ افْتِقَارٍ إِلیٰ نَظْرٍ وَّ اسْتِدْلَالٍ، کَوَحْدَةِ الصَّانِعِ، وَ وُجُوْبِ الصَّلٰوةِ وَ حُرْمَةِ الْخَمْرِ وَ نَحْوِ ذٰلِکَ، وَ هٰذَا هُوَ الْمَشْهُوْرُ، وَ عَلَیْهِ الْجُمْهُوْرُ. وَ قَدْ یُجْعَلُ اسْماً لِلْمَعْرِفَةِ، أَیْ مَعْرِفَةِ مَا ذَکَرْنَا. وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یَّکَادُ یَقُوْلُ: إِنَّهٗ اسْمٌ لِمَعْنیً آخَرَ غَیْرِ الْمَعْرِفَةِ وَ التَّصْدِیْقِ، وَ هُوَ التَّسْلِیْمُ إِلَّا أَنَّهٗ یَئُوْلُ بِالْآخِرَةِ إِلَی التَّصْدِیْقِ، عَلیٰ مَا یَرَاهُ أَهْلُ التَّحْقِیْقِ''.

(۱)- قرآن مجید، پارہ:۹، سورۃ الانفال، آیت:۲۔ ترجمہ: اور جب ان پر اس کی آیتیں پڑھی جائیں، ان کا ایمان ترقی پائے۔

''ایمان شرعی میں امت محمدیہ کی آرا مختلف ہیں کہ وہ صرف کسی فعل قلبی کا نام ہے یا صرف فعل لسانی کا، یا فعل قلبی ولسانی کے مجموعے کا، یا فعل قلبی ولسانی اورافعال جوارح (یعنی وہ اعمال جو دوسرے اعضا سے صادر ہوتے ہیں، جیسے نماز، روزہ وغیرہ ان) کے مجموعے کا، تو یہ کل چار صورتیں ہیں: **پہلی تقدیر** پر کہ ایمان صرف فعل قلبی کا نام ہے، اس میں **تین قول** ہیں: اول جو مشہور، اور جمہور کا مذہبِ محقق ہے وہ یہ کہ ایمان تصدیق کے مقابلے میں وضع کیا گیا ہے، یعنی رسول اللہ ﷺ کا ایسے امور میں کہ ان احکام کا پروردگار کے پاس سے آپ کا لانا بالضرور معلوم ہو، انھیں مان لینا اور یقین کر لینا، اور جن احکام کا دینِ محمدی سے ہونا مشہور ہے، حتیٰ کہ اسے عوام بھی جانتے ہوں، اور جو استدلال کے محتاج نہیں ہوتے، جیسے وحدانیت پروردگار وفرضیت نماز اور حرمت شراب وغیرہ۔ اور **دوسرا قول** یہ ہے کہ ایمان ان چیزوں کی معرفت یعنی پہچاننے اور سمجھنے کا نام ہے۔ یہ مذہب ''شیعہ'' اور ''جہم بن صفوان'' کا ہے۔ **تیسرا قول** یہ ہے کہ ایمان، تسلیم کا نام ہے۔ مگر یہ قول تحقیق نظر کے بعد قول اول کی طرف مائل ہے''۔

'' وَعَلَى الثَّانِي: وَ هُوَ أَنْ يُّجْعَلَ اسْماً لِفِعْلِ اللِّسَانِ، أَعْنِي الْإِقْرَارَ بِحَقِّيَّةِ مَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ قَدْ يُشْتَرَطُ فِيْهِ مَعْرِفَةُ الْقَلْبِ حَتّٰى لَا يَكُوْنَ الْإِقْرَارُ بِدُوْنِهَا إِيْمَاناً، وَ إِلَيْهِ ذَهَبَ الرِّقَاشِي. وَقَدْ يُشْتَرَطُ التَّصْدِيْقُ وَ إِلَيْهِ ذَهَبَ الْقَطَّانُ. وَ قَدْ لَا يُشْتَرَطُ شَيٌّ مِنْهُمَا وَ إِلَيْهِ ذَهَبَ الْكَرَّامِيَّةُ حَتّٰى أَنَّ مَنْ أَسَرَّ الْكُفْرَ وَ أَظْهَرَ الْإِيْمَانَ يَكُوْنُ مُؤْمِناً، إِلَّا أَنَّهُ يَسْتَحِقُّ الْخُلُوْدَ فِي النَّارِ''

''**دوسری تقدیر** پر کہ ایمان صرف فعل زبانی کا نام ہو یعنی احکام نبویہ ﷺ کی حقانیت کا اقرار کرنا۔ بعض کے نزدیک معرفت قلبی شرط ہے کہ اس کے بغیر اقرار، ایمان نہیں ہوسکتا۔ یہ رقاشی کا مذہب ہے۔ اور قطان کے نزدیک تصدیق شرط ہے۔ اور کرامیہ کے نزدیک کچھ بھی شرط نہیں، یہاں تک کہ جو شخص مطلقاً تصدیق نہ کرے، اور اس کے دل میں تکذیب وکفر ہو، مگر زبان سے اقرار کرتا ہو وہ بھی مومن ہے۔ مگر اس قدر ایمان کرامیہ کے نزدیک بھی باعث نجات نہیں''۔

حاصل یہ کہ ان تینوں فرقوں کے نزدیک محض اقرار باعث نجات نہیں، اور تصدیق ومعرفت کے بغیر نجات نہیں۔

'' وَ عَلَى الثَّالِثِ: وَ هُوَ أَنْ يَّكُوْنَ اسْماً لِفِعْلِ الْقَلْبِ وَ اللِّسَانِ فَهُوَ اسْمٌ لِلتَّصْدِيْقِ الْمَذْكُوْرِ مَعَ الْإِقْرَارِ، وَعَلَيْهِ كَثِيْرٌ مِنَ الْمُحَقِّقِيْنَ، وَ هُوَ الْمَحْكِي عَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ''

''اور **تیسری تقدیر** پر کہ ایمان، فعل لسانی وقلبی کے مجموعے کا نام ہو، تو ایمان تصدیق قلبی واقرار لسانی سے عبارت ہوا، اور بہت سے محققین کا یہی مذہب ہے، اور امام اعظم سے یہی منقول ہے''۔

لہٰذا جو شخص دل سے تصدیق کرے، اور زبان سے کبھی اقرار نہ کرے وہ کافر ہے۔ اور مذہب اول والوں کے نزدیک وہ عنداللہ مومن ہے؛ اس لیے کہ ان کے نزدیک ایمان شرعی صرف تصدیق قلبی کا نام ہے۔ اور ''اقرار لسانی'' صرف دنیاوی احکام

کے نفاذ کے واسطے ضروری ہے۔

”وَ أَمَّا عَلَى الرَّابِعِ عَلٰى مَا يُقَالُ: إِنَّهُ إِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ، وَتَصْدِيْقٌ بِالْجِنَانِ وَعَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ؛ فَقَدْ يُجْعَلُ تَارِكُ الْعَمَلِ خَارِجاً عَنِ الْإِيْمَانِ دَاخِلاً فِي الْكُفْرِ، وَ إِلَيْهِ ذَهَبَ الْخَوَارِجُ. أَوْ غَيْرَ دَاخِلٍ فِيْهِ وَ هُوَ الْقَوْلُ بِالْمَنْزِلَةِ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ، وَ إِلَيْهِ ذَهَبَ الْمُعْتَزِلَةُ. وَ قَدْ لا يُجْعَلُ تَارِكُ الْعَمَلِ خَارِجاً عَنِ الْإِيْمَانِ بَلْ يُقْطَعُ بِدُخُوْلِ الْجَنَّةِ، وَعَدَمِ خُلُوْدِهِ فِي النَّارِ، وَ هُوَ مَذْهَبُ أَكْثَرِ السَّلَفِ وَ جَمِيْعِ أَئِمَّةِ الْحَدِيْثِ، وَ كَثِيْرٍ مِّنَ الْمُتَكَلِّمِيْنَ، وَالْمَحْكِيُّ عَنْ مَالِكٍ وَ الشَّافِعِيِّ وَ الْأَوْزَاعِيِّ“. انتھیٰ۔

”**چوتھی تقدیر پر** ایمان تین چیزوں کے مجموعے کا نام ہے: (۱) دل سے یقین کرنا۔ (۲) زبان سے اقرار کرنا۔ (۳) اور ہاتھ وغیرہ اعضا سے نیک کام کرنا۔ اس تقدیر پر **تین مذہب** ہیں: **ایک یہ** کہ جو شخص نیک عمل نہ کرے، اور عمل بد میں مبتلا ہو، وہ کافر ہے۔ یہ خوارج کا مذہب ہے۔ **دوسرے یہ** کہ وہ شخص نہ مومن ہے نہ کافر۔ یہ معتزلہ کا مذہب ہے، جو ایمان وکفر کے درمیان واسطے کے قائل ہیں۔ **تیسرے یہ** کہ وہ شخص اصل ایمان سے خارج نہیں ہے، اور نہ ہمیشہ ہمیش جہنم کا مستحق ہے، بلکہ ایمانِ کامل سے خارج، اور فسق سے ملقب ہے۔ یہ مذہب جملہ محدثین اور اکثر سلف صالحین کا ہے۔ اور امام مالک، شافعی اور اوزاعی وغیرہ سے یہی منقول ہے“۔

اور محقق جلال الدین دوانی ”شرح عقائد عضدیہ“ میں لکھتے ہیں:

”هٰهُنَا أَرْبَعُ احْتِمَالاتٍ: اَلْأَوَّلُ: أَنْ يُّجْعَلَ الْأَعْمَالُ جُزْءاً مِنْ حَقِيْقَةِ الْإِيْمَانِ حَتّٰى يَلْزَمَ مِنْ عَدَمِهَا عَدَمُهُ، وَ هُوَ مَذْهَبُ الْمُعْتَزِلَةِ. وَالثَّانِي: أَنْ تَكُوْنَ أَجْزَاءً عُرْفِيَةً لِلْإِيْمَانِ وَ لا يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِهَا عَدَمُهُ، كَمَا يُعَدُّ فِي الْعُرْفِ الشَّعْرُ وَالظُّفْرُ وَالْيَدُ وَالرِّجْلُ جُزْءاً لِّزَيْدٍ مَثَلاً، وَ مَعْ ذٰلِكَ لا يُقَالُ بِانْعِدَامِ زَيْدٍ انْعِدَامُ هٰذِهِ الْأُمُوْرُ، وَ كَالْأَغْصَانِ وَ الْأَوْرَاقِ لِلشَّجَرِ تُعَدُّ جُزْءاً مِنْهَا، وَ لا يُقَال بِانْعِدَامِهِ انْعِدَامُهَا، وَهٰذَا هُوَ مَذْهَبُ السَّلَفِ، كَمَا وَرَدَ فِي الْحَدِيْثِ الصَّحِيْحِ: الْإِيْمَانُ بِضْعٌ وَّ سَبْعُوْنَ شُعْبَةً، أَعْلاهَا: قَوْلُ لا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ، وَ أَدْنَاهَا: إِمَاطَةُ الْأَذٰىٔ عَنِ الطَّرِيْقِ، فَكَانَ لَفْظُ الْإِيْمَانِ عِنْدَهُمْ مَوْضُوْعاً لِلْقَدْرِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ التَّصْدِيْقِ وَ بَيْنَ الْأَعْمَالِ؛ فَيَكُوْنُ إِطْلاقُهُ عَلَى التَّصْدِيْقِ فَقَطْ، وَ عَلٰى مَجْمُوْعِ التَّصْدِيْقِ وَ الْأَعْمَالِ حَقِيْقَةً، فَالتَّصْدِيْقُ بِمَنْزِلَةِ أَصْلِ الشَّجَرَةِ، وَ الْأَعْمَالُ بِمَنْزِلَةِ فُرُوْعِهَا وَ أَغْصَانِهَا، فَمَا دَامَ الْأَصْلُ بَاقِياً يَّكُوْنُ الْإِيْمَانُ بَاقِياً وَ إِن انْعَدَمَ شُعَبُهَا. اَلثَّالِثُ: أَنْ يُّجْعَلَ الْأَعْمَالُ آثَاراً خَارِجَةً عَنِ الْإِيْمَانِ مُشَبَّهَةً بِهٖ، وَ أُطْلِقَ عَلَيْهَا الْإِيْمَانُ مَجَازاً. اَلرَّابِعُ: أَنْ يَّكُوْنَ الْأَعْمَالُ خَارِجَةً عَنْهُ بِالْكُلِّيَةِ“. انتھیٰ۔

اس کا **حاصل** یہ ہے کہ اس مقام پر چار احتمالات ہیں: **ایک** یہ کہ اعمال جزوِحقیقت و ماہیتِ ایمان ہوں کہ اگر اعمال معدوم ہوں تو ایمان بھی معدوم ہو جائے، جیسے اجزاے حقیقیہ میں ہوتا ہے کہ جز کے عدم سے کل کا عدم لازم آتا ہے، اور یہی مذہب معتزلہ کا ہے۔ دوسرے یہ کہ اجزاے عرفیہ ہوں اور ان کے عدم سے ذاتِ ایمان کا عدم لازم نہ آئے، بلکہ اس کے کمال میں کمی آجائے، جیسے ناخن، بال اور ہاتھ، پیر انسان کے جز ہیں۔ اور درخت کی شاخیں اجزاے درخت ہیں لیکن ان کے فنا ہونے سے انسان اور درخت کا فنا ہونا لازم نہیں آتا۔ سلفِ صالحین اور محدثین کا یہی مذہب ہے، جیسا کہ حدیث میں وارد ہے کہ ایمان کی ستر سے زیادہ شاخیں ہیں، ان میں سب سے اعلیٰ کلمۂ توحید کا ادا کرنا، اور ادنیٰ راستہ سے ایذا دینے والی چیز کو دور کرنا، اس خیال سے کہ مسلمانوں کو ایذا نہ پہونچے۔ اور حدیث میں بھی وارد ہے: ''اَلْحِیَاءُ شُعْبَةٌ مِّنَ الْإِیْمَانِ''. (۱) یعنی حیا ایمان کی ایک شاخ ہے۔ ان لوگوں کے نزدیک ایمان نفسِ تصدیق اور اعمال کے درمیان بہ طور امر مشترک موضوع ہے؛ لہٰذا ایمان کا اطلاق نفسِ تصدیقِ قلبی اور اعمال دونوں پر بہ طور حقیقت ہے، نہ بہ طور مجاز۔ اور ایمان بہ منزلۂ درخت ہے، اور اعمال اس کی شاخوں کے مرتبے میں ہیں۔ ان کے فنا ہونے سے کمالِ ایمان میں کمی ہوگی، نہ اصل ایمان میں، جو عذاب دائمی سے نجات دیتا ہے۔ **تیسرے** یہ اعمال جزوِ ایمان نہیں ہیں مگر اس کے مشابہ ہیں، اور ایمان کا اطلاق ان پر مجازاً ہوتا ہے۔ **چوتھے** یہ کہ اعمال بالکلیہ ایمان سے خارج ہوں۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ بابِ ایمان میں اہل سنت کے **تین قول** ہیں:

ایک یہ کہ ایمان نفسِ تصدیقِ قلبی کا نام ہے، جیسا کہ جمہور کے مابین مشہور ہے۔

دوسرے یہ کہ ایمان تصدیق و اقرار کے مجموعے کا نام ہے۔

تیسرے یہ کہ ایمان تصدیق و اقرار اور عمل کے مجموعے کا نام ہے، مگر عمل جزوِ عرفی ہے نہ حقیقی۔ یا یوں کہیے کہ کمالِ ایمان کا جز ہے نہ کہ اصل ایمان کا۔ اور سلف میں صحابہ و تابعین وغیرہ سے منقول ہے: ''اَلْإِیْمَانُ قَوْلٌ وَّ تَصْدِیْقٌ وَ عَمَلٌ'' اس سے یہی مراد ہے، جیسا کہ نووی کی ''شرح صحیح مسلم'' میں تحریر ہے:

''اَلتَّصْدِیْقُ یَکْمُلُ بِالطَّاعَاتِ کُلِّهَا؛ فَمَا ازْدَادَ الْمُؤْمِنُ مِنْ أَعْمَالِ الْبِرِّ کَانَ إِیْمَانُهُ أَکْمَلَ، وَ بِهٰذِهِ الْجُمْلَةِ یَزِیْدُ الْإِیْمَانُ، وَبِنُقْصَانِهَا یَنْقُصُ؛ فَمَتیٰ نَقَصَتْ أَعْمَالُ الْبِرِّ نَقَصَ کَمَالُ الْإِیْمَانِ، وَ مَتیٰ زَادَتْ زَادَ الْإِیْمَانُ کَمَالاً''. انتهیٰ. (۲)

(۱)- صحیح بخاری، کتاب الایمان، باب: الحیاء من الایمان، جلد: ۱، ص: ۸، مجلس برکات.

(۲)- المنهاج فی شرح مسلم بن الحجاج، کتاب الایمان، جلد: ۱، ص: ۴۵، مجلس برکات

''یعنی تصدیق جو اصل ایمان اور عذاب دائمی سے نجات کا سبب ہے بہ اقتضاے حدیث: ''مَنْ قَالَ لاإِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ'' عبادات سے کامل ہوتی ہے، تو جس قدر مومن طاعات زیادہ کرے گا اس کا ایمان کامل ہوگا، اور جب طاعات میں نقصان ہوگا، کمال ایمان میں نقصان ہوگا۔ اسی طرح دیگر کتب حدیث میں بھی مفصلاً مذکور ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ محدثین اور جمہور حنفیہ وغیرہ (جو جزئیتِ اعمال کے منکر ہیں) کے درمیان نزاع لفظی ہے؛ کیوں کہ محدثین بھی اس شخص کو جو اعمال صالحہ سے خالی ہو، اور مبتلاے کبائر ہو عذابِ ابدی کا مستحق نہیں کہتے ہیں، جیسے معتزلہ وخوارج وغیرہ اس کے قائل ہیں بلکہ اصلِ ایمان اگر چہ ذرہ کے برابر ہو نجات کے لیے کافی ہے۔ اور عملِ صالح صرف ایمان کا جزوِ عرفی ہے، یا یوں کہا جائے کہ کمالِ ایمان کا جز ہے۔ اور حنفیہ وغیرہ کے نزدیک بھی اصل تصدیق باعثِ نجات ہے۔ البتہ فرق صرف اس قدر ہے کہ حنفیہ وغیرہ اعمال پر ایمان کا اطلاق، جو جا بہ جا قرآن وحدیث میں وارد ہوا ہے اسے مجاز کہتے ہیں، اور محدثین اسے بہ طور حقیقت سمجھتے ہیں۔

مقدمۂ ثانیہ: جن لوگوں کے نزدیک اعمال، ایمان کے اجزاے حقیقیہ ہیں (جیسے معتزلہ وخوارج) ان کے نزدیک ایمان کی زیادتی ونقصان اعمال کے زیادتی ونقصان سے ہوتی ہے؛ کیوں کہ جز کے نقصان سے کل کا نقصان ضروری ہے۔ اور جز کی زیادتی سے کل کی زیادتی بھی بدیہی ہے۔ اور جن کے نزدیک اعمال ایمان کے اجزاے عرفیہ ہیں، ان کے نزدیک اصلِ ایمان میں زیادتی وکمی نہیں ہوتی بلکہ یہ صفت ایمانِ کامل میں ہوتی ہے، اور اعمال کے تفاوت سے کمالِ ایمان میں کمی ہوگی، اصل ایمان میں کچھ نقصان نہ ہوگا۔ اور جن کے نزدیک ایمان نفسِ تصدیق کا نام ہے، یا تصدیق مع الاقرار کا نام ہے، ان کے نزدیک اصلِ ایمان میں زیادتی ونقصان نہیں ہے، جیسا کہ امام اعظم نے ''فقہِ اکبر'' میں تحریر فرمایا:

''اَلْإِيْمَانُ هُوَ الْإِقْرَارُ وَ التَّصْدِيْقُ. وَ إِيْمَانُ أَهْلِ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ لا يَزِيْدُ وَلا يَنْقُصُ''.

مقدمۂ ثالثہ: اعمال کے زیادت ونقصان کے سبب ایمان کی زیادتی ونقصان کے باب میں نزاع لفظی ہے جو تفسیر ایمان کے اختلاف پر مبنی ہے۔ نووی ''شرح صحیح مسلم'' میں ابوعبداللہ محمد بن اسمٰعیل اصفہانی، شافعی شارح صحیح مسلم سے نقل کرتے ہیں:

''اَلْإِيْمَانُ فِي اللُّغَةِ هُوَ التَّصْدِيْقُ، فَإِن عُنِيَ بِهٖ ذٰلِكَ فَلا يَزِيْدُ وَ لا يَنْقُصُ؛ لِأَنَّ التَّصْدِيْقَ لَيْسَ شَيْئاً مُتَجَزِّئاً حَتّٰى يُتَصَوَّرَ كَمَالُهُ مَرَّةً وَ نُقْصَانُهُ أُخْرىٰ. وَالْإِيْمَانُ فِيْ لِسَانِ الشَّرْعِ: هُوَا لتَّصْدِيْقُ بِالْقَلْبِ، وَ الْعَمَلُ بِالْأَرْكَانِ، وَ إِذَا فُسِّرَ بِهٰذَا تَطَرَّقَ إِلَيْهِ الزِّيَادَةُ وَالنُّقْصَانُ. وَهُوَ مَذْهَبُ أَهْلِ السُّنَّةِ''. انتهى.(۱)

اس کا **حاصل** یہ ہے کہ ایمان لغت میں تصدیق سے عبارت ہے، تو اگر یہ معنی مراد لیے جائیں تو اس میں کمی بیشی نہیں

(۱)- المنهاج فی شرح صحیح مسلم بن الحجاج، کتاب الایمان، جلد: ۱، ص: ۲۵، مجلس برکات.

ہوتی ہے؛ کیوں کہ نفس تصدیق کوئی قابلِ تجزی چیز نہیں کہ اس میں کمال ونقصان ہو۔اور عرفِ شرع میں ایمان تصدیق اور اعمال کا نام ہے،تو اگر یہ تفسیر اختیار کی جائے تو اس میں زیادتی ونقصان ہوگا۔

اور''شرح مقاصد''میں ہے:

''ظَاهِرُ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَهُوَ مَذْهَبُ الْأَشَاعِرَةِ وَ الْمُعْتَزِلَةِ، وَ الْمَحْكِيِّ عَنِ الشَّافِعِيِّ وَ كَثِيرٍ مِّنَ الْعُلَمَاءِ: أَنَّ الْإِيْمَانَ يَزِيْدُ وَ يَنْقُصُ. وَ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَ أَصْحَابِهِ وَ كَثِيْرٍ مِّنَ الْعَلَمَاءِ -وَ هُوَ اخْتِيَارُ إِمَامِ الْحَرَمَيْنِ- أَنَّهُ لَا يَزِيْدُ وَ لَا يَنْقُصُ؛ لِأَنَّهُ اسْمٌ لِلتَّصْدِيْقِ الْبَالِغِ حَدَّ الْجَزْمِ وَالْإِذْعَانِ، وَ لَا يُتَصَوَّرُ فِيْهِ الزِّيَادَةُ وَ النُّقْصَانُ، وَ الْمُصَدِّقُ إِذَا ضَمَّ إِلَيْهِ الطَّاعَاتِ، أَوِ ارْتَكَبَ الْمَعَاصِيَّ فَتَصْدِيْقُهُ بِحَالِهِ لَمْ يَتَغَيَّرْ أَصْلاً، وَ إِنَّمَا يَتَفَاوَتُ إِذَا كَانَ اسْماً لِلطَّاعَاتِ الْمُتَفَاوِتَةِ قِلَّةً وَ كَثْرَةً؛ وَلِهٰذَاقَالَ الْإِمَامُ الرَّازِي وَغَيْرُهُ: أَنَّ هٰذَا الْخِلَافَ فَرْعُ تَفْسِيْرِ الْإِيْمَانِ، فَإِنْ قُلْنَا: هُوَ التَّصْدِيْقُ فَلَا تَفَاوُتَ، وَ إِنْ قُلْنَا: هُوَ الْأَعْمَالُ؛فَيَتَفَاوَتُ''.

''ظاہر قرآن وحدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایمان زائد وناقص ہوتا ہے۔اشاعرہ اور معتزلہ کا یہی مذہب ہے۔اور امام شافعی وغیرہ بہت سے علما سے یہی منقول ہے۔اور امام ابوحنیفہ،ان کے اصحاب اور اکثر علما کے نزدیک-اور وہی امام الحرمین کا مختار ہے- یہ ہے کہ یقیناً ایمان نہ زائد ہوتا ہے، نہ ناقص؛ کیوں کہ ایمان تصدیق کامل کا نام ہے، جو یقین کے درجے تک پہونچ جائے۔اور اس میں زیادتی ونقصان متصور نہیں ہے۔اور تصدیق کرنے والا جب اپنی طرف سے طاعات کو ملا دے، یا معاصی کا مرتکب ہو، ہر حال میں اس کی تصدیق باقی ہے، اس میں ہرگز تغیر نہیں آتا، البتہ ایمان جب کہ طاعات متفاوتہ، یعنی اعمال کا نام ہو تو اس میں کمی بیشی ہوگی۔اسی لیے امام فخر الدین رازی وغیرہ نے کہا کہ: یہ اختلاف تفسیر ایمان کی فرع ہے،تو اگر ہم کہیں کہ: وہ تصدیق ہے تو فرق نہیں، اور اگر کہیں کہ وہ اعمال ہیں،تو تفاوت ہے''۔انتہیٰ۔

مقدمۂ رابعہ: زیادتی ونقصانِ ایمان دو طور پر ممکن ہے:

ایک اعمال کے زیادت ونقصان کے سبب۔یہ زیادتی نفسِ ایمان میں ہوگی (جیسا کہ ابھی محقق ہو چکا) ان لوگوں کی رائے پر ہے، جو اعمال کو ایمان کے اجزاے حقیقیہ کہتے ہیں، اور اعمال قبیحہ وگناہ کبیرہ کے مرتکب کو دائرۂ ایمان سے خارج اور عذابِ ابدی کا مستحق سمجھتے ہیں، جیسے معتزلہ وخوارج۔اور محدثین کی رائے پر ایمانِ کامل میں زیادتی ہوگی کہ ان کے نزدیک اعمال، کمالِ ایمان کے اجزا ہیں۔اور نفسِ ایمان بہ معنی تصدیق، یا تصدیق مع الاقرار میں نہ ہوگی۔اور ظاہر ہے کہ جو شخص عابد و زاہد ہو، اور جو شخص فاسق وفاجر ہو مگر صحیح العقیدہ ہو یہ دونوں نفسِ تصدیق میں برابر ہیں۔نہ اعمالِ صالحہ سے نفسِ تصدیق واقرار

میں کچھ زیادتی ہوتی ہے، اور نہ اعمالِ قبیحہ سے فساق کی تصدیق واقرار میں کمی ہوتی ہے۔

دوسرے زیادت ونقصانِ ذاتی، اس طور پر کہ نفسِ تصدیقِ قلبی اعمالِ صالحہ وخبیثہ کا اعتبار کیے بغیر متفاوت ہوجائے۔ اس میں اختلاف واقع ہے۔ بعض کے نزدیک نفسِ تصدیق متفاوت نہیں ہوتی ہے، جیسا کہ عبارت نووی وشرح مقاصد سے واضح ہوچکا۔ اور امر محقق یہ ہے کہ تصدیق میں مراتبِ یقین کے اعتبار سے تفاوت ہوتا ہے، مگر وہ سب مراتب نفس تصدیق میں برابر ہیں؛ کیوں کہ اگر ذات تصدیق میں نقصان ہوگا، یقین میں خلل ہوگا، اور کفر کا ثبوت لازم ہوگا۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ تمام انسان نفسِ آدمیت میں برابر ہیں، کسی کی انسانیت دوسرے کی انسانیت سے ناقص یا زائد نہیں ہے، مگر مراتبِ زائدہ علم وجہل، قوت وضعف، عبادت ومعصیت، ہدایت وضلالت وغیرہ میں زیادت ونقصان کا فرق ہے۔ ایسے ہی جتنی چیزیں سیاہ ہیں سب ذاتِ سیاہی میں برابر ہیں، ان میں زیادتی ونقصان نہیں۔ ہاں! ان کے مراتب متفاوت ہیں۔ ''شرح عقائد نسفیہ'' میں ہے:

''قَالَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ: لا نُسَلِّمُ أَنَّ حَقِيْقَةَ التَّصْدِيْقِ لا تَقْبَلُ الزِّيَادَةَ وَ النُّقْصَانَ بَلْ يَتفَاوَتُ قُوَّةً وَّ ضُعْفاً'' ،انتهىٰ.(۱)

''بعض محققین نے کہا کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ حقیقتِ تصدیق زیادت ونقصان کو قبول نہیں کرتی بلکہ قوت وضعف کے اعتبار سے وہ بھی متفاوت ہوتی ہے'' (کیوں کہ ظاہر ہے کہ حضرات انبیاے کرام علیہم السلام کا یقین وتصدیق، عوام کے یقین و تصدیق کے بہ نسبت اقوی ہے)۔

اور ملا علی قاری مکی کی ''شرح فقہ اکبر'' میں ہے:

''اَلتَّحْقِيْقُ: أَنَّ الْإِيْمَانَ – كَمَا قَالَ الْإِمَامُ الرَّازِيُّ – لَا يَقْبَلُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ مِنْ حَيْثِيَّةِ أَصْلِ التَّصْدِيْقِ لَا مِنْ جِهَةِ الْيَقِيْنِ؛ فَإِنَّ مَرَاتِبَ أَهْلِهَا مُخْتَلِفَةٌ فِيْ كَمَالِ الدِّيْنِ؛ فَإِنَّ مَرْتَبَةَ عَيْنِ الْيَقِيْنِ فَوْقَ مَرْتَبَةِ عِلْمِ الْيَقِيْنِ؛ وَلِذَا وَرَدَ : لَيْسَ الْخَبْرُ كَالْمُعَايَنَةِ''. انتهىٰ.

''تحقیق یہ کہ بقول امام رازی: ایمان اصل تصدیق کے اعتبار سے زیادت ونقصان کو قبول نہیں کرتا، نہ کہ یقین کے اعتبار سے؛ کیوں کہ اہل یقین کے مراتب کمال دین میں مختلف ہیں؛ اس لیے کہ عین الیقین کا مرتبہ علم الیقین سے بڑھ کر ہے؛ اسی لیے حدیث میں آیا ہے کہ: خبر مشاہدے کے مثل نہیں ہے؛ کیوں کہ مشاہدے سے مرتبۂ یقین کامل حاصل ہوتا ہے اور خبر سے ایسا نہیں ہوتا ہے''۔ انتہیٰ۔

مقدمۂ خامسہ: کمیت اور مساحت کے اعتبار سے زیادت ونقصان کا اصل معنی: بڑھنا، گھٹنا ہے، جیسا کہ چار چیزوں کے

(۱)– شرح عقائد نسفیه، مبحث: الایمان لا یزید و لا ینقص، ص: ۱۳۰، مجلس برکات.

بارے میں کہتے ہیں کہ دو چیزوں سے زائد ہیں، یعنی ان کی گنتی زائد ہے۔ یا چار گز زمین، دو گز زمین سے زائد ہے، یعنی اس کی مساحت زائد ہے۔ اور کبھی شدت وضعف کو بھی مجازاً زیادت ونقصان کہتے ہیں، جیسے شوخ سیاہی، پھیکی سیاہی سے، حالاں کہ حقیقت میں یہاں زیادتی وکمی نہیں ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ شوخ سیاہی، پھیکی سیاہی سے عدد یا مساحت میں زائد نہیں، البتہ اس سے قوی ہے۔ تو زیادت ونقصان کا اصل معنی نفسِ یقین میں نہیں، اور اس معنی کے اعتبار سے مراتبِ یقین میں فرق نہیں۔ البتہ ان میں قوت وضعف ہوتا ہے؛ لہٰذا تصدیق میں زیادتی ونقصان ثابت کرنا جیسا کہ محققین سے منقول ہے، یہ معنیٔ اصلی مشہور نہیں ہے، بلکہ یہ معنیٔ قوت وضعف ہے؛ اسی وجہ سے ''ابورد'' حاشیۂ ''شرح عقائد نسفیہ'' میں لکھتے ہیں:

''قَوْلُهُ: قُوَّةً وَّ ضُعْفاً. هٰذَا مُسَلَّمٌ لٰكِنْ لا طَائِلَ تَحْتَهُ؛ إِذِ النِّزَاعُ إِنَّمَا هُوَ فِيْ تَفَاوُتِ الْإِيْمَانِ بِحَسَبِ الْكَمِّيَةِ أَعْنِي الْقِلَّةَ وَالْكَثْرَةَ؛ فَإِنَّ الزِّيَادَةَ وَ النُّقْصَانَ أَكْثَرُ مَا يُسْتَعْمَلُ فِي الْأَعْدَادِ، وَ أَمَّا التَّفَاوُتُ فِي الْكَيْفِيَّةِ أَعْنِي الْقُوَّةَ وَالضُّعْفَ فَخَارِجٌ عَنْ مَحَلِّ النِّزَاعِ''. انتھیٰ.

''تصدیق کا قوی وضعیف ہونا مسلم ہے، لیکن اس کے کچھ فائدہ نہیں؛ کیوں کہ تفاوتِ ایمان میں نزاع، کمیت کے اعتبار سے ہے، اور تفاوتِ کیفیت جسے قوت وضعف کہتے ہیں، محل نزاع سے خارج ہے''۔

مقدمۂ سادسہ: امام اعظم نے ''فقہ اکبر'' میں فرمایا:

''إِيْمَانُ أَهْلِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا يَزِيْدُ وَ لَا يَنْقُصُ''. انتھیٰ.

''آسمان اور زمین والوں کا ایمان نہ زائد ہوتا ہے، نہ کم ہوتا ہے''۔

اور ''کتاب الوصیۃ'' میں فرمایا:

''اَلْإِيْمَانُ لَا يَزِيْدُ وَ لَا يَنْقُصُ؛ لِأَنَّهُ لَا يُتَصَوَّرُ نُقْصَانُهُ إِلَّا بِزِيَادَةِ الْكُفْرِ، وَ لا يُتَصَوَّرُ زِيَادَتُهُ إِلَّا بِنُقْصَانِ الْكُفْرِ، وَ كَيْفَ يَجُوْزُ أَنْ يَّكُوْنَ الشَّخْصُ الْوَاحِدُ فِيْ حَالَةٍ وَاحِدَةٍ مُؤْمِناً وَ كَافِراً''. انتھیٰ.

''ایمان نہ زائد ہوتا ہے نہ ناقص؛ اس لیے کہ کفر کی زیادتی کے بغیر ایمان میں نقصان نہیں ہوسکتا، اور نقصانِ کفر کے ساتھ اس کی زیادتی ممکن نہیں۔ اور ایک شخص کا ایک وقت میں ایمان وکفر سے متصف ہونا صحیح نہیں''۔

ان دونوں عبارتوں کے دو مطلب ہیں:

ایک یہ کہ ایمان میں اعمال کے سبب زیادت وکمی نہیں ہوتی ہے، جیسا کہ مؤلف ''عنایہ شرح ہدایہ'' اکمل الدین محمد بن محمود بابرتی نے ''کتاب الوصیۃ'' کی شرح میں اختیار کیا ہے۔ اور امام کی غرض ایمان کے زیادت ونقصان کا انکار صرف اعمال

کے زیادت ونقصان کے سبب ہے نہ کہ یقین میں قوت وضعف کا انکار ہے، اور نہ ہی ایمان کامل میں طاعات کے سبب تفاوت ہے۔ اور یہ امر صحیح ہے؛ کیوں کہ جب ایمان تصدیق یا تصدیق مع الاقرار کا نام ہوا، اور اعمال کے جز ہونے سے انکار ہوا تو بلا شبہہ اعمال کے سبب ایمان میں زیادت ونقصان نہ ہوگی، جیسا کہ سابقہ مقدمات میں اس کی تحقیق گذر چکی ہے۔

دوسرا مطلب جیسا کہ ملاعلی قاری نے ''شرح فقہ اکبر'' میں اختیار کیا ہے کہ نفس تصدیق میں کسی طرح سے تفاوت نہیں اگر چہ قوت وضعف میں اس کے مراتب متفاوت ہوں اور نفس ایمان جو باعث نجات ہے اس میں انبیا وملائکہ اور عام مومنین میں تفاوت نہیں، خواہ حق الیقین وعلم الیقین وغیرہ کمال وضعف میں مختلف ہوں۔ یہ بھی صحیح ہے؛ کیوں کہ پہلے مذکور ہو چکا کہ تمام اہلِ ایمان اصلِ ایمان میں برابر ہیں، اگر چہ کمالِ ایمان اور مراتبِ یقین میں متفاوت ہیں۔

ان مقدمات کو سمجھنے کے بعد سمجھنا چاہیے کہ مؤلف ظفر مبین نے بے سمجھے بوجھے کہہ دیا کہ: ''امام نے خلافِ قرآن کیا'' جب کہ اس نے خود نہ قرآن کا مطلب سمجھا نہ امام کے مطلب تک پہونچا۔ امام کا مطلب تو ابھی معلوم ہوا کہ ایمان کے زیادت و نقصان نہ ہونے سے ان کا مقصد اعمال کے زیادت ونقصان کے سبب ہے، اور نفس تصدیق کی زیادتی سے انکار ہے۔ اور یہ امر بالکل صحیح ہے، اس کی صحت میں عقلاً ونقلاً کوئی شبہہ نہیں۔ لیکن قرآن کا مطلب تو اس وجہ سے کہ قرآن کی جن آیتوں میں ایمان کی زیادتی مذکور ہے ان میں سے کوئی ایک آیت بھی قول امام کے مخالف نہیں؛ کیوں کہ زیادتی ونقصان سے مراد یا تو شدت وضعف اور مراتبِ تصدیق کا کمال ونقصان ہے اور یہ امر امام کے بالکل مخالف نہیں؛ کیوں کہ انھوں نے مراتبِ تصدیق کے کمال ونقصان سے کہیں انکار نہیں کیا، اور یا ایمان کی زیادتی ونقصان بہ اعتبار کمیت کے ہے، نفسِ ذاتِ تصدیق کے اعتبار سے نہیں بلکہ اجزاے زمانہ کے تعدد اور کثرت ساعات کے اعتبار سے، اس وجہ سے کہ ہر وقت ایک تصدیق ہوتی ہے تو جس قدر زمانہ زائد ہوگا یقین کا عدد بڑھے گا اور اس پر زیادہ ہونا صادق آئے گا۔ یا ایمان کی زیادتی ونقصان ''مومن بہٖ'' کے اعتبار سے ہوگا، یعنی جس چیز کے ساتھ یقین ہوا اس کے تعدد سے یقین میں بھی زیادتی وتعدد ہوگا۔ اور ان میں سے امام نے کسی معنی کی مخالفت نہیں کی، اور امام سے جس امر کا انکار منقول ہے، ان آیاتِ قرآنیہ سے اس کا ثبوت کسی طرح نہیں ہوتا ہے۔

اور ''صحیح بخاری وغنیۃ الطالبین'' وغیرہ کی جو عبارتیں مؤلف نے نقل کیے جن سے زیادتی ونقصان کا ہونا ثابت ہوتا ہے، وہ سب اصل مقصد سے بیگانہ ہیں؛ کیوں کہ ان سب کا منشا یہ ہے کہ ایمان قول وفعل کا نام ہے، اور عمل صالح کمال میں داخل ہے۔ اور اس بنا پر زیادت ونقصان، امام کے مخالف نہیں ہے۔

مسئلۂ لعان کی تحقیق

قولہ: ہدایہ وغیرہ میں لکھا ہے کہ: اگر شوہر اپنی عورت سے کہے کہ تیرا حمل مجھ سے نہیں ہے، تو یہ لعان نہیں ہے، یہ مذہب امام اعظم اور ان کے شاگرد زفر کا ہے۔ امام اعظم نے اس مسئلے میں بخاری و مسلم کی اس حدیث کا خلاف کیا جو ''سہل بن سعد'' سے مروی ہے کہ ''عویمر عجلانی'' کی عورت نے ایک مرد سے زنا کیا، اور اس کو حمل ہوا تو رسول خدا نے فرمایا: عویمر! تیرے اور تیری عورت کے واقعے میں ہی وحی اتاری گئی، تو دونوں نے مسجد میں لعان کیا۔ ص: ۱۲۱

اقول: سبحان اللہ! نہ ہدایہ کے مطلب پر غور کیا، نہ امام اعظم کے قول کو سمجھا، نہ حدیث کا مضمون خیال کیا، بے تأمل آنکھ بند کر کے مخالفت کا حکم دے دیا۔

ہم نے اے نالۂ دل تیرا اثر دیکھ لیا   نہ ہوا تجھ سے کوئی کارِ نمایاں اب تک

لعان اس وقت ثابت ہوتا ہے کہ مرد اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائے اور اس کے پاس کوئی گواہ نہ ہو، جس سے بیوی کا زنا ثابت کر سکے، اور بیوی اس سے انکار کرتی ہو۔ ایسی صورت میں حکم شرع یہ ہے کہ مرد و عورت دونوں لعان کریں۔ مرد چار مرتبہ کہے: بنامِ خدا میں گواہی دیتا ہوں کہ میں سچا ہوں، اور پانچویں مرتبہ کہے: اگر میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر لعنت ہے۔ اور عورت چار مرتبہ اس بات کی گواہی دے کہ مرد جھوٹا ہے، اور پانچویں مرتبہ کہے: کہ اس پر خدا کا غضب نازل ہو اگر مرد سچا ہے۔ درج ذیل آیتِ قرآنیہ کا یہی حاصل ہے:

﴿وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَّهُمْ شُهَدَآءُ اِلَّآ اَنْفُسُهُمْ فَشَهٰدَةُ اَحَدِهِمْ اَرْبَعُ شَهٰدٰتٍ بِاللّٰهِ اِنَّهُ لَمِنَ الصّٰدِقِيْنَ﴾ ﴿وَالْخٰمِسَةُ اَنَّ لَعْنَتَ اللّٰهِ عَلَيْهِ اِنْ كَانَ مِنَ الْكٰذِبِيْنَ﴾ ﴿وَيَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ اَنْ تَشْهَدَ اَرْبَعَ شَهٰدٰتٍ بِاللّٰهِ اِنَّهُ لَمِنَ الْكٰذِبِيْنَ﴾ ﴿وَالْخٰمِسَةَ اَنَّ غَضَبَ اللّٰهِ عَلَيْهَآ اِنْ كَانَ مِنَ الصّٰدِقِيْنَ﴾.(۱)

اور جس صورت میں شوہر اپنی بیوی سے یہ کہے: کہ تیرا حمل مجھ سے نہیں ہے، اور یہ نہ کہے: تو نے زنا کیا، یا کوئی اور لفظ جس سے زنا کی تہمت ثابت ہو تو ایسی صورت میں امام اعظم کے نزدیک اس وجہ سے لعان واجب نہیں کہ وجوبِ لعان کا منشا جیسا کہ آیت قرآنیہ سے ثابت ہے، زنا کی گالی دینا ہے۔ اور اس قدر کہنے سے کہ ''یہ حمل مجھ سے نہیں ہے'' زنا کی تہمت ثابت نہیں ہوتی ہے؛ اس وجہ سے کہ حمل کا ہونا یقینی نہیں، ممکن ہے کہ اس کا شکم ریاح سے پھول گیا ہو۔ تو جب حمل کا ہونا یقینی نہیں ہوا تو یہ

(۱)- قرآن مجید، پارہ: ۱۸، سورۃ النور، آیت: ۶، ۷، ۸، ۹.

کہنا: یہ حمل مجھ سے نہیں، یقیناً زنا کی طرف نسبت کرنا نہ ٹھہرا۔ امام احمد، ابوثور، حسن بصری، شعبی، سفیان ثوری اور ابن ابی لیلیٰ کا یہی مذہب ہے۔ اور ''ہدایہ وشرح عینی'' کی اِس عبارت کا یہی حاصل ہے:

''إِذَا قَالَ الزَّوْجُ: لَيْسَ حَمْلُكِ مِنِّي فَلا لِعَانَ. وَ هٰذَا أَيْ عَدَمُ وُجُوْبِ اللِّعَانِ قَوْلُ أَبِيْ حَنِيْفَةَ، وَ زُفَرَ، وَ بِهٖ قَالَ أَحْمَدُ وَ أَبُوْ ثَوْرٍ، وَ هُوَ قَوْلُ الْحَسَنِ الْبَصَرِيِّ، وَ الشَّعْبِيِّ، وَ الثَّوْرِيِّ، وَ ابْنِ أَبِيْ لَيْلىٰ؛ لِأَنَّهٗ لا يَتَيَقَّنُ بِقِيَامِ الْحَمَلِ لَعَلَّهٗ يَكُوْنُ رِيْحاً فَلَمْ يَصِرْ قَاذِفاً، فَلا يَكُوْنُ مُوْجِباً لِلِّعَانِ''. انتھیٰ. (۱)

معلوم ہوا کہ امام کا مذہب اس مقام پر قرآن وحدیث کے موافق ہے؛ کیوں کہ قرآن واحادیث سے یہ ثابت ہے کہ لعان اس وقت واجب ہوتا ہے جب مرد، عورت کی طرف بہ طور یقین زنا کی نسبت کرے نہ بہ طور شبہہ یا احتمال کے۔ اور صرف اس قدر کہنے سے: یہ حمل مجھ سے نہیں، زنا کی نسبت یقیناً نہیں ہوتی ہے، تو بالضرور لعان واجب نہ ہوگا۔

اور عویمر کی جو حدیث آپ نے نقل کی اور اسے مذہب امام کے مخالف سمجھ کر اعتراض کی جرأت کی، معلوم ہوتا ہے کہ ''صحیح بخاری ومسلم'' کا دیکھنا آپ کو نصیب نہیں ہوا، ورنہ ایسا صریح اتہام قلم بیہودہ رقم سے نہ نکلتا۔ قصۂ عویمر جو صحیحین اور سنن وغیرہ میں مروی ہے، اس میں صاف مذکور ہے کہ: عویمر نے اپنی بیوی کی طرف صاف صاف زنا کی نسبت کی تھی، صرف یہ نہیں کہا تھا: یہ حمل مجھ سے نہیں۔ دیکھو! ''صحیح مسلم'' کی روایت یہ ہے:

''فَأَقْبَلَ عُوَيْمَرٌ حَتّٰى أَتٰى رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ وَ سْطَ النَّاسِ، فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! أَرَيْتَ رَجُلاً وَجَدَ مَعَ امْرَأَتِهٖ رَجُلاً أَ يَقْتُلُهٗ فَتَقْتُلُوْنَهٗ؟ أَمْ كَيْفَ يَفْعَلَ؟ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: قَدْ نَزَلَ فِيْكَ وَ صَاحِبَتِكَ؛ فَاذْهَبْ فَأْتِ بِهَا''. الخ. (۲)

اسی طرح دیگر کتبِ حدیث میں مذکور ہے۔ ہاں! اگر کوئی ایسی حدیث ثابت کرو جس سے صرف اسی قدر کہنے سے حکمِ لعان ثابت ہوتا ہے تو البتہ مخالفت کا اعتراض درست ہوگا۔

قوله: عینی نے ''شرح ہدایہ'' میں، اور شیخ عبدالحق نے ''ترجمۂ مشکوٰۃ'' میں لکھا ہے: پگڑی پر مسح کرنا درست نہیں۔ اور یہ مذہب ہے امام اعظم، امام شافعی اور امام مالک کا۔ امام اعظم، امام شافعی اور امام مالک نے اس مسئلے میں ان دو حدیثوں کا خلاف کیا ہے: پہلی حدیث ''مسلم'' میں مغیرہ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے وضو کیا پھر اپنی پیشانی کے بالوں اور پگڑی پر مسح کیا۔

(۱)- ہدایہ، باب: اللعان، جلد: ۲، ص: ۳۹۹، مجلس برکات، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڈھ.

(۲)- صحیح مسلم، کتاب اللعان، جلد: ۱، ص: ۴۸۸، مجلس برکات، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور.

دوسری حدیث احمد اور ابوداؤد میں ثوبان سے روایت ہے کہ رسول خداﷺ نے ایک چھوٹا لشکر بھیجا، پھر انھیں حکم دیا کہ دستارِ سر یعنی پگڑیوں پر اور موزوں پر مسح کریں۔ ص:۱۲۱

اقول: ؎ کچھ بھی تو جی میں سوچیے! انصاف کیجیے! زنگِ کجی سے شیشۂ دل صاف کیجیے!

امام اعظم، شافعی اور مالک رحمہم اللہ پر کیا انحصار، اس امر کا قائل ایک جمِ غفیر ہے کہ صرف عمامے پر مسح درست نہیں۔ نووی کی ''شرح صحیح مسلم'' میں موجود ہے:

''وَ لَوِ اقْتَصَرَ عَلَى الْعِمَامَةِ، وَلَمْ يَمْسَحْ شَيْئاً مِّنَ الرَّاسِ لَمْ يَجُزْهُ ذٰلِکَ عِنْدَنَا بِلا خِلافٍ. وَ هُوَ مَذْهَبُ مَالِكٍ وَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَ أَكْثَرِ الْعُلَمَاءِ –رَحِمَهُمُ اللّٰهُ–''.(۱)

''یعنی اگر صرف عمامے پر مسح کرے اور سر پر بالکل مسح نہ کرے تو یہ ہمارے (شافعیہ کے) نزدیک کافی نہ ہوگا۔ مالک، ابوحنیفہ اور اکثر علمائے امت محمدیہ کا یہی مذہب ہے''۔

اور یہ مذہب قرآن کے موافق ہے۔ حق جل شانہ نے 'سورۂ مائدہ' آیت وضو میں: ﴿وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ﴾ (۲) فرما کر مسح سر کا حکم فرمایا ہے، اور قرآن میں مسح عمامہ کا کہیں نشان تک نہیں ہے۔ اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ عمامہ سر نہیں ہے؛ لہٰذا صرف عمامہ پر مسح کو کافی سمجھنا خلافِ قرآن ہے۔ اور احادیث میں بھی کوئی حدیث ایسی نہیں، جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ صرف عمامے پر مسح کافی ہے، ہاں! یہ صورت البتہ احادیث سے ثابت ہے کہ رسول اللہﷺ نے کچھ سر کا مسح کیا، اور عمامے پر ہاتھ پھیر لیا، ''حدیث مسلم'' جو آپ نے نقل کی ہے، اس میں یہ امر صاف مذکور ہے۔ اور ''حدیث ابوداؤد'' کا بھی سلف سے یہی مطلب ماثور ہے، جیسا کہ ''شرح صحیح مسلم نووی'' اور ''شرح ہدایہ عینی'' میں مذکور ہے۔ جو نہ سمجھے، اور بے سمجھے بوجھے اعتراض کرے، اس کے دماغ میں فتور ہے۔ ﴿وَ مَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللّٰهُ لَهٗ نُوْرًا فَمَا لَهٗ مِنْ نُّوْرٍ﴾.(۳)

قولہ: ہدایہ وغیرہ فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے: اگر امام نماز میں قرآن دیکھ کر پڑھے تو نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ اور یہ امام اعظم کا مذہب ہے۔ امام اعظم نے اُس حدیث کا خلاف کیا، جو بخاری میں ہے: کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا غلام ذکوان قرآن سے ان کی امامت کرتا تھا۔ یعنی نماز میں قرآن دیکھ کر پڑھتا تھا۔

(۱)– المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج على هامش مسلم، جلد: ۱، ص: ۱۳۴، مجلس برکات

(۲)– قرآن مجید، پارہ: ۶، سورۃ المآئدة، آیت: ۶

(۳)– قرآن مجید، پارہ: ۱۸، سورۃ النور، آیت: ۴۰. ترجمہ: اور جسے اللہ نور نہ دے اس کے لیے کہیں نور نہیں۔

نماز میں دیکھ کر قرآن پڑھنے کا حکم

اقول: ؎ قسم پیرِ مغاں کی جھوٹ، کھا بیٹھے ہو مستی میں کہو، کیا اس کا کفارہ ہے رسمِ مے پرستی میں

یہ تو فرمائیے! بخاری میں یہ کہاں ہے کہ ذکوان نماز میں قرآن دیکھ کر پڑھتے تھے؟ یہ آپ کا افترا ہے۔ فرمائیے تو اس افترا کی کیا سزا ہے! صحیح بخاری میں بلا سند صرف اس قدر مرقوم ہے: ''وَ کَانَتْ عَائِشَةُ یَؤُمُّهَا عَبْدُهَا ذَکْوَانُ مِنَ الْمُصْحَفِ. انتهی''.(۱) اس کے مطلب کی تنقیح عینی کی ''شرح ہدایہ'' میں مذکور ہے:

''أَثَرُ ذَکْوَانَ إِنْ صَحَّ فَهُوَ مَحْمُوْلٌ عَلیٰ أَنَّهُ کَانَ یَقْرَأُ مِنَ الْمُصْحَفِ قَبْلَ شُرُوْعِهِ فِی الصَّلٰوةِ، أَیْ یَنْظُرُ فِیْهِ وَ یَتَلَقَّنُ مِنْهُ ثُمَّ یَقُوْمُ فَیُصَلِّیْ''. انتهیٰ.

''اثر ذکوان اس پر محمول ہے کہ وہ نماز شروع کرنے سے قبل قرآن کو دیکھ لیتے تھے، اور اسے یاد کر لیتے تھے۔ اس کے بعد اسی قدر نماز میں سنا دیتے تھے''۔

ہم نے تسلیم کیا کہ اس اثر کا وہی مطلب ہے جو آپ سمجھے ہیں، مگر آپ کے نزدیک تو آثار صحابہ حجت نہیں ہیں، پھر اثر ذکوان و عائشہ رضی اللہ عنہما سے امام پر کیوں اعتراض ہو رہا ہے؟ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول اس اثر کے معارض موجود ہے جس کی روایت ابوبکر بن ابی داوٗد نے کی ہے: ''لَوَّمَ أَمِیْرُ الْمُؤْمِنِیْنَ بِأَنَّ نَؤُمَّ النَّاسَ مِنَ الْمُصْحَفِ''. ''یعنی امیر المؤمنین نے ہمیں اس امر سے منع کیا کہ ہم قرآن سے امامت کریں، یعنی مصحف قرآنی دیکھ کر امامت کریں''۔

امام کے پیچھے صف میں اکیلے کھڑے ہونے کا حکم

قولہ: فتاویٰ عالم گیری وغیرہ میں لکھا ہے: امام کے پیچھے صف میں اگر جگہ موجود ہو تو اکیلے نماز مکروہ ہے، اور اگر جگہ نہیں ہے تو مکروہ نہیں ہے۔ اور یہ امام اعظم کا مذہب ہے۔ امام اعظم نے اس مسئلے میں اُس حدیث کا خلاف کیا ہے جو کہ احمد، ابوداوٗد اور ترمذی میں وابصہ سے روایت ہے کہ پیغمبر خدا نے ایک شخص کو صف کے پیچھے اکیلے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو اسے حکم دیا کہ دوبارہ نماز پڑھے۔

(۱)– صحیح بخاری، کتاب الأذان، باب: امامة العبد والمولیٰ، جلد: ۱، ص: ۹۶، مجلس برکات.

اقول: ؎ خاک اے جوش جنوں یاد کریں گے تجھ کو نہ چمن ہم کو دکھایا نہ بیاباں اب تک

آپ کا جو اعتراض ہوتا ہے-چشم بد دور- سننے والا اس پر تعجب کرتا ہے۔ آپ کو اتنی تمیز نہیں کہ اس حدیث اور مذہب امام میں کیا مخالفت ہے! اس حدیث میں یہ کہاں ہے کہ ''جو شخص اکیلا کھڑا ہوا تھا اور آپ نے اسے اعادے کا حکم فرمایا تھا وہ بہ ضرورت کھڑا ہوا تھا کہ صف میں جگہ باقی نہیں تھی؟ یا بلاضرورت کھڑا ہو گیا تھا؟ پھر آپ کے اعادے کا حکم فرمانے سے یہ کہاں ثابت ہوا کہ اکیلے نماز ہوتی ہی نہیں؟ بلکہ جس کی نماز میں کراہت ہوا سے چاہیے کہ اعادہ کرے۔ اگر نماز میں کراہت تحریمہ کے فعل کا ارتکاب ہو تو اس کا اعادہ واجب ہے۔ اور کراہت تنزیہیہ کا ہو تو اولیٰ ہے۔

مسئلۂ اعتکاف

قولہ: ایک مسئلہ امام اعظم، مالک، شافعی اور احمد کا حدیث کے مخالف یہ ہے کہ نووی نے ''شرح صحیح مسلم'' میں اور زرقانی نے ''شرح موطا'' میں لکھا ہے: اعتکاف میں بیٹھنے والا غروبِ آفتاب سے قبل جائے اعتکاف میں داخل ہو۔ امام اعظم اور ائمۂ ثلاثہ نے اس مسئلے میں اُس حدیث کا خلاف کیا ہے، جو ''بخاری و مسلم'' میں حضرت عائشہ سے روایت ہے: ''قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَّعْتَكِفَ صَلَّى الْفَجْرَ ثُمَّ دَخَلَ مُعْتَكَفَهُ''. ''رسول خدا ﷺ جس وقت اعتکاف کا ارادہ کرتے، فجر کی نماز پڑھتے، پھر اعتکاف کی جگہ میں داخل ہوتے''۔ ائمۂ اربعہ کے نزدیک اس حدیث کی تاویل یہ ہے کہ حضرت نیتِ اعتکاف کے ساتھ غروبِ آفتاب سے پہلے مسجد میں آتے تھے، اور شب کو وہاں رہتے، جب صبح کی نماز پڑھتے تو اس حجرے میں (جو اعتکاف کے لیے بوریے کا بنایا جاتا تھا) داخل ہوتے، تو اعتکاف کی ابتدا مغرب کے وقت ہوتی، اور اعتکاف کی جگہ میں داخل ہونا صبح کو ہوتا۔ اس کا **جواب** یہ ہے کہ یہ تاویل باطل اور ظاہر احادیث کے بالکل خلاف ہے۔ اور سنت، احتمال عقلی پر مقدم ہے۔ ''مسک الختام'' میں اسی طرح لکھا ہے۔ ص:۱۰۲

اقول: ؎ داستاں تیری سنا کرتے ہیں رات دن وجد کیا کرتے ہیں

ہم آپ سے بہ قسم پوچھتے ہیں کہ اس کے باطل ہونے کی کیا دلیل ہے؟ ''معتکَف'' کے ظاہر لفظ سے وہی مستفاد ہے جس کے ائمۂ اربعہ قائل ہیں۔ اور ''مسک الختام'' غیر معتبر کتاب ہے۔ اس لیے کہ اس کا مصنف غیر معتبر لوگوں سے ہے، اس کے حکم کا کیا اعتبار؟ ''مسک الختام'' میں سیکڑوں امور خلاف تحقیق اور مخالف سلف صالحین موجود ہیں۔ اور مذہب ائمۂ اربعہ کے موافق

یہ حدیث ہے، جس کو دار قطنی نے، اور بیہقی نے ''شعب الایمان'' میں عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی:

''إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَعْتَكِفُ الْعَشْرَ الْأَوَاخِرَ مِنْ رَمَضَانَ حَتّٰى تَوَفَّاهُ اللّٰهُ''.(۱)

اور یہ حدیث ہے جو ''صحیح بخاری ومسلم، سنن أبوداؤد، وسنن ابن ماجہ'' میں ابن عمر -رضی اللہ عنہما- سے مروی ہے:

''كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ يَعْتَكِفُ الْعَشْرَ الْأَوَاخِرَ مِنْ رَمَضَانَ''.(۲)

اور یہ حدیث ہے جو ''سنن أبي داؤد وسنن نسائی اور صحیح بخاری'' وغیرہ میں ابوہریرہ -رضی اللہ عنہ- سے مروی ہے:

''كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَعْتَكِفُ فِيْ كُلِّ رَمَضَانَ عَشْرَةَ أَيَّامٍ فَلَمَّا كَانَ الْعَامُ الَّذِيْ قُبِضَ فِيْهِ اعْتَكَفَ عِشْرِيْنَ''.(۳)

اور یہ حدیث ہے جو ''جامع ترمذی'' میں انس رضی اللہ عنہ سے، اور ''سنن أبي داؤد وسنن ابن ماجہ'' میں أبي بن کعب سے مروی ہے:

''كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَعْتَكِفُ الْعَشْرَ الْأَوَاخِرَ مِنْ رَمَضَانَ فَلَمْ يَعْتَكِفْ عَاماً، فَلَمَّا كَانَ الْعَامُ الْمُقْبِلُ اعْتَكَفَ عِشْرِيْنَ''.(۴)

ان سب روایات سے یہ بات ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ عشرۂ اخیرۂ رمضان میں اعتکاف فرماتے تھے، اور کبھی آپ نے دو عشرے کا اعتکاف کیا ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ عشرۂ اخیرۂ رمضان میں اکیسویں شب داخل ہے؛ کیوں کہ شرعاً شبِ گذشتہ، آئندہ دن کی تابع ہوتی ہے، مثلاً دوشنبہ کے بعد جو رات آتی ہے، وہ شبِ سہ شنبہ کہلاتی ہے، اور احکام میں سہ شنبہ کے تابع ہوتی ہے۔ اور جمعہ کے بعد جو رات آتی ہے وہ شبِ شنبہ کہلاتی ہے، اور تابعِ شنبہ ہوتی ہے۔ و علی هذا القیاس۔ تو بیسویں رمضان کے بعد جو رات آئے گی وہ اکیسویں روز کی شب کہلا کر عشرۂ اخیرہ میں داخل ہوگی۔ اور عشرۂ اخیرہ کا اعتکاف اس وقت صحیح

(۱)- صحيح مسلم، كتاب الاعتكاف، جلد: ۱، ص: ۳۷۱، مجلس بركات.

(۲)- صحيح مسلم، كتاب الاعتكاف، جلد:، ص: ۳۷۱/سنن أبي داؤد، كتاب الصيام، باب: أين يكون الاعتكاف جلد: ۱، ص: ۳۳۴ / سنن ابن ماجه، أبواب؛ ماجاء في الصيام، باب: ماجاء في الاعتكاف، جلد: ۱، ص: ۱۲۶.

(۳)- صحيح بخاری، كتاب الصوم، باب: الاعتكاف في العشر الأوسط من رمضان، جلد: ۱، ص: ۲۷۴، مجلس بركات/سنن أبي داؤد، كتاب الصيام، باب: أين يكون الاعتكاف؟ جلد: ۱، ص: ۳۳۴.

(۴)- جامع ترمذی، أبواب الصوم، باب: ماجاء في الاعتكاف، جلد: ۱، ص: ۹۸، مجلس بركات/ سنن أبي داؤد، كتاب الصيام، باب: أين يكون الاعتكاف؟ جلد: ۱، ص: ۳۳۴/سنن ابن ماجه، أبواب: ماجاء في الصيام، باب: ماجاء في الاعتكاف، جلد: ۱، ص: ۱۲۶.

ہوگا جب معتکف بیسویں تاریخ کے غروبِ آفتاب سے قبل مسجد میں داخل ہو، کہ اکیسویں کی شب جو عشرۂ اخیرہ میں داخل ہے، داخلِ اعتکاف ہوجائے۔ اور اگر اکیسویں کی شب کو معتکف مسجد میں داخل ہوگا تو پورے عشرۂ اخیرہ کا اعتکاف صحیح نہ ہوگا۔

قولہ: ہدایہ وغیرہ میں لکھا ہے: نماز جنازہ میں پانچ تکبیریں کہنا جائز نہیں، اور یہ امام اعظم کا مذہب ہے۔ امام اعظم نے اس مسئلے میں اس حدیث کا خلاف کیا ہے، جو ''مسلم'' میں عبدالرحمٰن بن ابی لیلی سے روایت ہے: کہ زید بن ارقم جنازوں پر چار تکبیریں کہتے تھے۔ اور انھوں نے ایک جنازے پر پانچ تکبیریں کہیں، تو میں نے ان سے پوچھا، انھوں نے جواب دیا کہ پیغمبرِ خدا علیہ السلام پانچ تکبیریں کہتے تھے۔ ص: ۱۷۵

اقول: ؎

منزلِ ہستی ہے یا مے خانہ ہے ہر قدم پر لغزشِ مستانہ ہے
آج میں ہوں اور وہ سفاک ہے امتحانِ ہمتِ مردانہ ہے

آپ نے حدیث ''صحیح مسلم''، تو کسی طالب علم سے پڑھ لی، اور ''عبارت نووی'' جو اس کی شرح میں لکھی ہے نہ پڑھی کہ حقیقت منکشف ہوجاتی، اور طبع مبارک سے دیوانگی جاتی۔ ''نووی'' کی عبارت یہ ہے:

''هٰذَا الْحَدِيْثُ عِنْدَ الْعُلَمَاءِ مَنْسُوْخٌ، دَلَّ الْإِجْمَاعُ عَلٰى نَسْخِهٖ. وَ قَدْ سَبَقَ أَنَّ ابْنَ عَبْدِالْبَرِّ وَغَيْرَهٗ نَقَلُوا الْإِجْمَاعَ عَلٰى أَنَّهٗ لَا يُكَبَّرُ الْيَوْمَ إِلَّا أَرْبَعاً. وَ هٰذَا دَلِيْلٌ عَلٰى أَنَّهُمْ أَجْمَعُوْا بَعْدَ زَيْدِ بْنَ أَرْقَمَ. وَ الْأَصَحُّ أَنَّ الْإِجْمَاعَ بَعْدَ الْخِلَافِ يَصِحُّ''. انتھیٰ۔(۱)

''علما کے نزدیک یہ حدیث منسوخ ہے، اجماع اس کے نسخ پر دال ہے۔ اور پہلے گذر چکا کہ ابن عبدالبر وغیرہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ اس زمانے میں صرف چار تکبیریں کہی جائیں۔ اور یہ اس پر دلیل ہے کہ زید ابن ارقم رضی اللہ عنہ کے بعد انھوں نے اجماع کیا ہے۔ اور صحیح تر بات یہ ہے کہ خلاف کے بعد اجماع صحیح ہے''۔

اور ''نووی'' نے عبارتِ مذکورہ سے قبل یہ بھی لکھا ہے:

''قَالَ الْقَاضِی: اخْتَلَفَ الْآثَارُ فِیْ ذٰلِکَ : فَجَاءَ مِنْ رِوَايَةِ ابْنِ أَبِیْ خَيْثَمَةَ : أَنَّ النَّبِیَّ ﷺ كَانَ يُكَبِّرُ أَرْبَعاً، وَ خَمْساً، وَسِتّاً، وَسَبْعاً، وَ ثَمَانِياً حَتّٰى مَاتَ النَّجَاشِيُّ فَكَبَّرَ عَلَيْهِ أَرْبَعاً. وَ ثَبَتَ عَلٰى ذٰلِکَ حَتّٰى تُوُفِّيَ ﷺ، قَالَ: وَاخْتَلَفَتِ الصَّحَابَةُ فِیْ ذٰلِکَ مِنْ ثَلٰثِ تَكْبِيْرَاتٍ إِلٰى تِسْعٍ، وَ رُوِیَ عَنْ عَلِيٍّ أَنَّهٗ كَانَ

(۱)- المنهاج فی شرح صحیح مسلم بن الحجاج علی هامش مسلم، جلد: ۱، ص: ۳۱۰. مجلس برکات، جامعه اشرفیه مبارک پور، اعظم گڈھ.

يُكَبِّرُ عَلٰى أَهْلِ بَدْرٍ سِتّاً، وَّ عَلٰى سَائِرِ الصَّحَابَةِ خَمْساً وَ عَلٰى غَيْرِهٖ أَرْبَعاً". انتهىٰ.(۱)

"قاضی عیاض نے کہا: اس بارے میں حدیثیں مختلف ہیں۔ ابن ابی خیثمہ کی روایت میں ہے کہ نبی ﷺ (علی اختلاف الاوقات) چار، پانچ، چھ، سات، آٹھ تکبیریں (جنازے میں) کہا کرتے تھے، یہاں تک کہ نجاشی کا انتقال ہوا تو اس پر چار تکبیریں کہیں اور اسی پر آپ ثابت رہے، یہاں تک کہ آپ نے وفات پائی، اور صحابہ تین سے نو تک میں مختلف رہے، اور علی مرتضی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وہ صحابی کے جنازے پر پانچ، اہل بدر کے جنازے پر چھ، اور عام مومنین کے جنازے پر چار کہتے تھے"۔ انتہی۔

اور حافظ ابوبکر محمد بن موسیٰ حازمی نے "کتاب الناسخ والمنسوخ" میں بہ تفصیل تمام بیان کیا ہے کہ زائد تکبیرات کی احادیث منسوخ ہیں، اور چار سے زائد نہ کہنا محمد، حسن، حسنین، زید بن ثابت، عبداللہ بن ابی اوفی، عبداللہ بن عمر، ابی بن کعب، برا بن عازب، ابو ہریرہ، عقبہ بن عامر، عبداللہ بن کعب اور صہیب بن سنان رضی اللہ عنہم کا مذہب ہے۔ اور محمد بن حنفیہ، شعبی، علقمہ، محمد بن علی بن حسین، عطا بن ابی رباح، عمر بن عبدالعزیز، سفیان ثوری، اکثر اہل کوفہ، امام مالک اور اکثر اہل حجاز، اوزاعی، اور اکثر اہل شام، ابن مبارک، شافعی، احمد، اسحق بن راہویہ وغیرہم کا یہی مذہب ہے۔

بعد ازاں حازمی نے بہ سند خود ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی:

"آخِرُ مَا كَبَّرَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى الْجَنَازَةِ أَرْبَعُ تَكْبِيْرَاتٍ، وَ كَبَّرَ عُمَرُ عَلٰى أَبِيْ بَكْرٍ أَرْبَعاً، وَكَبَّرَ ابْنُ عُمَرَ عَلٰى عُمَرَ أَرْبَعاً. وَ كَبَّرَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ عَلٰى عَلِيٍّ أَرْبَعاً. وَ كَبَّرَ الْحُسَيْنُ عَلَى الْحَسَنِ أَرْبَعاً، وَ كَبَّرَتِ الْمَلَائِكَةُ عَلٰى آدَمَ أَرْبَعاً".

اس کا **حاصل** یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا آخر فعل چار تکبیر کہنا ہے، اور عمر رضی اللہ عنہ نے جنازۂ ابوبکر رضی اللہ عنہ پر، اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے جنازۂ عمر رضی اللہ عنہ پر، اور امام حسن رضی اللہ عنہ نے جنازۂ علی مرتضی رضی اللہ عنہ پر، اور حسین رضی اللہ عنہ نے جنازۂ حسن رضی اللہ عنہ پر، اور ملائکہ علیہم السلام نے جنازۂ حضرت ابو البشر سیدنا آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام پر چار تکبیریں کہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ چار تکبیریں کہنا حضرات ملائکہ، طریقۂ مستقرۂ محمدیہ اور طریقۂ اجلۂ صحابہ کے موافق ہے، اور اس کو مخالف شرع سمجھنا حماقت در حماقت ہے۔

(۱)- المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج على هامش مسلم، كتاب الجنائز، فصل: في التكبير على الميت أربعا، جلد: ۱، ص: ۳۰۹، مجلس بركات.

جلسۂ استراحت کی تحقیق

قوله: ہدایہ وغیرہ میں لکھا ہے: پہلی اور تیسری رکعت میں دوسجدوں کے بعد جلسۂ استراحت کرنا، یعنی بیٹھ کر اٹھنا درست نہیں۔امام اعظم نے اس مسئلے میں چار حدیثوں کا خلاف کیا ہے۔ص:۱۷۷

اقول: ؎ دور کر للہ! یہ غفلت کا پردہ دور کر کچھ تجھے اپنی خبر، اے بے خبر! ملتی نہیں

آپ کو یہ بھی معلوم ہے یا نہیں کہ اس امر کے صرف امام اعظم ہی قائل نہیں، بلکہ صحابہ کی ایک جماعت عظیمہ کا یہی مشرب ہے؟ اور زمانۂ صحابہ کے بعد علما کی ایک بڑی جماعت کا یہی قول ہے۔''مصنف ابن ابی شیبہ'' اور''مصنف عبدالرزاق'' میں عبداللہ بن مسعود، علی مرتضی، عمر بن الخطاب، عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن زبیر، عبداللہ بن عباس اور ابوسعید خدری رضی اللہ عنہم وغیرہم سے بہ اسانید معتبرہ یہ امر مروی ہے کہ''یہ حضرات پہلی اور تیسری رکعت کے بعد سیدھے کھڑے ہوجاتے، بیٹھتے نہ تھے''۔

اور''نووی'' نے لکھا ہے:

''قَالَ الْأَكْثَرُ : لَا يُسْتَحَبُّ ذٰلِكَ، وَ حَكَاهُ ابْنُ الْمُنْذِرِ عَنْ عَلِيٍّ، وَّ ابْنِ مَسْعُوْدٍ ،وَ ابْنِ عُمَرَ، وَ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَأَبِي الزِّنَادِ، وَالثَّوْرِي، وَالنَّخْعِي، وَمَالِكٍ، وَّ إِسْحٰقَ، وَ أَحْمَدَ''. انتهىٰ.

''اکثر علما نے کہا: جلسۂ استراحت مستحب نہیں۔اور ابن منذر نے اسے علی، ابن مسعود، ابن عمر، ابن عباس، ابوالزناد، سفیان ثوری، ابراہیم نخعی، امام مالک، وامام احمد اور اسحٰق بن راہویہ-رضی اللہ عنہم-سے نقل کیا''۔

اور قاسم بن قطلو بغا کے رسالہ''الاسوس فی کیفیۃ الجلوس''میں ہے:

''فِيْ شَرْحِ هِدَايَةِ أَبِي الْخَطَّابِ لِلْعَلَّامَةِ مُحِبِّ الدِّيْنِ عَبْدِالسَّلامِ بْنِ تَيْمِيَّةَ: أَنَّ الصَّحَابَةَ قَدْ أَجْمَعُوْا عَلٰى تَرْكِ جَلْسَةِ الْإِسْتِرَاحَةِ، فَلا جَرْمَ يُحْمَلُ حَدِيْثُ مَالِكٍ عَلَى الْعُذْرِ. انتهى''.

''محبّ الدین عبدالسلام بن تیمیہ کی شرح ہدایہ ابی الخطاب حنبلی میں ہے: صحابہ نے جلسۂ استراحت ترک کرنے پر اتفاق کیا ہے؛لہذا امام مالک کی حدیث ضرور عذر پر محمول کی جائے گی''۔

یعنی وہ حدیث جو بخاری، ترمذی اور نسائی وغیرہم نے مالک بن الحویرث سے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ کو میں نے دیکھا کہ جب آپ اپنی نماز کی طاق رکعت میں ہوتے تو اس وقت تک کھڑے نہ ہوتے جب تک کہ سیدھے بیٹھ لیتے، یہ عذر پر

محمول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کسی عذر سے یہ جلسہ کیا ہوگا۔ ورنہ ظاہر ہے کہ اگر آپ کا یہ جلسہ فعلِ دائمی یا اکثری ہوتا تو ایسے اجلہ صحابہ اسے ترک نہ کرتے۔

اور یہ بھی آپ کو معلوم ہے یا نہیں کہ حنفیہ کے نزدیک جلسۂ استراحت منع نہیں ہے، بلکہ حنفیہ وشافعیہ کے مابین صرف افضلیت میں اختلاف ہے؟ حنفیہ کے نزدیک اُس جلسے کا ترک افضل ہے، اور اگر جلسہ کرے تو کچھ حرج نہیں۔ اور شافعیہ کے نزدیک بیٹھنا افضل ہے، اور اگر نہ بیٹھے تو کچھ مضائقہ نہیں۔ ''عینی شرح ہدایہ'' میں ہے:

''قَالَ حَمِیْدُ الدِّیْنِ فِیْ ''شَرْحِہٖ'' نَاقِلاً عَنْ شَمْسِ الْأَئِمَّۃِ الْحَلْوَانِی: الْخِلافُ فِی الْأَفْضَلِیَّۃَ، حَتّٰی إِذَا جَلَسَ لا بَاسَ بِہٖ عِنْدَنَا، وَ إِذَا لَمْ یَجْلِسْ لا بَاسَ بِہٖ عِنْدَ الشَّافِعِی''. انتھیٰ.

تو جب جلسۂ استراحت کا ترک کرنا اکثر علما اور اکثر صحابہ کا مذہب ہے اور اس کا کرنا حنفیہ کے نزدیک بالکلیہ منع نہیں ہے، تو امام ابوحنیفہ پر اس مسئلے میں اعتراض کرنا حماقت سے خالی نہیں۔

غلام پر حد قائم کرنے میں ضروتِ اذن کی تحقیق

قولہ: ہدایہ وغیرہ فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے: مولی اپنے غلام کو اذنِ امام کے بغیر حد نہ مارے۔ اور یہ امام اعظم کا مذہب ہے۔ امام اعظم نے اس مسئلے میں ان تین حدیثوں کا خلاف کیا۔ ص:۱۲۱

اقول: ؎ گرما گرمی بہت اچھی نہیں، اے شعلہ طور! آگ ہو جائیں گے پھر ہم بھی ہیں محرور مزاج

یہ جو صحیح مسلم و سنن ابی داوٗد کی حدیثیں آپ نے بیان کیں، ان میں تیسری حدیث تو مرفوع نہیں، صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ اے لوگو! اپنے غلام پر حد قائم کرو، خواہ محصن ہوں یا نہ ہوں۔ البتہ دو حدیثیں مرفوع ہیں، مگر ان سب سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ اذنِ امام کے بغیر مولیٰ حد مارے، کہ مخالفت لازم آئے! ہاں! اگر اس امر کی تصریح نکلتی کہ خواہ امام اجازت دے یا نہ دے، مولیٰ اپنے غلام اور لونڈی پر حد قائم کر دے تو البتہ مخالفت ہوتی۔ امام ابوحنیفہ بھی اسی حدیث کے موافق کہتے ہیں: کہ غلام اور لونڈی پر مولیٰ اگر حد قائم کرے تو درست ہے، مگر اس کے ساتھ اذنِ امام کی قید کا اضافہ کرتے ہیں، اور ایسے ہی حسن بصری سے ''مصنف ابن ابی شیبہ'' میں مروی ہے:

''أَرْبَعَۃٌ إِلَی السُّلْطَانِ: الصَّلٰوۃُ وَالزَّکٰوۃُ وَالْحُدُوْدُ وَالْقِصَاصُ''. انتھیٰ.

''چار امر کا انتظام سلطان کے سپرد ہے۔(۱) نماز جمعہ(۲) زکات (۳) حدود(۴) اور قیاس۔

اور ایسے ہی عطا خراسانی سے ''ابن ابی شیبہ'' نے روایت کی ہے'':

''إِلَى السُّلْطَانِ الزَّكٰوةُ وَالْجُمُعَةُ وَالْحُدُوْدُ''. انتھیٰ.

اور ''غایۃ البیان'' میں ہے:

''رَوَىٰ أَصْحَابُنَا فِيْ كُتُبِهِمْ عَنِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ وَّ ابْنِ عَبَّاسٍ وَّ ابْنِ الزُّبَيْرِ مَوْقُوْفاً وَ مَرْفُوْعاً : أَرْبَعٌ إِلَى الْوُلَاةِ الْحُدُوْدُ وَالصَّدَقَاتُ وَالْجَمَاعَاتُ وَأَلْفَيْئُ''. انتھیٰ.

''ہمارے اصحاب حنفیہ نے اپنی کتابوں میں ابن مسعود، ابن عباس اور ابن زبیر رضی اللہ عنہم سے موقوفاً ومرفوعاً روایت کی ہے: چار چیزیں والیوں کے ساتھ متعلق ہیں: انتظام حدود وصدقات، انتظام جماعات اور تقسیم غنیمت''۔

اس کا منشا یہ ہے کہ حد، پروردگار عالم کا حق ہے؛ لہٰذا اس کی اقامت کا وہی مستحق ہوگا جسے ولایت شرعیہ اور نیابتِ الٰہیہ حاصل ہو، یعنی بادشاہ، یا قاضی یا جس کو وہ اجازت دے۔ اور جن احادیث میں مولیٰ کو اقامتِ حدود کا حکم دیا گیا ہے اس سے غرض یہ ہے کہ مولیٰ اس کا مرافعہ(۱) حاکم کی طرف کرے، اور اس سے اذن لینے کے بعد حد قائم کرے۔ تو اس وجہ سے کہ مولیٰ حد قائم کرنے کا سبب ہوتا ہے، حد قائم کرنے کی نسبت مولیٰ کی طرف کردی گئی۔ ورنہ لازم آئے گا کہ مولیٰ پر واجب ہو کہ خود ہی حد قائم کرے، جیسا کہ ظاہر روایات سے سمجھا جاتا ہے؛ حالاں کہ اس کا کوئی قائل نہیں۔ عینی کی ''شرح ہدایہ'' میں ہے:

''وَ أَجَابَ الْأَنْزَارِيُّ عَنْ ذٰلِكَ بِأَنَّ ذٰلِكَ مَحْمُوْلٌ عَلَى التَّسْبِيْبِ بِأَنْ يَّكُوْنَ الْمَوْلٰى سَبَباً فِيْ حَدِّ عَهْدِهِ بِالْمُرَافَعَةِ إِلَى الْإِمَامِ وَ إِنَّمَا قُلْنَا ذٰلِكَ؛ لِأَنَّ ظَاهِرَهٗ مَتْرُوْكٌ بِالْإِجْمَاعِ؛ لِأَنَّهٗ يَقْتَضِي الْوُجُوْبَ وَ لَا يَجِبُ عَلَى الْمَوْلٰى إِقَامَةُ الْحَدِّ عَلٰى عَبْدِهٖ بِالْإِجْمَاعِ. انتھیٰ''.

حالت احرام میں سلا ہوا کپڑا پہننے کا حکم

قولہ: ہدایہ وغیرہ میں لکھا ہے: محرم نہ کرتا پہنے نہ پاجامہ اور نہ عمامہ۔ اور ملا علی قاری حنفی نے ''شرح مشکوٰۃ'' میں لکھا ہے: جس محرم کے کے پاس تہبند نہ ہو، وہ پاجامے کو توڑ کر اس کا تہبند بنالے، اور اگر پاجامہ ہی پہنے گا تو اس پر دم لازم آئے گا، یعنی وہ جانور ذبح کرے۔ امام اعظم نے اس مسئلے میں بخاری ومسلم کی اس حدیث کا خلاف کیا ہے جو ابن عباس سے مروی ہے کہ میں نے سنا:

(۱)- مرافعہ: اپیل، نگرانی، ایک حاکم کے فیصلے پر مطمئن نہ ہو کر اس سے بڑے حاکم کے پاس دادخواہی کرنا۔

رسول اللہ ﷺ خطبہ فرماتے تھے، اور فرماتے تھے کہ جس وقت محرم پاپوش نہ پائے تو موزے پہنے، اور جس وقت تہبند نہ پائے تو پاجامہ پہنے۔ ص:۱۲۴

اقول: آپ نے قسم کھائی ہے کہ اگر امام کا مذہب مخالف حدیث نہ ہو تو بھی آپ اسے ضرور مخالف حدیث بنا دیں گے!

؎ کوئی ظلم ظالم! نہ باقی رہے تجھے اپنے جور وجفا کی قسم

اس حدیث میں یہ کہاں ہے کہ دم نہ لازم آئے گا؛ کہ اس بنا پر امام اعظم کی مخالفت حدیث کے ساتھ ثابت کی جارہی ہے؟ بہ وقت ضرورت پاجامہ پہن لینا اور چیز ہے، اور دم کا لازم نہ آنا دوسری چیز ہے۔ دیکھیے! محرم کو بہ وقت ضرورت سر منڈانا درست ہے مگر اس پر کفارہ لازم ہے، جیسا کہ قرآن شریف میں دوسرے پارے میں موجود ہے: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا اَوْ بِهٖٓ اَذًى مِّنْ رَّاْسِهٖ فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ اَوْ صَدَقَةٍ اَوْ نُسُكٍ﴾.(۱)

قولہ: ہدایہ میں لکھا ہے: حرۂ بالغہ کا اجازتِ ولی کے بغیر نکاح کرنا درست ہے۔ اس مسئلے میں امام اعظم نے ان حدیثوں کا خلاف کیا: پہلی حدیث مسند احمد، ابو داؤد، ترمذی، ابن ماجہ اور دارمی میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: جو عورت اذن ولی کے بغیر اپنا نکاح کرے، اس کا نکاح باطل ہے۔ الخ۔ ص:۱۲۵

ولی کی اجازت کے بغیر بھی عورت اپنا نکاح کرسکتی ہے

اقول: ؎ کیا کیا نہ خاک اڑا کے دکھایا ہے اپنا اوج پر آسمان ہی کو زمیں پر رہا شرف

امام اعظم کا مذہب اس مقام پر قرآن کے موافق ہے، قرآن پاک میں جا بہ جا نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے، اور کہیں اجازت ولی کی قید نہیں لگائی گئی ہے۔ ایک مقام پر ارشاد ہوتا ہے: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ﴾.(۲)

''اگر شوہر، بیوی کو تیسری مرتبہ طلاق دے تو وہ عورت اس شوہر کے لیے حلال نہیں، یہاں تک کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے''۔

(۱)- قرآن مجید، پارہ :۲، سورۃ البقرۃ، آیت:۱۹۶.

(۲)- قرآن مجید، پارہ: ۲، سورۃ البقرۃ :آیت:۲۳۰

اور دوسرے مقام پر ارشاد ہوتا ہے: ﴿فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ اَنْ يَّنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ﴾(۱)

''عورتوں کو اس بات سے منع نہ کرو کہ اپنے شوہروں سے نکاح کر لیں''۔

باقی رہی حدیثیں جن سے بغیر اجازت ولی کے عورتوں کے نکاح کی ممانعت معلوم ہوتی ہے، وہ سب فضیلت، اولویت اور ارشاد وہدایت پر محمول ہیں۔ ''مؤطا'' وغیرہ میں موجود ہے: حضرت عائشہ نے اپنی بھتیجی کا نکاح کر دیا تھا، اور ان کے بھائی سفر میں تھے؛ جب کہ حضرت عائشہ بھی ان احادیث کے راویوں میں سے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ ان احادیث سے یہ مراد نہیں کہ ولی کی اجازت کے بغیر اگر عورت نکاح کرے تو بالکل صحیح نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ ان سے اس امر کی ترغیب مراد ہے کہ عورتیں اپنے اولیا سے اجازت لے لیا کریں، اور ولی کی اجازت کے بغیر پیش قدمی نہ کریں۔

عقود وفسوخ میں حکمِ قاضی کے ظاہراً وباطناً نافذ ہونے کی تحقیق

قوله: ایک مسئلہ امام اعظم کا حدیث کے مخالف یہ ہے کہ تمام عقود وفسوخ مثلاً نکاح، طلاق، بیع اور اقالہ میں قاضی کا حکم امام اعظم کے نزدیک ظاہراً وباطناً نافذ ہے۔ ''ہدایہ، شرح وقایہ اور کنز'' وغیرہ میں لکھا ہے: ''كُلُّ شَيْءٍ قَضٰى بِهِ الْقَاضِي فِي الظَّاهِرِ بِتَحْرِيْمِهٖ فَهُوَ فِي الْبَاطِنِ كَذَالِكَ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ، وَ كَذَا إِذَا قَضٰى بِإِحْلَالٍ'' مثلاً کوئی شخص کسی عورت پر دعویٰ کرے کہ یہ میری جورو ہے، اور قاضی کے سامنے جھوٹے گواہ پیش کر کے مقدمہ جیت لے، اور وہ عورت اس کو مل جائے تو بہ اعتبار ظاہر بھی اس کی بیوی ہے، اور اس سے اس شخص کا صحبت کرنا بھی حلال ہے، یعنی خدا کے نزدیک بھی اسی طرح ہو گیا، اور مرد کو اس عورت کے لے لینے کا خدا کے نزدیک کچھ مواخذہ نہ رہا۔ ص: ۶۷۔

اقول: ؎ نہ کہہ وہ بات جس سے شک تری تقریر میں آئے نہ کر وہ کام جس سے فرق کچھ توقیر میں آئے

یہ امر کہ ''مرد کو اس عورت کے لینے کا کچھ مواخذہ نہ رہا'' افترا پر مبنی ہے۔ ایسی صورت میں جھوٹا دعویٰ کرنے، جھوٹے گواہ پیش کرنے اور قاضی کو فریب دینے کے سبب امام کے نزدیک بھی اس شخص کے گنہ گار ہونے میں کچھ شبہہ نہیں ہے۔ ''بحر رائق'' میں ہے:

''لَا يَلْزَمُ مِنَ الْقَوْلِ بِحَلِّ الْوَطْيِ عَدَمُ إِثْمِهٖ؛ فَإِنَّهٗ اٰثِمٌ بِسَبَبِ إِقْدَامِهٖ عَلَى الدَّعْوَى الْبَاطِلَةِ، وَ إِنْ كَانَ لَا إِثْمَ عَلَيْهِ بِسَبَبِ الْوَطْيِ''. انتهىٰ.

(۱)- قرآن مجید، پارہ: ۲، سورۃ البقرۃ، آیت: ۲۳۲.

''حلتِ وطی کے قائل ہونے سے اس شخص کا گنہ گار نہ ہونا لازم نہیں آتا۔اپنے دعوۂ باطلہ پر اقدام کرنے کے سبب وہ یقیناً گنہ گار ہے، اگر چہ وطی کے سبب اس پر گناہ نہ ہوگا''۔

اور اسی میں یہ بھی ہے:

''وَ اَثِمَ الشَّاهِدَانِ إِثْماً عَظِيْماً''. ''دونوں گواہ جھوٹی گواہی دینے کے سبب سخت گنہ گار ہوں گے''۔

قوله: امام اعظم نے بخاری و مسلم کی اس حدیث کا خلاف کیا، روایت ہے کہ پیغمبر خدا نے فرمایا:'' إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ وَّ إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُوْنَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَّكُوْنَ أَلْحَنَ بِحُجَّةٍ مِّنْ بَعْضٍ؛ فَأَقْضِي لَهُ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ مِنْهُ فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِشَيْءٍ مِّنْ حَقِّ أَخِيْهِ فَلا يَاخُذَنَّهُ؛ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِّنَ النَّارِ''. ''میں بھی ایک بشر ہوں، اور تم میری طرف جھگڑتے ہوئے آتے ہو، اور شاید کہ تم میں کا کوئی اپنی دلیل کے ساتھ بعض سے اچھی تقریر کرنے والا ہو تو میں اس کے لیے اسی چیز کے مانند فیصلہ کرتا ہوں جو سنتا ہوں، تو جس شخص کے حق میں اس کے بھائی کے حق سے کوئی فیصلہ کروں تو اسے ہرگز نہ لے؛ کیوں کہ میں اس کے لیے آگ کے ایک ٹکڑے کا فیصلہ کرتا ہوں''۔ص:۷۷

اقول: آپ کی عجیب عادت ہے کہ جس حدیث کو چاہا اپنی سمجھ کے موافق مذہب امام کے مخالف کہہ دیا! اور امام کے جس قول کو چاہا بے سمجھے بوجھے خلافِ قرآن وحدیث کہہ دیا۔

ے
مصحف روئے صنم پر خود غلط ایسا نہ ہو — منہ دکھائے گا خدا کو کیا، تو ایماں چھوڑ کر؟
ہستی فانی ہے غافل! چار دن میں نیستی — فکرِ عقبیٰ کی کرے، دنیا کو انساں چھوڑ کر

امام کا مذہب یہ ہے کہ عقود و فسوخ میں قاضی کے فیصلے کو (جن میں اسے ولایت انشا حاصل ہے) ظاہراً و باطناً نافذ ہوتا ہے۔اور اموال وغیرہ کا دعویٰ جو عقود و فسوخ کی قسم سے ہوں ان میں قاضی کا فیصلہ صرف ظاہر میں نافذ ہوتا ہے۔اور آپ نے جو یہ حدیث نقل کی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قاضی کا فیصلہ صرف بہ اعتبار ظاہر ہے، وہ اموال وغیرہ کے دعوے پر محمول ہے، جیسا کہ ''طحاوی'' نے لکھا ہے:''فَتَكُوْنُ الْآثَارُ الْأَوَّلُ عَلَى الْقَضَآءِ بِالْأَمَوَالِ''.انتهى.(۱)

اور امام کی دلیل کہ قاضی کا فیصلہ عقود و فسوخ میں ظاہراً و باطناً نافذ ہوتا ہے، چند حدیثیں ہیں۔علامہ قاسم بن قطلو بغا رسالہ ''القول القائم فی تاثیر حکم الحاکم'' میں لکھتے ہیں:

(۱)- شرح معانی الآثار، کتاب القضاء والشهادات، باب: الحاكم يحكم بالشيء فيكون في الحقيقة بخلافه في الظاهر، جلد:۲،ص: ۲۶۳.

’’وَاسْتَدَلَّ الطَّحَاوِی بِمَا رَوَاهُ عَنْ يُوْنُسَ، نَا سُفْيَانُ، عَنْ عَمْرِ وبْنِ دِيْنَارٍ، عَنْ سَعِيْدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: فَرَّقَ النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَ أَخْوَى بَنِيْ عَجْلانَ، وَ قَالَ لَهُمَا: حِسَابُكُمَا عَلَى اللّٰهِ، وَاللّٰهُ يَعْلَمُ أَنَّ أَحَدَكُمَا كَاذِبٌ لَا سَبِيْلَ لَکَ عَلَيْهَا‘‘. انتھیٰ.(۱)

اس کا **حاصل** یہ ہے کہ طحاوی نے ’’شرح معانی الآثار‘‘ میں مذہب امام کی دلیل میں عویمر عجلانی کے لعان کی روایت پیش کی، جو کتب صحاح میں بہ طرق متعددہ مروی ہے کہ عویمر عجلانی نے اپنی بیوی کو متہم بالزنا کیا، اور عورت نے انکار کیا۔ عویمر کے پاس کوئی گواہ نہ تھا۔ رسول اللہ ﷺ نے لعان کا حکم دیا۔ لعان کے بعد آپ نے تفریق فرمادی، اور شوہر سے کہا: اب تجھے اس عورت سے کچھ واسطہ نہیں۔

اس قصے سے معلوم ہوا کہ قاضی کا حکم باب فسوخ میں ظاہراً و باطناً نافذ ہے؛ کیوں کہ ظاہر ہے کہ ان دونوں میں ایک ضرور جھوٹا تھا، مگر چوں کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس کسی شخصِ خاص کا جھوٹ ثابت نہیں ہوا تھا، اور ان دونوں نے اپنی سچائی پر لعان بھی کرلیا، تو آپ نے فسخ نکاح کا حکم دیا، اور یہ حکم ظاہراً و باطناً نافذ ہوگیا، یعنی خدا کے نزدیک بھی وہ عورت اس پر حرام ہوگئی، اور نکاح میں مطلقاً باقی نہ رہی۔

اس امر کا ہر شخص قائل ہے کہ جب مرد وعورت لعان کریں، اور قاضی دونوں میں تفریق کرادے، اور فسخ نکاح کا حکم دیدے تو وہ عورت ظاہراً و باطناً ہر طور سے شوہر پر حرام ہوجاتی ہے۔ اور تفریقِ قاضی کے بعد اس سے صحبت، حکم زنا میں سمجھی جاتی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ فسوخ میں قاضی کا حکم ظاہراً و باطناً نافذ ہوجاتا ہے۔

اور ’’شرح معانی الآثار‘‘ میں یہ بھی ہے:

’’وَ حَكَمَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فِي الْمُتَبَايِعَيْنِ إِذَا اخْتَلَفَا فِي الثَّمَنِ وَ السِّلْعَةُ قَائِمَةٌ؛ فَإِنَّهُمَا يَتَحَالَفَانِ وَ يَتَرَادَّانِ؛ فَتَعُوْدُ الْجَارِيَةُ لِلْبَائِعِ، وَ يَحِلُّ لَهُ فَرْجُهَا، وَ يَحْرُمُ عَلَى الْمُشْتَرِيْ‘‘. انتھیٰ.(۲)

اس کا **حاصل** یہ ہے کہ ایک شخص کوئی لونڈی یا کوئی دوسری چیز کسی کے ہاتھ فروخت کرے، اس کے بعد دونوں میں مقدار قیمت میں نزاع واقع ہو، مثلاً بائع کہے: میں نے دوسو روپے کے عوض فروخت کیا، اور مشتری کہے: نہیں، سو روپے کے عوض

(۱)- دیکھیے! شرح معانی الآثار، کتاب القضاء والشهادات، باب: الحاکم یحکم بالشیء فیکون فی الحقیقة بخلافه فی الظاهر، جلد: ۲، ص: ۲۶۳.

(۲)- شرح معانی الآثار، کتاب القضاء والشهادات، باب: الحاکم یحکم بالشیء فیکون فی الحقیقة بخلافه فی الظاهر، جلد: ۲، ص: ۲۶۳.

فروخت کیا۔ اور کسی کے پاس گواہ نہ ہوں اور وہ فروخت شدہ چیز موجود ہو، ایسی صورت میں رسول اللہﷺ نے فرمایا ہے: ''تحالفا و ترادا'' جیسا کہ مؤطا، مسند احمد اور سنن ابی داؤد وغیرہ کتب حدیث میں موجود ہے،(۱) یعنی دونوں اپنی سچائی پر قسم کھائیں، تو اگر ایک نے قسم سے انکار کیا، تو معلوم ہوا کہ وہی جھوٹا ہے۔ اور اگر دونوں قسم کھا گئے، اس وقت آپ نے فسخ بیع کا حکم دیا، جب کہ ظاہر ہے کہ ان دونوں میں ایک ضرور جھوٹا ہوگا، مگر چوں کہ بہ ظاہر کسی کا جھوٹ ثابت نہیں ہوا؛ اس لیے فسخ بیع کا حکم دیا گیا۔ اور یہ حکم باطناً وظاہراً نافذ ہوگیا، حتیٰ کہ اگر لونڈی کے خرید وفروخت کا معاملہ ہو، اور طرفین کے قسم کھا لینے کے بعد وہ لونڈی بائع کے پاس لوٹ آئے تو بائع کو اس سے صحبت حلال ہوگی، اور مشتری کو حرام۔

اس سے معلوم ہوا کہ ایسے امور جن میں انشا واحداث کی ولایت شرعاً قاضی کو حاصل ہے، قاضی کا فیصلہ اس میں ظاہراً وباطناً نافذ ہے۔ اب سمجھیے کہ جو حدیث آپ نے بیان کی اگر وہ بالکل عام ہوتی، اور قاضی کا حکم صرف ظاہراً نافذ ہوتا، اور باطناً بالکل نہ ہوتا تو بابِ لعان اور بابِ تحالف میں رسول اللہﷺ کا حکم صرف ظاہر میں نافذ ہوتا۔ اور خدا کے نزدیک اس حکم پر عمل جائز نہ ہوتا، حالاں کہ کوئی مسلمان ایسا نہیں کہہ سکتا ہے۔

قولہ: اس میں امام ابو یوسف اور محمد نے امام اعظم کا خلاف کیا، اور شافعی کے موافق کہا، جیسا کہ ''معدن شرح کنز'' اور ''مستخلص'' میں لکھا ہے: ''وَ قَالَ أَبُوْ یُوْسُفَ وَ مُحَمَّدٌ وَّالشَّافِعِي: لاَ یَنْفُذُ بَاطِناً''. انتھیٰ. ص:۷۷۔

اقول: فقہاے حنفیہ کی ایک جماعت نے تصریح کی ہے کہ فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے، جیسا کہ ''مواہب الرحمٰن'' میں ہے:

''وَ قَصَرَاهُ عَلَی الظَّاهِرِ كَمَا فِي الْأَمْلاَكِ الْمُرْسَلَةِ، وَ عَلَيْهِ الْفَتَوٰیٰ''. انتھیٰ.

اور ''بحر رائق'' میں ہے:

''قَالَ الْفَقِیْهُ أَبُوْ اللَّیْثِ: الْفَتَوىٰ عَلٰی قَوْلِهِمَا''.

اور ایسے ہی ''درمختار'' میں ''شرنبلالیہ'' سے اور ''جامع الرموز'' میں ''حقائق'' سے منقول ہے۔ اور امام ابن ہمام نے ''فتح القدیر'' میں قول امام کو اقویٰ لکھا ہے۔ اور ان کے شاگرد ''قاسم بن قطلو بغا'' نے اس کی تحقیق میں ایک مستقل رسالہ لکھا ہے، جس کا نام ''القول القائم فی تاثیر حکم الحاکم'' ہے، جس کو شوق تحقیق ہو اس کا مطالعہ کرے۔

(۱)- مؤطاامام محمد، کتاب البیوع، باب: اختلاف فی البیع بین البائع و المشتری، ص: ۳۴۲، مجلس برکات/ سنن ابی داؤد، کتاب البیوع، باب: اذا اختلف البیعان و المبیع قائم، جلد: ۲، ص: ۴۹۶.

الغرض! بعض حنفیہ کے نزدیک فتویٰ اگر چہ قول صاحبین پر ہے، اور امام کا قول صاحبین کے قول کی بہ نسبت ضعیف ہے، لیکن امام کا قول ایسا نہیں کہ آپ جیسا شخص اس پر کوئی اعتراض کر سکے۔ یا مخالفت قرآن وحدیث کا حکم دے سکے۔

قولہ: حنفیہ امام اعظم کی دلیل یہ پیش کرتے ہیں جسے امام محمد نے ''مبسوط'' میں ذکر کیا، کہ ہمیں حضرت علی سے خبر پہونچی کہ ایک شخص نے ان کے پاس ایک عورت کے نکاح پر گواہ قائم کر دیے، اور عورت نے انکار کیا، تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حکم دے دیا کہ عورت مرد کے پاس جائے۔ تو عورت نے کہا: اس مرد نے مجھ سے نکاح نہیں کیا۔ اب اگر آپ نے ایسا ہی حکم دیا ہے، تو نکاح تو پڑھوا دیجیے۔ حضرت علی نے فرمایا: میں تجدید نکاح نہیں کرتا، دونوں گواہوں نے تیرا نکاح کر دیا۔ اس کا **جواب تین** طریقے پر ہے۔ ص: ٧٧

اقول: یہ تینوں طرح کے جواب خلاف صواب ہیں، ان میں ایک بھی جواب قابل اعتبار نہیں۔ اب آپ ان جوابات کے **بطلان کے اسباب** ملاحظہ فرمایئے! اور اس شعر کا وظیفہ کیجیے!

ے
نخل امید نہ اک بار بھی سرسبز ہوا لاکھ ارمان کیے پھولنے پھلنے کے لیے

قولہ: اول یہ کہ یہ حدیث بلا اسناد ہے۔ اور بلا اسناد حدیث جس کے ابتداے سند میں سقوط وانقطاع ہے **معلق** کہلاتی ہے۔ اور وہ ضعیف ومردود شمار کی جاتی ہے، چنانچہ ''نخبۃ الفکر'' میں ہے:

''ثُمَّ الْمَرْدُوْدُ إِمَّا أَنْ يَّكُوْنَ لِسَقْطٍ أَوْ طَعْنٍ : فَالسَّقْطُ إِمَّا أَنْ يَّكُوْنَ مِنْ مَّبَادِی السَّنَدِ مِنْ مُصَنِّفٍ، أَوْ مِنْ آخِرِهٖ بَعْدَ التَّابِعِي، أَوْ غَيْرِ ذٰلِكَ، فَالْأَوَّلُ الْمُعَلَّقُ''. '' پھر مردود یا تو اسناد کے سقوط کی وجہ سے ہے، یا راوی میں طعن کی وجہ سے، تو سقوط اسناد مصنف سے یا تو ابتداے سند سے ہوگا، یا تابعی کے بعد آخر سند سے، یا اس کے علاوہ۔ پہلی قسم معلق ہے''۔ ص: ١٧٨

حدیثِ معلق مطلقاً مردود نہیں

اقول: سبحان اللہ! آپ کی سمجھ اور افترا پردازی پر قربان!

ے
محفل میں روز ہوتے ہیں ساماں نئے نئے پیدا کیے ہیں طرز، مری جاں! نئے نئے

جس حدیث کے ابتدائے سند میں سقوط ہوا سے مطلقاً کس نے ضعیف لکھا ہے؟ اور کس کتاب میں اسے مطلقاً ساقط الاعتبار کہا ہے؟ شاید آپ کو لفظ مردود سے اشتباہ ہوا، مگر یہ اشتباہ خود ہی مردود ہے۔ عبارت ''نخبہ'' وغیرہ میں جو مردود کا معنی واقع ہے، اس سے مراد ضعیف نہیں بلکہ وہ مردود، مقبول کے مقابل ہے۔ اور مقبول وہ حدیث ہے، جس پر عمل واجب ہو، اس کی سند کی تحقیق سے فراغت ہوگئی ہو، اور اس کے صدق وثبوت کا ظن غالب ہوگیا ہو۔ آپ نے یا تو ''نخبہ وشرح نخبہ'' دیکھی ہی نہیں، یا مطلب سمجھنے میں کسی نے ہدایت نہیں کی۔ حافظ ابن حجر نے ''نخبہ وشرح نخبہ'' میں متواتر، مشہور، غریب اور عزیز کی تعریف ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے:

''وَ كُلُّهَا أَيِ الْأَقْسَامُ الْأَرْبَعَةُ سِوَى الْأَوَّلِ، وَ هُوَ الْمُتَوَاتِرُ اٰحَادٌ''. انتهیٰ.(۱)

''پہلی قسم یعنی متواتر کے علاوہ یہ چاروں اخبار آحاد سے ہیں''۔

اس کے بعد لکھا ہے:

''وَ فِيْهَا أَيْ فِي الْآحَادِ مَقْبُوْلٌ، وَ هُوَ مَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ عِنْدَ الْجُمْهُوْرِ، وَ فِيْهَا الْمَرْدُوْدُ، وَ هُوَ الَّذِيْ لَمْ يُرَجَّحْ صِدْقُ الْمُخْبِرِ بِهٖ لِتَوَقُّفِ الْإِسْتِدْلَالِ بِهَا عَنِ الْبَحْثِ عَنْ رُوَاتِهَا''.(۲)

''ان اخبار آحاد میں بعض احادیث مقبول ہیں، اور وہ وہ ہیں جن پر جمہور کے نزدیک عمل واجب ہے۔ اور انھیں میں بعض مردود ہیں یعنی مقبول نہیں، اور وہ وہ ہیں جس کے راوی کا صدق راویوں کی تحقیق حال کے سبب استدلال کے موقوف ہونے کے لیے راجح نہ ہوا''۔

اس کے بعد ابن حجر نے مقبول کے اقسام بیان کیے، پھر مردود کے اقسام اس عبارت سے شروع کیا جو آپ نے نقل کی۔ اور اُس عبارت کے چند سطور بعد (جو ہم نے ابھی تحریر کی) لکھا:

''وَ إِذَا تُوُقِّفَ عَنِ الْعَمَلِ بِهٖ صَارَ كَالْمَرْدُوْدِ، لَا لِثُبُوْتِ صِفَةِ الرَّدِّ بَلْ لِكَوْنِهٖ لَمْ يُوْجَدْ فِيْهِ صِفَةٌ تُوْجِبُ الْقَبُوْلَ''. انتهیٰ.(۳)

''اور جب اس حدیث پر عمل کرنے پر توقف کیا گیا اور اس کی تفتیش وتحقیق سند کے لیے انتظار کیا گیا تو وہ حدیث مثل مردود ہوگئی، اس وجہ سے نہیں کہ اس میں رد کی صفت ثابت ہوگئی بلکہ اس وجہ سے کہ اس میں کوئی ایسی صفت نہیں پائی گئی جو قبول کو

(۱)- نزهة النظر شرح نخبة الفكر، ص: ۱۵، مجلس بركات.

(۲)- نزهة النظر شرح نخبة الفكر، ص: ۱۵، ۱۶، مجلس بركات.

(۳)- نزهة النظر شرح نخبة الفكر، ص: ۱۷، مجلس بركات.

واجب کرے"۔

اور ابن حجر نے اس عبارت کے بعد (جو آپ نے نقل کیا ہے) یہ بھی تحریر کیا:

"وَ إِنَّمَا ذُكِرَ التَّعْلِيْقُ فِيْ قِسْمِ الْمَرْدُوْدِ لِلْجَهْلِ بِحَالِ الْمَحْذُوْفِ، وَ قَدْ يُحْكَمُ بِصِحَتِهِ إِنْ عُرِفَ بِأَنْ يَجِئَ مُسَمّاً مِنْ وَجْهٍ آخَرَ". انتھیٰ.(۱)

"معلق، جس کے مبدءِ سند میں سقوط ہو، اسے قسم مردود میں ذکر کیا گیا، راویٔ محذوف کے حال معلوم نہ ہونے کے سبب، کہ وہ ثقہ ہے، یا غیر ثقہ؟ اور کبھی معلق کی صحت کا حکم کیا جاتا ہے جب کہ اس کا حال معلوم ہو گیا ہو، کہ اس محذوف اور ساقط کا ذکر دوسرے طریق میں آ گیا ہو، اور اس کا حال معلوم ہو گیا ہو"۔

ان عبارات سے صاف واضح ہو گیا کہ معلق کو جو مردود کہتے ہیں اس کا یہ معنی نہیں کہ وہ بالکل ضعیف ہے، اور قابل احتجاج نہیں، جیسا کہ آپ سمجھے ہیں، بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ وہ قسم مقبول سے نہیں، جس کے صدق و ثبوت کا ظنِ غالب ہو گیا ہو، اور وہ واجب العمل ہو، بلکہ اس باب میں توقف ہوگا؛ یہاں تک کہ اس کی سند مل جائے اور اس کے رُواۃ کی تحقیق ہو جائے۔ اگر اس کی سند معتبر ہوگی، وہ روایت قابل احتجاج ہو جائے گی اور اگر اس کی سند ضعیف ہوگی تو وہ ضعیف سمجھی جائے گی، نہ یہ کہ اس کے صرف معلق ہونے سے وہ درجۂ اعتبار سے ساقط کر دی جائے، اور اس پر حکم ضعف لگا دیا جائے۔

بلاغات امام محمد مسند و حجت ہیں

باقی رہی یہ بات کہ حدیثِ حضرتِ علی رضی اللہ عنہ کی سند کہاں ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح بخاری کی تعلیقات حجت ہیں، اسی طرح **امام محمد کے بلاغات مسند ہیں**، جیسا کہ "ردالمحتار" وغیرہ میں ہے: "بَلَاغَاتُ مُحَمَّدٍ مُسْنَدَةٌ".

"یعنی وہ احادیث جنھیں امام محمد بغیر سند بیان کریں، اور اس میں "بلغنا" فرمادیں، یعنی یہ خبر ہمیں یوں پہونچی ہے، تو وہ سب واقع میں مسند ہیں" ایسے نہیں ہیں کہ کہا جائے: ان کی سند نہیں اور مطلقاً بے سند ہیں۔

اور اگر یہ شبہہ ہو کہ معلوم نہیں کہ اس سند کے راوی کیسے ہیں؟ ثقہ، معتبر ہیں یا نہیں؟ تو راویوں کے حال کی تحقیق کے بغیر ان سے استناد کیسے درست ہو سکتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ابن ہمام نے "تحریر الاصول" میں، اور علما نے کتب اصول میں لکھا ہے:

"اَلْمُجْتَهِدُ إِذَا اسْتَدَلَّ بِحَدِيْثٍ كَانَ تَصْحِيْحاً لَهُ".

(۱)- نزهة النظر شرح نخبة الفكر، ص: ۴۹، مجلس بركات.

''مجتہد جب کسی حدیث سے استدلال کرتا ہے تو اس کا یہ استناد حدیث کی تصحیح کے لیے کافی ہے''۔

اس مقام پر جب کہ خود امام محمد نے (جو مجتہدین سے ہیں) اس حدیث سے استناد کیا، اور معرض احتجاج میں اسے پیش کیا تو اس روایت کے معتبر ہونے کے لیے اسی قدر کافی ہو گیا۔

قولہ: اب اگر کوئی کہے: ''نخبۃ الفکر'' اور ''منہج الوصول'' کی عبارت مذکورہ سے معلوم ہوا کہ معلق حدیثیں جو بخاری میں ہیں، وہ بھی ضعیف ہی ہوں گی، تو اس کا **جواب** یہ ہے کہ ''منهج الوصول الى اصطلاح أحاديث الرسول'' میں لکھا ہے: بخاری جس قدر معلق حدیثیں لایا ہے، ابن حجر نے اپنی کتاب ''التشویق الی وصل التعلیق'' میں ان سب کو وصل کر دیا ہے۔ اس کے علاوہ ''فتح الباری، قسطلانی، اور کرمانی'' وغیرہ بخاری کی شرحوں میں، بخاری کی معلق حدیثوں کا وصل ہونا ثابت ہے۔ ص: ۷۸

اقول: ؎
اگلی پچھلی باتیں سب کھل جائیں گی چپکے رہو
بس ہمارا منہ نہ کھلواؤ خدا کے واسطے

تعلیقاتِ بخاری کی تحقیق

اول تو آپ کے اعتراض کی بنا ہی فاسد ہے؛ کیوں کہ ابھی معلوم ہو چکا کہ ہر معلق، مردود و ضعیف نہیں، بلکہ حدیث مسند کے مثل کبھی صحیح ہوتی ہے، کبھی ضعیف۔ دوسرے یہ کہ آپ کا **جواب** اور بھی لغو ہے، اس وجہ سے کہ جب ہر معلق مردود و ضعیف ہے، (جیسا کہ آپ تحریر کر گئے) تو بخاری کی تعلیقات ضرور ضعیف ہوں گی۔ اب کیا وجہ ہے کہ بخاری کی احادیث معلقہ تو ضعیف نہ ہوں، اور ان کے علاوہ جملہ ائمہ و محدثین کی تعلیقات ضعیف ہوں؟ معلق ہونے میں دونوں برابر ہیں، اور بلا سند ہونے میں بھی دونوں میں فرق نہیں۔ اب آپ کے فہم عالی کے مطابق اگر کوئی شخص کہہ دے: بخاری کے سب تعلیقات مردود ہیں، اور احتجاج کے لائق نہیں، تو آپ کو بغلیں جھانکنا پڑیں گی، اور اس کے **جواب** میں بڑی مشکلیں پیش آئیں گی۔

باقی رہی یہ بات کہ بخاری کی شروح میں وہ سب موصول کر دی گئی ہیں، یہ کیا مفید ہے؟ کیوں کہ بخاری کے شارحین خصوصاً ابن حجر، کرمانی اور قسطلانی، بخاری کی تصنیف کے کئی سو برس کے بعد اس عالم وجود میں تشریف لائے، اور ان احادیث معلقہ کے وصل پر مستعد ہوئے، تو لازم آتا ہے کہ ان حضرات کے زمانے تک بخاری کی تمام تعلیقات مردود ٹھہریں اور ان حضرات کے وصل کے طفیل مرتبۂ قبول میں داخل ہوں۔

اس کے علاوہ شراح کے وصل کرنے سے معلق کی معلقیت نہیں جاتی ہے؛ لہٰذا بخاری کی جو تعلیقات ہیں اگرچہ شروح

میں ان کی سند بیان کی گئی ہو، صحیح بخاری میں تو وہ معلق ہی رہیں۔ اب صحیح بخاری کا احادیث مردودہ پر مشتمل ہونا لازم آ گیا۔ کیوں نہ ہو آپ کو اپنے گھر کی خود ہی خبر نہ رہی، اور ائمہ پر اس طرح اعتراض کرنے لگے کہ صحیح بخاری کے بھی احادیث مردودہ پر مشتمل ہونے کا التزام کر لیا۔ فَإِنَّا لِلّٰهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ.

قولہ: دوم یہ روایت حضرت علی پر موقوف ہے، اور روایت موقوف قابل حجت نہیں ہوتی ہے۔ ص:۷۸

اقول: سبحان اللہ! آپ اعتراض کرنے پر تو تیار ہو گئے مگر ان کے اصول کو نہ دیکھا کہ ان کے نزدیک کیا قاعدہ ہے؟ اور کس ضابطے سے کون سا مسئلہ مستنبط ہوا ہے؟

؎ جھوٹے موتی کی طرف کب دیکھتے ہیں جوہری بے صداقت آبرو، اے بد گوہر! ملتی نہیں

صحابۂ کرام کے اقوال وافعال حجت ہیں

قاسم بن قطلو بغا حنفی اپنے فتاوے میں لکھتے ہیں: ''قَوْلُ الصَّحَابِيِّ حُجَّةٌ عِنْدَنَا''. انتھیٰ.

''یعنی حنفیہ کے نزدیک صحابہ کا قول حجت ہے''۔

اور ابن ہمام حنفی ''فتح القدیر'' میں لکھتے ہیں:

''قَوْلُ الصَّحَابِيِّ حُجَّةٌ مَا لَمْ يَنْفِهِ شيءٌ مِّنَ السُّنَّةِ. انتھیٰ''.(۱)

''قولِ صحابی حجت ہے جب تک سنت سے کوئی چیز اس کی نفی نہ کرے''۔ (یعنی کوئی حدیث مرفوع جب تک قول صحابی کے مخالف نہ ملے، اس وقت تک قول صحابی حجت ہے)۔ انتھیٰ

اور شیخ عبدالحق دہلوی نے ''فتح المنان فی تائید مذہب النعمان'' میں لکھا ہے:

''قَالَ ابْنُ الْمُبَارَكِ : قَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ: مَا جَاءَ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَبِا لرَّاسِ وَ الْعَيْنِ، وَ مَا جَاءَ عَنْ أَصْحَابِهٖ فَلَا أَتْرُكُهُ''. انتھیٰ.

''عبداللہ بن مبارک نے کہا: امام ابوحنیفہ نے فرمایا: جو کچھ ہمیں رسول اللہ ﷺ سے خبر پہونچی وہ بہ سر و چشم مقبول ہے، اور جو ہمیں صحابۂ رسول اللہ ﷺ سے پہونچی، میں اسے بھی ترک نہ کروں گا''۔

(۱)- فتح القدیر، بحث الجمعة، جلد: ۱، ص: ۴۲۱،

قولہ: سوم جب کہ سنن اربعہ کی حدیث مرفوع، اگر چہ صحیح ہو، فقط بخاری کی حدیث کا ہی مقابلہ نہیں کرسکتی، تو بھلا صحابی کا اثر ایسی حدیث کے مقابل جس پر بخاری ومسلم دونوں نے اتفاق کیا ہو، کب معارض اور لائق حجت ہوسکتا ہے۔ ص:۸۰

اقول: ـــے کی بناوٹ بہت سی باتوں میں پرکہیں چھپتی ہے، بنائی بات!

صحیحین کی حدیث کے ساتھ غیر صحیحین کی حدیث کا مقابلہ نہ کرسکنا، اس کا یہ معنی نہیں کہ وہ حدیث بالکل مردود ہوجاتی ہے، اور لائق حجت نہیں ہوسکتی، اگر چہ دونوں میں مخالفت نہ ہو، اور ہر ایک صحیح محمل پر محمول ہوسکتی ہو۔ بلکہ جب دونوں میں مخالفت تامہ ہو، اور کسی طرح جمع کی صورت نہ نکل سکتی ہو، تو البتہ غیر صحیحین کی حدیث متروک کردی جائے گی، اور حدیث صحیحین معمول بہ ہوگی۔ ابن امیر حاج حلبی ''حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی'' میں لکھتے ہیں:

''اَلْجَمْعُ مُتَعَيَّنٌ عِنْدَ الْإِمْكَانِ إِذَا دَارَ الْأَمْرُ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ إِهْدَارِ الْعَمَلِ بِأَحْدِهِمَا بِالْكُلِّيَةِ''. انتهىٰ.

''بہ قدر امکان دونوں روایتوں کے درمیان جمع کرنا ضروری ہے، جب کہ جمع اور ایک کے باطل کرنے کے درمیان امر دائر ہو''۔

اور ظاہر ہے کہ اس مقام پر جمع ممکن ہے کہ حدیث مرفوع کو اموال وغیرہ کے دعوے پر محمول کیا جائے، اور علی مرتضی کا اثر باب عقود وفسوخ میں معمول بہ ہو؛ لہٰذا امکان تطبیق کے باوجود اثر مرتضوی کو بالکلیہ ترک کردینا خلاف معقول ومنقول ہے۔

قولہ: چہارم وہ کتاب جس کی یہ حدیث ہے، اور اس کے علاوہ امام محمد کی اور چار کتابیں، یعنی جامع صغیر، جامع کبیر، زیادات، اور سیر حدیث کی کتابوں کی طرح نہیں کہ ان پر عمل واجب ہو؛ اس لیے کہ یہ ثابت نہیں ہوا کہ ان کتابوں کی حدیثیں بھی حضرت ﷺ، اور حضرت کے اصحاب ہی سے مروی ہیں۔ ص:۵۱

سنن اربعہ وغیرہ کتب حدیث میں بھی روایات ضعیفہ موجود ہیں

اقول: اگر آپ کو یہ ثابت نہیں ہوا، تو نہ ہو۔ حنفیہ تو اس امر کو خوب جانتے ہیں کہ امام محمد نے ان کتابوں میں جو حدیثیں درج کی ہیں، وہ بالکل غیر معتبر نہیں ہیں۔ باقی رہا ضعف تو یہ بلائے عالم گیر ہے۔ کتب سنن اربعہ، مسند امام احمد اور مسند امام شافعی وغیرہ کتب فن حدیث کی سیکڑوں روایات میں ضعف ہے، پھر کیا اس امر سے ان کتابوں کی حدیثیں بالکل غیر معتبر سمجھی جائیں گی؟ ہرگز نہیں۔ ایسے ہی کتب امام محمد کی احادیث مطلقاً غیر معتبر نہ سمجھی جائیں گی۔

قوله: اور ایک مسئلہ امام اعظم اور ان کے شاگردوں-ابو یوسف اور محمد- کا پیغمبر کی دو حدیثوں کے مخالف یہ ہے جو"ہدایہ، شرح وقایہ، اور کنز الدقائق"وغیرہ میں لکھا ہے:"مَنِ امْتَنَعَ عَنِ الْجِزْيَةِ، أَوْ قَتَلَ مُسْلِماً، أَوْ سَبَّ النَّبِيَّ ﷺ، أَوْ زَنٰى بِمُسْلِمَةٍ لَمْ يَنْتَقِضْ عَهْدُهُ"۔"یعنی جو ذمی جزیہ دینے سے انکار کرے، یا کسی مسلمان کو مار ڈالے، یا نبی علیہ السلام کو گالی دے، یا کسی مسلمان عورت سے زنا کرے، تو ان امور سے اس کا عہد نہیں ٹوٹتا"۔ امام اعظم اور ان کے شاگردوں نے ان دونوں صریح حدیثوں کا خلاف کیا ہے: پہلی حدیث ابوداؤد میں حضرت علی سے روایت ہے:"إِنَّ يَهُوْدِيَّةً كَانَتْ تَشْتِمُ النَّبِيَّ ﷺ". الخ۔ یعنی ایک یہودیہ عورت رسول اللہ علیہ السلام کو برا کہتی تھی، اور عیب و طعن کرتی تھی تو ایک شخص نے اس کا گلا گھونٹا، یہاں تک کہ وہ مرگئی، تو نبی علیہ السلام نے اس کا خون معاف فرمایا۔ دوسری حدیث ابوداؤد میں ابن عباس سے روایت ہے:"إِنَّ أَعْمٰى كَانَتْ لَهُ أُمُّ وَلَدٍ". الخ ۔یعنی ایک اندھا تھا کہ اس کے پاس نبی علیہ السلام کو گالی دینے والی باندی تھی، وہ اندھا اسے اس بات سے منع کرتا تھا، لیکن وہ باز نہیں آتی تھی، تو ایک رات اس اندھے نے ایک سیخ لگی ہوئی لکڑی لی، اور اسے اس کے پیٹ پر رکھا، اور زور سے دبایا یہاں تک کہ اسے قتل کر دیا۔ اس کی خبر نبی علیہ السلام کو پہونچی، تو فرمایا: خبردار! گواہ رہو اس کا خون رائیگاں ہے۔ ص:۸۲

نبی علیہ السلام کو گالی دینے والے ذمی کے عقد ذمہ کی توجیہ اور اس پر تعزیر کا وجوب

اقول: ~ کدھر خیال ہے اتنی تری مجال نہیں وہ ہم نہیں جسے تو اے فلک! بگاڑ سکے

ان دونوں حدیثوں اور امام کے مذہب میں کیا مخالفت ہے؟ امام یہ کہتے ہیں کہ جو کافر ذمی اہل اسلام کا مطیع ہو گیا، اور اس نے جزیہ دینا قبول کر لیا، اور جزیہ دے کر اس نے اپنی جان و مال کی حفاظت کر لی، اگر وہ نبی علیہ السلام کو گالی دے تو اس گالی دینے سے اس کا عہد امان نہیں ٹوٹے گا اور اس سے عقد ذمیت ختم نہ ہوگی، بہ شرط کہ اعلان اور مداومت نہ کرے؛ کیوں کہ رسول اللہ علیہ السلام کو گالی دینا کفر ہے، اور ذمی میں پہلے ہی سے کفر موجود ہے، تو جب اس کا سابقہ کفر اس کے ذمی ہونے سے مانع نہ ہوا، اور کفر کے باوجود جزیہ ادا کرنے کے سبب اہل اسلام پر اس کے جان و مال کو محفوظ رکھنا واجب ہوا تو کفر طاری- جو ذمی ہونے کی حالت میں اس سے صادر ہوا- اس کے عہد کو کیوں توڑے گا؟ اور ان سب کے باوجود امام اس کے بھی قائل ہیں کہ اگر چہ اس کا قتل

واجب نہیں مگر اس کی تادیب وتعزیر واجب ہے، اور تعزیر بالقتل بھی جائز ہے، ''درمختار'' میں ہے:

''وَ يُؤَدَّبُ الذِّمِّيُ، وَ يُعَاقَبُ عَلٰى سَبِّهٖ دِيْنَ الْإِسْلَامِ، أَوِ الْقُرْآنَ، أَوِ النَّبِيَّ، حَاوِيْ وَغَيْرِهٖ، قَالَ الْعَيْنِي: وَ اخْتِيَارِي فِي السَّبِّ أَنَّهُ يُقْتَلُ، وَ تَبِعَهُ ابْنُ الْهُمَامِ''. انتھیٰ.(۱)

''حاوی وغیرہ میں ہے کہ ذمی کو دین اسلام یا قرآن یا نبی ﷺ کو گالی دینے کے سبب ادب دیا جائے، اور عقاب کیا جائے۔ اور عینی نے فرمایا: گالی دینے میں مجھے پسند یہ ہے کہ مارڈالا جائے، اور جواز قتل میں ابن ہمام نے ان کی اتباع کی ہے''۔

اور ''ردالمحتار'' میں خیرالدین رملی استاذ صاحب ''درمختار'' سے منقول ہے:

''لَا يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ النَّقْضِ عَدَمُ الْقَتْلِ، وَ قَدْ صَرَّحُوْا قَاطِبَةً بِأَنَّهُ يُعَزَّرُ عَلٰى ذٰلِكَ وَ يُؤَدَّبُ، وَ هُوَ يَدُلُّ عَلٰى جَوَازِ قَتْلِهٖ زَجْراً لِغَيْرِهٖ؛ إِذْ يَجُوْزُ التَّرَقِّيْ فِي التَّعْزِيْرِ إِلَى الْقَتْلِ ''. انتھیٰ.(۲)

اس کا **حاصل** یہ ہے کہ عہد ذمیت نہ ٹوٹنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ قتل کا ہونا جائز ہو، اور تمام مشائخ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ گالی دینے والا ذمی تعزیر کیا جائے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسے مارڈالنا بھی جائز ہے، جب کہ اس سے اوروں کی تنبیہ مقصود ہو؛ کیوں کہ قتل کے ساتھ تعزیر بھی جائز ہے۔

اور امام اعظم اس کے بھی قائل ہیں کہ وہ حکم اسی وقت تک ہے جب ذمی اعلان اور تکرار نہ کرے بلکہ ایک دومرتبہ خفیہ گالی دیدے۔ اور اگر وہ علی الاعلان سب کے سامنے بے باک ہوکر گالی دیتا ہو، یا اس کی عادت گالی دینے کی ہو اور اکثر اس سے یہ حرکت سرزد ہوتی ہو تو ایسی صورت میں اس کا قتل ضروری ہے۔ ''ردالمحتار'' میں ''در منتقی'' سے منقول ہے:

''أَيْ إِذَالَمْ يُعْلِنْ، فَلَوْ أَعْلَنَ بِشَتْمِهٖ أَوِ اعْتَادَهُ قُتِلَ وَ لَوِ امْرَأَةً ، وَ بِهٖ يُفْتٰى الْيَوْمَ''. انتھیٰ.(۳)

''یعنی رسول اللہ ﷺ کو گالی دینے کے سبب ذمی کو نہ مارنا اس وقت ہے جب کہ وہ بہ طور اعلان گالی نہ دے، اور اگر اس نے علی الاعلان گالی دیا، یا اس کا عادی ہوگیا تو اسے مارڈالا جائے گا اگر چہ عورت ہو۔ اور اس زمانے میں اسی پر فتویٰ ہے''۔

اور اسی ''ردالمحتار'' میں ابن تیمیہ کی کتاب ''الصارم المسلول'' سے منقول ہے:

''أَفْتٰى أَكْثَرُهُمْ بِقَتْلِ مَنْ أَكْثَرَ سَبَّ النَّبِيِّ ﷺ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ ، وَ إِنْ أَسْلَمَ بَعْدَ أَخْذِهٖ، وَ قَالُوْا: يُقْتَلُ

(۱)– در مختار، كتاب الجهاد، باب: العشر والخراج و الجزية، جلد:۶، ص:۳۴۵، ۳۴۶.

(۲)– رد المحتار، كتاب الجهاد، باب: العشر والخراج و الجزية، جلد:۶، ص:۳۴۶.

(۳)– ردالمحتار، كتاب الجهاد، باب: العشر والخراج و الجزية، جلد:۶، ص:۳۴۴.

سِيَاسَةً". انتهىٰ.(۱)

''اکثر حنفیہ نے اس ذمی کے قتل کا فتویٰ دیا ہے، جو نبی ﷺ کو گالی دے اگر چہ وہ گرفتار ہونے کے بعد اسلام لائے۔ اور حنفیہ نے کہا: کہ بہ نظر سیاست اسے قتل کیا جائے''۔

اور ''در مختار'' میں ہے:

''رَأَيْتُ فِيْ مَعْرُوْضَاتِ الْمُفْتِي أَبِي السَّعُوْدِ: أَنَّهُ وَرَدَ أَمْرٌ سُلْطَانِيٌّ بِالْعَمَلِ بِقَوْلِ أَئِمَّتِنَا الْقَائِلِيْنَ بِقَتْلِهِ إِذَا ظَهَرَ أَنَّهُ مُعْتَادَهُ''. انتهىٰ.(۲)

''میں نے معروضات مفتی ابوالسعو د رومی میں دیکھا: کہ ائمۂ حنفیہ کے قول کے مطابق عمل کرنے پر حکم بادشاہی وارد ہوا کہ قتل کیا جائے، جب کہ گالی دینا اس کی عادت ہو''۔

اور اسی ''در مختار'' میں ابن کمال پاشا سے منقول ہے:

''اَلْحَقُّ أَنَّهُ يُقْتَلُ عِنْدَنَا إِذَاأَعْلَنَ بِشَتْمِهِ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلامُ، صَرَّحَ بِهِ فِيْ سَيْرِ الذَّخِيْرَةِ'' انتهى(۳)

''حق یہ ہے کہ نبی ﷺ کو گالی دینے والا ذمی قتل کیا جائے گا جب کہ علی الاعلان گالی دے، ''ذخیرۂ برہانیہ'' کی کتاب السیر میں اس کی تصریح ہے''۔

ایسے ہی اور کتب فقہ میں مصرح ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ذمی اگر رسول اللہ ﷺ کو اتفاقاً گالی دے دے تو حنفیہ کے نزدیک صرف اس گالی دینے سے اس کا عہد ذمیت نہ ٹوٹے گا، اور صرف اس گالی کی وجہ سے وہ حربی نہ سمجھا جائے گا، اور اس کا قتل واجب نہ ہوگا، مگر اس پر تعزیر قائم کی جائے گی۔ اور اگر قتل کے ساتھ سیاست ملحوظ ہو تو اسے قتل کیا جائے گا، اور اگر وہ علی الاعلان گالی دیتا ہو یا اس کی عادت رکھتا ہو تو اس کو قتل کرنا ضروری ہے۔

جب یہ بات معلوم ہوگئی، تو یہ سمجھنا چاہیے کہ مذہب حنفیہ اور ان دونوں حدیثوں میں جو آپ نے ذکر کی کچھ مخالفت نہیں۔ ایک تو اس وجہ سے کہ مذہب حنفیہ میں کافر کو گالی دینے کے سبب نہ مارنا ذمی میں ہے، نہ کہ ہر کافر میں۔ اور ان دونوں حدیثوں میں یہ صراحت نہیں کہ جو دونوں عورتیں گالی دینے کے سبب ماری گئیں، ذمی تھیں، بلکہ حدیث میں تو صراحت ہے کہ وہ

(۱)- ردالمحتار، کتاب الجهاد، باب: العشر والخراج و الجزية، جلد:٦ ، ص: ٣٤٦.

(۲)- در مختار، کتاب الجهاد، باب: العشر والخراج و الجزية، جلد:٦ ، ص: ٣٤٦، ٣٤٧.

(۳)- در مختار، کتاب الجهاد، باب: العشر والخراج و الجزية، جلد:٦ ، ص:٣٤٧.

عورت یہود میں سے تھی، اور مدینہ منورہ میں جو یہود تھے وہ ذمی نہ تھے؛ کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے ان پر کبھی جزیہ مقرر نہیں کیا، اور نہ ان پر اہل ذمہ کا حکم جاری کیا، بلکہ شروعات میں ان سے بلاعوضِ مال، مصالحت کر لی گئی تھی، چند سال بعد یہود کا اخراج کر دیا گیا، اور بعضوں سے قتال کیا گیا، جیسا کہ ''فتح القدیر'' میں مذکور ہے:

''أَمَّا الْيَهُوْدُ فَلَمْ يَكُوْنُوْا أَهْلَ ذِمَّةٍ بِمَعْنٰى اِعْطَائِهِمُ الْجِزْيَةَ، بَلْ كَانُوْا أَصْحَابَ مُوَاعَدَتِهٖ بِلَا مَالٍ يُؤْخَذُ عَنْهُمْ إِلٰى أَنْ أَمْكَنَ اللّٰهُ مِنْهُمْ ؛ لِأَنَّهٗ لَمْ تُوْضَعْ جِزْيَةٌ قَطُّ عَلَى الْيَهُوْدِ ''. انتھیٰ.

''یہود اہل ذمہ یعنی جزیہ دینے والے نہ تھے بلکہ وہ بغیر مال اصحاب مصالحت تھے، یہاں تک کہ اللہ نے اپنے رسول کو ان پر قادر و غالب کیا؛ اس لیے کہ یہود پر کبھی جزیہ مقرر نہیں کیا گیا''۔

اگر ایسی کوئی روایت ہوتی جس سے یہ ثابت ہوتا کہ کوئی کافر ذمی نبی ﷺ کو گالی دینے کے سبب زمانۂ نبوی میں مارا گیا یا آپ نے ایسے کسی کافر کے مارنے کا حکم کیا تو البتہ مذہب حنفیہ پر اعتراض ہوتا۔ اور آپ نے جو حدیثیں بیان کی ہیں، ان میں اس کا نشان تک نہیں۔

دوسری یہ کہ ان دونوں حدیثوں سے یہ ثابت ہے کہ وہ دونوں عورتیں جو قتل کی گئیں وہ رسول اللہ ﷺ کو بہ اعلان گالی دیتی تھیں اور اس کی عادت رکھتی تھیں۔ اور ابھی معلوم ہوا کہ ایسی صورت میں حنفیہ کے نزدیک قتل ضروری ہے۔ اور قتل کا واجب نہ ہونا اس وقت ہے جب ذمی گالی کے ساتھ اعلان نہ کرے، اور اس کی عادت نہ رکھے، ہاں! ایسی اگر کوئی حدیث ہو جس سے صرف دو ایک مرتبہ گالی دینے سے ذمی کو قتل کیا جانا ثابت ہو، تو البتہ اعتراض ہو سکتا ہے، ورنہ نہیں۔

تیسری یہ کہ جس صورت میں حنفیہ کے نزدیک عہد ذمہ نہیں ٹوٹتا ہے اس صورت میں بھی زجر و سیاست کے طور پر ذمی کو مار ڈالنا جائز ہے۔ اور ان دونوں حدیثوں سے اسی قدر ثابت ہے کہ وہ دونوں عورتیں گالی دینے کے سبب ماری گئیں، اور نبی ﷺ نے اسے جائز رکھا، مارنے والے پر کچھ زجر نہیں کیا۔ یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ایسے شخص کو خواہ مخواہ مار ڈالنا واجب ہے کہ مخالفت کا اعتراض درست ہو۔ **علاوہ ازیں** ایسی حدیثیں بھی وارد ہیں جن سے یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ کفار نے رسول اللہ ﷺ کو بارہا گالی دی ہے اور آپ نے انھیں نہیں مارا۔ ابونعیم نے ''دلائل النبوۃ'' میں آیت: ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقُوْلُوْا رَاعِنَا وَقُوْلُوا انْظُرْنَا﴾ (۱) ''اے ایمان والو! تم ہمارے رسول سے راعنا نہ کہو، بلکہ انظرنا کہو'' کی تفسیر میں ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے'':

''(رَاعِنَا) بِلِسَانِ الْيَهُوْدِ السَّبُّ الْقَبِيْحُ، فَكَانَ الْيَهُوْدُ يَقُوْلُوْنَ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ سِرًّا، فَلَمَّا سَمِعَ

(۱)- قرآن مجید، پارہ: ۱، سورۃ البقرۃ، آیت: ۱۰۴

أَصْحَابُهُ يَقُوْلُوْنَ، أَعْلَنُوْا بِهَا فَكَانُوْا يَقُوْلُوْنَ ذٰلِكَ وَ يَضْحَكُوْنَ فِيْمَا بَيْنَهُمْ ؛ فَأَنْزَلَ اللّٰهُ هٰذِهِ الْآيَةَ''.

اس کا **حاصل** یہ ہے کہ یہود کی زبان میں "راعنا" بری گالی ہے۔ وہ جب رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آتے تھے تو "راعـــنـــا" کہتے تھے، ان کے کہنے سے صحابہ نے یہ سمجھا کہ یہ کوئی اچھا کلمہ ہے، وہ بھی کہنے لگے، تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی، اور حکم دیا کہ تم "راعـنـا" نہ کہو۔ اگر کہنا ہو تو "انـظـرنـا" کہو۔ جس کا معنی یہ ہے: اے رسول اللہ! آپ ہماری طرف نظر فرمایئے اور توجہ کیجیے۔

اور صحیح بخاری و مسلم اور سنن وغیرہ میں موجود ہے کہ جب یہود نبی ﷺ کی خدمت میں آتے تو بجائے "السلام علیکم" کے "السام علیکم" کہتے۔ اور ان کے نزدیک سام کا معنی موت اور لعنت ہے۔ نبی ﷺ اس کے جواب میں صرف "علیکم" فرمادیتے۔ ان احادیث سے یہ ثابت ہے کہ یہود رسول اللہ ﷺ کو گالیاں دیتے تھے مگر آپ ان کو قتل کرنے کا حکم نہیں فرماتے۔ اس سے معلوم ہوا کہ گالی دینے کی وجہ سے کافر کو مارڈالنا ضروری نہیں، ہاں! اگر تعزیراً مارڈالے تو کچھ حرج بھی نہیں۔ بہ خلاف مسلمان کے کہ اگر وہ نبی ﷺ کو گالی دے گا تو کافر ہوجائے گا، اور مسلمانوں پر اس کو مارڈالنا لازم و واجب ہوجائے گا۔

قولہ: اور ایک مسئلہ امام اعظم اور ان کے شاگرد ابو یوسف و محمد کا حدیث کے مخالف یہ ہے جو ہدایہ، شرح وقایہ، کنز اور در مختار میں لکھا ہے: " فَإِنْ قَيَّدَ الْخَامِسَةَ بِسَجْدَةٍ بَطَلَ فَرْضُهُ عِنْدَنَا''. یعنی اگر اس نے پانچویں رکعت کا سجدہ کرلیا تو نماز باطل ہوگئی، یعنی امام اعظم کا مذہب یہ ہے کہ کسی کو چار رکعت نماز پڑھنی تھی، اور بھول کر پانچ رکعت پڑھ گیا تو اس صورت میں اس کی نماز باطل ہوجائے گی۔ اس مسئلہ میں امام اعظم اور ان کے شاگرد ابو یوسف و محمد نے اس حدیث کا خلاف کیا جو بخاری و مسلم میں عبداللہ بن مسعود سے روایت ہے: "أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ صَلَّى الظُّهْرَ خَمْساً، فَقِيْلَ لَهُ: أَزِيْدَ فِي الصَّلٰوةِ؟ فَقَالَ: وَ مَـاذَاكَ ؟ قَـالُـوْا: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! صَلَّيْت خَمْساً، فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ بَعْدَ مَا سَلَّمَ''. یعنی رسول خدا ﷺ نے ظہر کی پانچ رکعت نماز پڑھی، تو ان سے کہا گیا کہ کیا نماز میں زیادتی کی گئی؟ تو فرمایا: تمھارے پوچھنے کا سبب کیا ہے؟ صحابہ نے عرض کیا: آپ نے پانچ رکعت نماز پڑھی، تو حضرت نے سلام پھیرنے کے بعد دو سجدے کیے۔ ص:۱۱۴

چار رکعت والی نماز میں قعدۂ اخیرہ نہ کرنے کی تحقیق

اقول: ؎ کج روی بہتر نہیں اے شوخ! یہ رفتار چھوڑ راہ سیدھی چل کہ اک عالم تجھے اچھا کہے

بے سوچے سمجھے امام کے مذہب کو مخالف حدیث کہہ دینا آپ ہی کا کام ہے۔ فقہی عبارات میں قطع و برید کر دینے میں آپ کو ملکۂ تامہ حاصل ہے۔ ان تمام کتابوں میں جنھیں آپ نے ذکر کیا، اور ایسے ہی فقہ کی دوسری کتابوں میں صرف اسی قدر نہیں لکھا ہے، جو آپ نے عوام کو دھوکا دینے کے لیے نقل کیا ہے، بلکہ تمام کتابوں میں یہ تفصیل مرقوم ہے کہ چار رکعت نماز پڑھنے والا شخص، قعدۂ اخیرہ جو ارکان نماز سے ہے، اسے چھوڑ کر پانچویں رکعت پڑھنے لگے، تو جب تک اس نے پانچویں رکعت کا سجدہ نہیں کیا ہے، اسے چاہیے کہ بیٹھ جائے، اور قعدہ کر کے سجدۂ سہو کر لے؛ اس لیے کہ ایک رکعت سے کم کوئی نماز معتبر نہیں، تو اس کے باطل کرنے میں اصلاح نماز کے واسطے کچھ حرج نہیں۔ اور اگر اس نے پانچویں رکعت کا سجدہ کر لیا ہے، تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی؛ کیوں کہ اس نے ارکان نماز مکمل کیے بغیر نفل میں شروع مستحکم کر لیا؛ کہ ایک رکعت نماز معتبر ہے۔ اور اگر قعدۂ اخیرہ کر کے بھول سے پانچویں رکعت پڑھنے لگا، تو جب تک پانچویں رکعت کا سجدہ نہ کرے، بیٹھ جائے اور سجدۂ سہو کر کے نماز مکمل کرے۔ اور اگر پانچویں رکعت کا سجدہ کر لیا، اور ایک رکعت کو مکمل کر لیا تو اس صورت میں اسے چاہیے کہ چھٹی رکعت بھی ملا لے اور سجدۂ سہو کر کے نماز تمام کرے؛ تاکہ یہ دو رکعت نفل ہو جائیں، اور چار رکعت فرض ادا ہو جائیں۔ ”ہدایہ“ کی درج ذیل عبارت کا یہی حاصل ہے:

”وَ إِنْ سَهَا عَنِ الْقَعْدَةِ الْأَخِيْرَةِ حَتّٰى قَامَ إِلَى الْخَامِسَةِ رَجَعَ إِلَى الْقَعْدَةِ مَا لَمْ يَسْجُدْ؛ لِأَنَّ فِيْهِ إِصْلَاحَ صَلٰوتِهٖ مَا أَمْكَنَهٗ؛ لِأَنَّ مَا دُوْنَ الرَّكْعَةِ بِمَحَلِّ الرِّفْضِ. وَ أَلْغَى الْخَامِسَةَ وَ سَجَدَ لِلسَّهْوِ؛ لِأَنَّهٗ أَخَّرَ وَاجِباً. وَ إِنْ قَيَّدَ الْخَامِسَةَ بِسَجْدَةٍ بَطَلَ فَرْضُهٗ عِنْدَنَا؛ لِأَنَّهُ اسْتَحْكَمَ شُرُوْعُهٗ فِي النَّافِلَةِ قَبْلَ إِكْمَالِ أَرْكَانِ الْمَكْتُوْبَةِ. وَ لَوْ قَعَدَ فِي الرَّابِعَةِ ثُمَّ قَامَ وَ لَمْ يُسَلِّمْ عَادَ إِلَى الْقَعْدَةِ مَا لَمْ يَسْجُدْ لِلْخَامِسَةِ، وَ سَلَّمَ. وَ إِنْ قَيَّدَ الْخَامِسَةَ بِالسَّجْدَةِ ثُمَّ تَذَكَّرَ ضَمَّ إِلَيْهَا رَكْعَةً أُخْرٰى، وَ تَمَّ فَرْضُهٗ، وَ يَسْجُدُ لِلسَّهْوِ اسْتِحْسَاناً. انتهىٰ مُلَخَّصاً“.(۱)

خلاصہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک چار رکعت پڑھنے والا اگر بھول سے پانچویں رکعت کے لیے کھڑا ہو گیا تو اس کی نماز ہر صورت میں باطل نہیں ہوتی، جیسا کہ آپ کے کلام ناتمام سے سمجھا جاتا ہے، بلکہ اس صورت میں کہ قعدۂ اخیرہ جو رکن نماز ہے اس سے چھوٹ گیا ہو، اور قعدۂ اخیرہ کے بغیر وہ کھڑا ہو گیا ہو، اور اس نے پانچویں رکعت کا سجدہ بھی کر لیا ہو۔ اور اس کے علاوہ دیگر صورتوں میں بطلان نماز کا حکم نہیں دیتے ہیں، بلکہ یہ کہتے ہیں: اگر پانچویں رکعت کے سجدہ کرنے سے قبل اسے یاد آ گیا تو وہ اس قدر زائد نماز کو کہ ایک رکعت سے کم ہی ہے، چھوڑ دے اور بیٹھ کر سجدۂ سہو کرے، اور نماز مکمل کرے، خواہ اس نے پانچویں

(۱)- الهداية، باب: سجود السهو، ص: ۱۳۹، ۱۴۰، مجلس بركات

رکعت قعدۂ اخیرہ کر کے شروع کی ہو یا قعدۂ اخیرہ اس سے چھوٹ گیا ہو۔اور اگر پانچویں رکعت کی طرف قعدۂ اخیرہ کر کے کھڑا ہوا اور اس رکعت کے سجدہ کرنے کے بعد اسے یاد آیا تو اس صورت میں بھی اس کی نماز باطل نہ ہوگی، بلکہ وہ ایک رکعت اور ملا کر نماز مکمل کرے۔

اب سمجھیے ! آپ نے جو حدیث بیان کی،اس میں یہ کہاں مذکور ہے کہ نبی علیہ السلام پانچویں رکعت، چوتھی رکعت کے قعدۂ اخیرہ کے بغیر پڑھنے لگے تھے کہ مخالفت کا حکم درست ہو؟ بلکہ ظاہر حدیث سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ آپ قعدۂ اخیرہ کرنے کے بعد بھول سے بایں خیال کہ یہ قعدۂ اولی ہے، کھڑے ہو گیے تھے، یہی وجہ ہے کہ جب ایک صحابی نے کہا: یا رسول اللہ! کیا نماز میں زیادتی ہوگئی ہے؟ اور آپ نے پوچھا: کیا ہوا؟ تو صحابہ نے عرض کیا: آپ نے پانچ رکعتیں ادا کیں۔اور ظاہر ہے کہ ظہر کی نماز مع قعدۂ اخیرہ چار رکعتیں ہوتی ہیں نہ کہ اس سے کم وبیش، تو اگر آپ قعدۂ اخیرہ چھوڑ گئے ہوتے تو صحابہ یہ کہتے: آپ نے ایک قعدہ چھوڑ دیا، اور ایک رکعت کی زیادتی کی۔ یہ نہ کہتے: آپ سے پانچ رکعت ادا ہوئی۔اس بنا پر یہ حدیث حنفیہ کے موافق ٹھہری، اور کسی طرح مخالفت نہ ہوئی؛ کیوں کہ حنفیہ بھی ایسی صورت میں کہ قعدۂ اخیرہ کر کے بھول سے پانچویں رکعت کی طرف کھڑا ہو گیا ہو، نماز باطل ہونے کا حکم نہیں دیتے۔عینی ''شرح ہدایہ'' میں لکھتے ہیں:

''وَ تَاوِيْلُ الْحَدِيْثِ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَعَدَ عَلَى الرَّابِعَةِ بِدَلِيْلِ أَنَّهُ قَالَ: صَلَّى الظُّهْرَ خَمْساً، وَ الظُّهْرُ اسْمٌ لِجَمِيْعِ الْأَرْكَانِ، وَ مِنْهَا الْقَعْدَةُ الْأَخِيْرَةُ''. انتهىٰ.

''حدیث کی تاویل یہ ہے کہ نبی علیہ السلام قعدۂ اخیرہ کر کے کھڑے ہوئے تھے، اس کی دلیل یہ ہے کہ راوی حدیث صحابی نے اس قصے کے بیان میں ''صلى الظهر خمسا'' فرمایا، یعنی آپ نے پانچ رکعت ظہر پڑھی۔اور ظہر مجموعۂ ارکان کا نام ہے کہ ان میں قعدۂ اخیرہ بھی شامل ہے، نہ یہ کہ قعدۂ اخیرہ کے بغیر صرف چار رکعت؛ لہٰذا اگر آپ نے قعدۂ اخیرہ چھوڑ دیا ہوتا تو راوی یہ لفظ نہ کہتا۔

الحاصل سیاق قصہ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے قعدہ کر لیا تھا۔اور بالفرض اگر اس ظاہر سیاق کا لحاظ نہ کیجیے تب بھی واقعہ دونوں صورتوں کا محتمل ہے۔اور اس سے صرف ایک ہی صورت کہ آپ نے قعدۂ اخیرہ بھی چھوڑ دیا تھا، ثابت نہیں ہوتی۔ان سب کے باوجود خواہ مخواہ اس حدیث کو مذہب حنفیہ کے مخالف سمجھنا اور مذہب حنفی پر طعن کرنا نافہمی اور حماقت سے خالی نہیں۔

قولہ: اور ایک مسئلہ امام اعظم کا حدیث کے مخالف یہ ہے جو ہدایہ، شرح وقایہ، کنز اور درمختار وغیرہ میں لکھا ہے: ''وَ لَا يُشْعَرُ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ''. یعنی ابوحنیفہ کے نزدیک اونٹ کو زخمی نہ کیا جائے؛ کہ ان کے نزدیک اشعار مثلہ یعنی تکلیف دینا ہے۔امام

اعظم نے اس مسئلے میں اس حدیث کا خلاف کیا، جو مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور موطا میں ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے:
''صَلّٰی رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ الظُّھْرَ بِذِی الْحُلَیْفَۃَ، ثُمَّ دَعَا بِنَاقَتِہٖ فَأَشْعَرَھَا فِیْ صَفْحَۃِ سَنَامِھَا الْأَیْمَنِ''. الخ. یعنی رسول اللہ ﷺ نے ذوالحلیفہ میں ظہر کی نماز پڑھی، پھر اپنی اونٹنی منگوائی، اور اونٹنی کے داہنے کوہان کے کنارے زخم کیا۔ ص:۱۱۵

اقول: ؎ سرکش کوئی ہو کر کبھی بر پا نہیں ہوتا انجام برے کام کا اچھا نہیں ہوتا

بے فائدہ علما پر تہمت لگانا اور مجتہدین پر افترا کرنا بہتر نہیں ہے۔ اور طعن و تشنیع میں جرأت کر بیٹھنا اچھا نہیں ہے۔ اگر بہ طفیل رسول اللہ ﷺ استیصال دنیوی کا عذاب اس امت سے نہ اٹھا لیا گیا ہوتا تو ایسا طعن کرنے والوں پر یقیناً عذاب استیصال نازل ہوتا۔ تعجب ہے! آپ کو امام ابوحنیفہ کے مذہب کی تو خبر ہی نہیں، خواہ مخواہ پانچویں سواروں میں اپنا نام کیوں داخل کرتے ہیں؟ اور طعنہ زنی کرنے والوں میں اپنا نام لکھوا کر مستحق گناہ کیوں ہوتے ہیں؟ اور زیادہ عجب یہ ہے کہ جن کتابوں سے آپ مذہب امام نقل کر رہے ہیں انھیں میں مذہب امام کی تنقیح بہ تفصیل تمام مذکور ہے، یا ان کی شروح میں اچھی طرح ماثور ہے۔ ان سب سے چشم پوشی کرنا، اور جو مذہب امام کا نہ ہوا سے ان کا مذہب قرار دے کر اعتراض کرنا، کس کتاب شرعی کی رو سے جائز ہے؟ کتب شرعیہ کو جانے دیجیے کسی شاستر یا پوتھی سے اس کا جواز ثابت کر دیجیے! 'درمختار' میں جس کا آپ حوالہ دے رہیں، مسطور ہے:

''کُرِہَ الْإِشْعَارُ، وَھُوَ شَقُّ سَنَامِھَا مِنَ الْأَیْسَرِ أَوِ الْأَیْمَنِ؛ لِأَنَّ کُلَّ أَحَدٍ لَا یُحْسِنُہٗ، فَأَمَّا مَنْ أَحْسَنَہٗ بِأَنْ قَطَعَ الْجِلْدَ فَقَطْ فَلَا بَاسَ بِہٖ''. انتھی. (۱)

''اشعار مکروہ ہے، اور وہ اونٹ کی کوہان کو بائیں یا داہنی جانب سے شق کرنا ہے؛ اس وجہ سے کہ ہر شخص اچھی طرح اشعار نہیں کرتا ہے، بلکہ اکثر ایسا زخم لگاتے ہیں جو گوشت تک پہونچ جاتا ہے، اور جانور کو سخت تکلیف ہوتی ہے، لیکن وہ شخص جو اچھی طرح سے اشعار کرے؛ کہ صرف چمڑا کاٹے تو اس کے لیے اشعار میں کوئی حرج نہیں''۔

اور ''ہدایہ'' میں ہے:

''قِیْلَ: إِنَّ أَبَا حَنِیْفَۃَ إِنَّمَا کَرِہَ إِشْعَارَ أَھْلِ زَمَانِہٖ لِمُبَالَغَتِھِمْ فِیْہِ عَلٰی وَجْہٍ یُخَافُ مِنْہُ السِّرَایَۃُ''. انتھیٰ. (۲)

''امام ابوحنیفہ نے مطلق اشعار کو مکروہ نہیں کہا، بلکہ اپنے زمانے والوں کے اشعار کو مکروہ کہا جو اشعار میں مبالغہ کرتے

(۱)- در مختار، کتاب الحج، باب: التمتع، جلد:۳، ص: ۵۲۶.

(۲)- ھدایہ، باب: التمتع، جلد: ۱، ص: ۲۴۲، مجلس برکات.

تھے، کہ زخم کا گوشت تک سرایت کرنے کا خوف ہوتا تھا''۔

اور عینی کی ''شرح ہدایہ'' میں ہے:

''أَبُوْ حَنِيْفَةَ مَا كَرِهَ أَصْلَ الْإِشْعَارِ، وَ كَيْفَ يَكْرَهُ ذٰلِكَ مَعَ مَا اشْتَهَرَ فِيْهِ مِنَ الآثَارِ؟ وَ قَالَ الطَّحَاوِي: وَ إِنَّمَا كَرِهَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ إِشْعَارَ أَهْلِ زَمَانِهِ؛ لِأَنَّهُ رَآهُمْ يَفْعَلُوْنَ ذٰلِكَ عَلٰى وَجْهٍ يُخَافُ مِنْهُ هَلاكُ الْبَدْنَةِ لِسِرَايَتِهِ، خُصُوْصاً فِيْ حَرِّ الْحِجَازِ؛ فَرَأَى الصَّوَابَ فِيْ سَدِّ هٰذَا الْبَابِ عَنِ الْعَامَّةِ؛ لِأَنَّهُمْ لا يَقِفُوْنَ عَلَى الْحَدِّ. وَ أَمَّا مَنْ وَقَفَ عَلٰى ذٰلِكَ بِأَنْ قَطَعَ الْجِلْدَ فَقَطْ دُوْنَ اللَّحْمِ فَلا بَاسَ بِذٰلِكَ''. انتهىٰ.

اس کا **حاصل** یہ ہے کہ ابوحنیفہ نے مطلقا اشعار کو مکروہ نہیں کہا۔ اور اخبار و آثار کے مشہور ہونے کے باوجود وہ ایسا کیوں کر کہتے؟ اس باب میں طحاوی نے کہا: ابوحنیفہ نے اپنے زمانے والوں کے اشعار کو مکروہ کہا ہے؛ کیوں کہ انھوں نے دیکھا کہ وہ اس طور سے اشعار کرتے تھے، جس میں اونٹ کے ہلاک ہونے کا خوف ہوتا تھا، خصوصاً ملک عرب کی گرمی کے زمانے میں جانور زیادہ زخم کھا کر اکثر مر جاتے تھے، تو امام نے عوام سے اس طریقے کے بند کرنے کو مناسب سمجھا، اور کراہت کا فتویٰ دیا؛ اس وجہ سے کہ عوام حد شرعی سے تجاوز کر جاتے تھے۔ لیکن جو شخص حد شرعی سے متجاوز نہ ہو کہ صرف چمڑا کاٹے اس کے لیے اشعار میں کوئی مضائقہ نہیں۔

اور عینی کی شرح صحیح بخاری مسمیٰ، بہ ''عمدۃ القاری'' میں ہے:

''اَلطَّحَاوِي -الَّذِى هُوَ أَعْلَمُ النَّاسِ بِمَذَاهِبِ الْفُقَهَآءِ، لا سِيَّمَا بِمَذْهَبِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ- ذَكَرَ أَنَّ أَبَا حَنِيْفَةَ لَمْ يَكْرَهْ أَصْلَ الْإِشْعَارِ، وَ لَا كَوْنَهُ سُنَّةً، وَ إِنَّمَا كَرِهَ مَا يُفْعَلُ عَلٰى وَجْهٍ يُخَافُ مِنْهُ هَلاكُهَا لِسِرَايَةِ الْجَرْحِ، لا سِيَّمَا فِيْ حَرِّ الْحِجَازِ مَعَ الطَّعْنِ بِالسِّنَانِ أَوِ الشُّفْرَةِ، فَأَرَادَ سَدَّ الْبَابِ عَلَى الْعَامَّةِ؛ لِأَنَّهُمْ لَا يُرَاعُوْنَ الْحَدَّ فِيْ ذٰلِكَ. أَمَّا مَنْ وَقَفَ عَلَى الْحَدِّ فِيْ ذٰلِكَ، فَقَطَعَ الْجِلْدَ دُوْنَ اللَّحْمِ فَلا يَكْرَهُهُ. وَ ذَكَرَ الْكِرْمَانِي '' صَاحِبُ الْمَنَاسِكِ'' عَنْهُ اسْتِحْسَانَهُ، قَالَ: وَ هُوَ الْأَصَحُّ''. انتهىٰ.

اس کا **حاصل** یہ ہے کہ امام طحاوی جو مذاہب فقہا، اختلافات ائمہ خصوصا مذہب امام ابوحنیفہ کے بڑے عالم تھے، انھوں نے ذکر کیا کہ امام ابوحنیفہ نے اصل اشعار کو مکروہ نہیں سمجھا اور نہ اس کے سنت ہونے کا انکار کیا بلکہ انھوں نے اس اشعار کو مکروہ سمجھا جس سے ہلاک ہونے کا خوف ہو، اور کرمانی صاحب مناسک نے ابوحنیفہ سے استحسان، اور اشعار کا مستحب ہونا ذکر کیا ہے، اور کہا: یہی قول زیادہ صحیح ہے۔

دیگر کتب فقہ میں بھی اسی طرح مذکور ہے۔ بہ نظر اختصار نقل عبارات میں تطویل نہیں کی گئی۔

الغرض: جوشخص اشعار کومطلقاً منع کرے اور مکروہ کہے، اس کا قول یقیناً مردود ہے؛ اس لیے کہ احادیث صحیحہ سے نبی علیہ اور صحابۂ کرام کا اشعار کرنا ثابت ہے۔ اور ابوحنیفہ اس قول سے بری ہیں۔ وہ مطلقاً اشعار کو مکروہ نہیں کہتے ہیں، بلکہ جو اشعار بہ قدر حد شرعی ہو اسے وہ بھی مسنون و مستحب سمجھتے ہیں۔ ہاں! جو حد شرعی سے متجاوز ہو جائے اسے البتہ مکروہ کہتے ہیں؛ لہٰذا جو مذہب امام کا ہے، وہ مخالفِ حدیث نہیں، اور جو مخالفِ حدیث ہے، وہ مذہبِ امام نہیں۔

قولہ: راقم کہتا ہے: امام اعظم کے مسائل جو فقہ کی کتابوں میں درج ہیں، صحیح صحیح حدیثوں کے اس قدر مخالف ہیں کہ میں ان کا شمار نہیں کر سکتا، اور اس دریاے ناپیدا کنار کو کوزے سے نہیں ناپ سکتا، لیکن بہ طور مشت نمونہ خروارے عوام کو بتانے کی غرض سے میرا یہ ارادہ ہے کہ امام اعظم کا سو مسئلہ جو احادیث صحیحہ کے مخالف ہیں نقل کر دوں۔ ص:۱۱۶

اقول: ؎ نہ چھیڑو بس اب دیکھو ہم بھی کہیں گے بہت ہو چکی بدزبانی تمھاری

آپ کا یہ زبانی جمع خرچ پایۂ اعتبار سے ساقط ہے اور ارباب عقل وانصاف کے نزدیک یہ دعویٰ لائق سماع نہیں۔ اگر مخالفت اسی کا نام ہے کہ اپنی سمجھ میں جو کچھ آئے اسے امام کا مذہب قرار دے کر، اور حدیث کا مطلب اپنی طرف سے گڑھ کر جھٹ پٹ مخالفت کا حکم لگا دیا، تو ایسی مخالفت تمام ائمہ ومحدثین کے اقوال میں بہ کثرت نکل آئے گی، حنفیہ کی کیا خصوصیت ہے؟ اس کے جواب میں اگر ہم آپ کے متقدمین ومتاخرین مقتداؤں کے مخالفِ حدیث وقرآن، اقوال پیش کریں تو آپ کو بڑی مشکل آئے گی، اور خاموشی کے علاوہ کوئی جواب نہ بن پڑے گا۔ مگر ہم سلف صالحین اور ائمۂ سابقین کے ساتھ ادب سے پیش آتے ہیں اور کسی پر طعن نہیں کرتے ہیں۔ اگر ہم بھی آپ کی طرح بے باک ہو جائیں اور پروردگار کا خوف اٹھا دیں تو ترکی بہ ترکی جواب ہو جائے، اور آپ کی طبع مبارک بھی مسرور ہو جائے۔ مگر ہم آیت کریمہ: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجٰهِلِيْنَ﴾.(۱) پر عمل کر کے صبر کرتے ہیں، اور طعن وتشنیع کا سارا وبال آپ ہی پر رہنے کو پسند کرتے ہیں۔

قولہ: اور ایک مسئلہ امام اعظم کا حدیث پیغمبر کے مخالف یہ ہے جو ہدایہ وغیرہ فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے: و من انتھیٰ الی الامام، الخ. یعنی فجر کی نماز کے وقت اگر کوئی شخص مسجد میں آئے، اور دیکھے کہ فرض کی جماعت ہو رہی ہے، لیکن اس شخص نے دو رکعت سنت نہیں پڑھی ہے تو اس صورت میں اگر وہ ڈرتا ہے کہ سنت پڑھنے سے ایک رکعت جماعت جاتی رہے گی، اور ایک مل جائے گی تو اسے چاہیے کہ مسجد کے دروازے پر دو رکعت سنت پہلے پڑھ لے، پھر جماعت میں داخل ہو۔ امام اعظم نے اس

(۱)- قرآن مجید، پارہ: ۹، سورۃ الاعراف، آیت: ۱۹۹.

ترجمہ: اے محبوب! معاف کرنا اختیار کرو، اور بھلائی کا حکم دو، اور جاہلوں سے منہ پھیر لو۔

حدیث کا خلاف کیا جو مسلم میں ابو ہریرہ-رضی اللہ عنہ- سے روایت ہے: کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''إِذَا أُقِيْمَتِ الصَّلٰوۃُ فَلا صَلٰوۃَ إِلَّا الْمَكْتُوْبَةُ'' یعنی جس وقت کہ نماز کھڑی کی جائے یعنی فرضوں کی تکبیر ہو تو فرض کے علاوہ کوئی نماز نہیں ہے۔ص:۱۱۰

اقول: اگرچہ یہ حدیث (إِذَا أُقِيْمَتِ الصَّلٰوۃُ فَلا صَلٰوۃَ إِلَّا الْمَكْتُوْبَةُ ، جو سنن ابی داوٗد، سنن نسائی، سنن ابن ماجہ، صحیح مسلم، جامع ترمذی، مسند امام احمد اور مسند امام ابوحنیفہ وغیرہ میں بہ اسانید معتبرہ مروی ہے(۱)) اپنے اطلاق کے سبب اسی پر دلالت کرتی ہے کہ جب فرض نماز کی تکبیر شروع ہو، تو اس فرض کے علاوہ اس وقت کوئی نماز نہیں پڑھنی چاہیے، خواہ ظہر کی سنت ہو یا صبح کی، یا اور کوئی نفل ہو۔ مگر بہت سے صحابہ سے اس کے خلاف مروی ہے۔ طحاوی نے ''شرح معانی الآثار'' میں عبداللہ بن مسعود سے روایت کی:

''أَنَّهُ دَخَلَ الْمَسْجِدَ وَ الْإِمَامُ فِی الصَّلٰوۃِ فَصَلّٰی رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ''. انتھیٰ.(۲)

''ابن مسعود مسجد میں آئے، جب کہ امام نماز صبح پڑھ رہے تھے، تو پہلے انھوں نے سنت فجر ادا کی، اس کے بعد فرض میں شریک ہوئے''۔

اور ''طحاوی'' میں دوسری سند سے روایت ہے:

''دَعَا سَعِيْدُ بْنُ الْعَاصِ أَبَا مُوْسٰی ، وَ حُذَيْفَةَ، وَعَبْدَاللّٰهِ بْنَ مَسْعُوْدٍ قَبْلَ أَنْ يُّصَلَّى الْغَدَاةُ ثُمَّ خَرَجُوْا مِنْ عِنْدِهٖ وَ قَدْ أُقِيْمَتِ الصَّلٰوۃُ، فَجَلَسَ عَبْدُاللّٰهِ إِلٰی أُسْطُوَانَةٍ مِّنَ الْمَسْجِدِ يُصَلِّی رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ دَخَلَ فِي الصَّلٰوۃِ''. انتھیٰ.(۳)

''سعید بن عاص نے ابو موسیٰ اشعری، حذیفہ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم کو نماز فجر ادا کرنے سے قبل بلایا، پھر یہ تمام

(۱)- صحیح مسلم، کتاب : صلوٰۃ المسافرین و قصرھا، باب: کراھۃ الشروع فی نافلۃ بعد شروع المؤذن فی اقامۃ الصلوٰۃ الخ، جلد: ۱، ص: ۲۴۷، مجلس برکات / جامع ترمذی، أبواب الصلوٰۃ، باب: ماجاء اذا أقیمت الصلوٰۃ فلا صلوٰۃ الا المکتوبۃ، جلد: ۱، ص: ۵۶ / سنن نسائی، کتاب الصلوٰۃ، باب: مایکرہ من الصلوٰۃ عند الاقامۃ، جلد: ۱، ص: ۱۰۰ / سنن ابن ماجہ: أبواب اقامۃ الصلوات، باب: ما جاء اذا أقیمت الصلوٰۃ الخ، جلد: ۱، ص: ۸۰.

(۲)- شرح معانی الآثار، کتاب: الصلوٰۃ، باب: الرجل یدخل المسجد و الامام فی صلوٰۃ الفجر و لم یکن رکع، أیرکع أو لا یرکع؟ جلد: ۱، ص: ۲۵۵.

(۳)- شرح معانی الآثار، کتاب: الصلوٰۃ، باب: الرجل یدخل المسجد و الامام فی صلوٰۃ الفجر و لم یکن رکع، أیرکع أو لا یرکع؟ جلد: ۱، ص: ۲۵۵.

حضرات ان کے پاس سے نکلے جب کہ فرضِ صبح کی اقامت ہوچکی تھی،تو عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ایک ستون مسجد کے پاس بیٹھ گئے اور دورکعت سنت پڑھنے لگے،اس کے بعد شریک جماعت ہوئے''۔

اور''طحاوی''ہی نے ابومخلد سے روایت کی ہے:

''دَخَلْتُ فِی صَلٰوۃِ الْغَدَاۃِ مَعَ ابْنِ عُمَرَ وَ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَ الْإِمَامُ یُصَلِّی، فَأَمَّا ابْنُ عُمَرَ فَدَخَلَ فِی الصَّفِّ، وَ أَمَّا ابْنُ عَبَّاسٍ فَصَلّٰی رَکْعَتَیْنِ، ثُمَّ دَخَلَ مَعَ الْإِمَامِ، فَلَمَّا سَلَّمَ الْإِمَامُ قَعَدَ ابْنُ عُمَرَ مَکَانَهٗ حَتّٰی طَلَعَتِ الشَّمْسُ،فَقَامَ، فَرَکَعَ رَکْعَتَیْنِ''.(۱)

''میں نماز صبح میں عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عباس-رضی اللہ عنہم-کے ہمراہ داخل ہوا جب کہ امام نماز پڑھ رہا تھا۔ابن عمر-رضی اللہ عنہما-تو صف میں داخل ہوگیے اور شریک فرض ہوگیے،لیکن ابن عباس-رضی اللہ عنہما-تو انھوں نے دو رکعت سنت ادا کی ،اس کے بعد شریک جماعت ہوئے،پھر جب امام نے سلام پھیرا،ابن عمر-رضی اللہ عنہما-بیٹھے رہے یہاں تک کہ آفتاب طلوع ہوا،تو ابن عمر-رضی اللہ عنہما-نے دو رکعت سنت ادا کی''۔

اور''ابوعثمان انصاری''سے روایت ہے:

''جَاءَ عَبْدُاللّٰهِ بْنُ عَبَّاسٍ، وَالْإِمَامُ فِی صَلٰوۃِ الْغَدَاۃِ، وَلَمْ یَکُنْ صَلَّی الرَّکْعَتَیْنِ فَصَلّٰی عَبْدُاللّٰهِ بْنُ عَبَّاسٍ الرَّکْعَتَیْنِ خَلْفَ الْإِمَامِ ، ثُمَّ دَخَلَ مَعَهُمْ'' . انتھیٰ.(۲)

''ابن عباس اس وقت آئے جب کہ امام صبح کی نماز میں تھے اور انھوں نے دو رکعت سنت نہیں پڑھی تھی،تو ابن عباس نے صف کے پیچھے دو رکعت سنت ادا کی،پھر نماز میں داخل ہوئے''۔

اور''محمد بن کعب''سے روایت ہے:

''خَرَجَ عَبْدُاللّٰهِ بْنُ عُمَرَ مِنْ بَیْتِهٖ فَأُقِیْمَتْ صَلٰوۃُ الصُّبْحِ، فَرَکَعَ رَکْعَتَیْنِ قَبْلَ أَنْ یَدْخُلَ الْمَسْجِدَ وَهُوَ فِی الطَّرِیْقِ، ثُمَّ دَخَلَ الْمَسْجِدَ، فَصَلَّی الصُّبْحَ مَعَ النَّاسِ''. انتھیٰ. (۳)

(۱)- شرح معانی الآثار، کتاب: الصلوٰۃ، باب: الرجل یدخل المسجد و الامام فی صلوٰۃ الفجر و لم یکن رکع، أیرکع أو لا یرکع؟ جلد: ۱، ص: ۲۵۵.

(۲)- شرح معانی الآثار، کتاب: الصلوٰۃ، باب: الرجل یدخل المسجد و الامام فی صلوٰۃ الفجر و لم یکن رکع، أیرکع أو لا یرکع؟ جلد: ۱، ص: ۲۵۶.

(۳)- شرح معانی الآثار، کتاب: الصلوٰۃ، باب: الرجل یدخل المسجد و الامام فی صلوٰۃ الفجر و لم یکن رکع، أیرکع أو لا یرکع؟ جلد: ۱، ص: ۲۵۶.

''عبداللہ بن عمر اپنے گھر سے نکلے کہ نماز صبح کی اقامت ہوگئی، تو ابن عمر -رضی اللہ عنہما- نے راستے میں دخول مسجد سے قبل دو رکعت سنت پڑھ لی، پھر داخل مسجد ہوئے، اور لوگوں کے ساتھ صبح کی نماز پڑھی''۔

اور ''نافع'' سے روایت کی ہے:

''أَيْقَظْتُ ابْنَ عُمَرَ لِصَلٰوةِ الْفَجْرِ وَ قَدْ أُقِيْمَتِ الصَّلٰوةُ ، فَقَامَ فَصَلَّى الرَّكْعَتَيْنِ ''. انتهىٰ.(۱)

''میں نے نماز صبح کے لیے ابن عمر -رضی اللہ عنہما- کو بیدار کیا جب کہ نماز صبح کی اقامت ہو چکی تھی، تو ابن عمر -رضی اللہ عنہما- کھڑے ہوئے اور دو رکعت سنت پڑھ لی اس کے بعد مسجد میں داخل ہو کر شریک فرض ہوئے''۔

اور ''زید بن اسلم'' سے بھی روایت کی:

''جَاءَ ابْنُ عُمَرَ وَالْإِمَامُ يُصَلِّى صَلوٰةَ الصُّبْحِ وَلَمْ يَكُنْ صَلَّى الرَّكْعَتَيْنِ قَبْلَ صَلٰوةِ الصُّبْحِ، فَصَلَّاهُمَا فِيْ حُجْرَةِ حَفْصَةَ، ثُمَّ إِنَّهُ دَخَلَ مَعَ الْإِمَامِ''. انتهىٰ. (۲)

''ابن عمر -رضی اللہ عنہما- اس حال میں آئے کہ امام نماز صبح پڑھ رہے تھے اور ابن عمر -رضی اللہ عنہما- نے دو رکعت سنت صبح ادا نہیں کی تھی، تو انھوں نے اپنی ہمشیرہ ام المؤمنین حضرت حفصہ -رضی اللہ عنہا- کے حجرے میں دونوں رکعتیں ادا کیں، پھر امام کے ساتھ نماز میں داخل ہوئے''۔

اور ''عبداللہ'' سے روایت کی:

''أَنَّ أَبَا الدَّرْدَآءِ كَانَ يَدْخُلُ الْمَسْجِدَ وَالنَّاسُ صُفُوْف فِيْ صَلٰوةِ الْفَجْرِ ، فَيُصَلِّى الرَّكْعَتَيْنِ فِيْ نَاحِيَةِ الْمَسْجِدِ ، ثُمَّ يَدْخُلُ مَعَ الْقَوْمِ فِي الصَّلٰوةِ''. انتهىٰ.(۳)

''ابو دردا -رضی اللہ عنہ- مسجد میں اس حال میں داخل ہوتے کہ لوگ نماز صبح کے لیے صف باندھے ہوتے تو وہ ایک کنارے دو رکعت سنت پڑھ لیتے پھر لوگوں کے ساتھ نماز میں داخل ہوتے تھے''۔

(۱)- شرح معانی الآثار، کتاب: الصلوٰة، باب: الرجل يدخل المسجد و الامام فی صلوٰة الفجر و لم يكن ركع، أيركع أو لا يركع؟ جلد: ۱، ص: ۲۵۶.

(۲)- شرح معانی الآثار، کتاب: الصلوٰة، باب: الرجل يدخل المسجد و الامام فی صلوٰة الفجر و لم يكن ركع، أيركع أو لا يركع؟ جلد: ۱، ص: ۲۵۶.

(۳)- شرح معانی الآثار، کتاب: الصلوٰة، باب: الرجل يدخل المسجد و الامام فی صلوٰة الفجر و لم يكن ركع، أيركع أو لا يركع؟ جلد: ۱، ص: ۲۵۶.

یہ آثار جو ''شرح معانی الآثار'' میں بہ اسانید معتبرہ وطرق متعددہ مروی ہیں، ان سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کا مذہب اجلۂ صحابہ، مثلاً عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن مسعود اور ابوالدرداء رضی اللہ عنہم وغیرہ کے فعل کے مطابق ہے۔ اور ایک جماعت تابعین کا یہی مذہب ہے، جیسا کہ ''طحاوی'' نے ''ابوعثمان نہدی'' سے روایت کی ہے:

''كُنَّا نَجِيْءُ وَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فِيْ صَلٰوةِ الصُّبْحِ فَنَرْكَعُ الرَّكْعَتَيْنِ، ثُمَّ نَدْخُلُ مَعَهُ فِي الصَّلٰوةِ''. انتهىٰ.(۱)

''ہم مسجد میں اس حال میں داخل ہوتے کہ حضرت عمر صبح کی نماز پڑھا رہے ہوتے، تو ہم دو رکعت سنت ادا کر لیتے، پھر ان کے ساتھ نماز میں داخل ہوتے''۔

اور ''شعبی'' سے روایت کی:

''كَانَ مَسْرُوْقٌ يَجِيءُ إِلَى الْقَوْمِ وَ هُمْ فِي الصَّلٰوةِ، وَ لَمْ يَكُنْ رَكَعَ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ فَيُصَلِّي الرَّكْعَتَيْنِ فِي الْمَسْجِدِ، ثُمّ يَدْخُلُ مَعَ الْقَوْمِ فِيْ صَلٰوتِهِمْ''. انتهىٰ.(۲)

''مسروق مسجد میں آتے جب کہ لوگ نماز فجر پڑھ رہے ہوتے، تو وہ دو رکعت سنتِ فجر پڑھ لیتے پھر قوم کے ساتھ نماز میں داخل ہوجاتے''۔

اور ''حسن بصری'' سے روایت کی ہے:

''إِذَا دَخَلْتَ الْمَسْجِدَ وَ لَمْ تُصَلِّ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ فَصَلِّهِمَا، وَإِنْ كَانَ الْإِمَامُ يُصَلِّي، ثُمَّ ادْخُلْ مَعَ الْإِمَامِ''. انتهىٰ.(۳)

''جب تو مسجد میں داخل ہوا اور تو نے فجر کی دو رکعتیں نہ پڑھی ہوں، تو پہلے اسے پڑھ لے اگرچہ امام فرض پڑھ رہا ہے، پھر نماز میں داخل ہو''۔

(۱)- شرح معانی الآثار، کتاب: الصلوٰۃ، باب: الرجل یدخل المسجد و الامام فی صلوٰۃ الفجر و لم یکن رکع، أیرکع أو لا یرکع؟ جلد: ۱، ص: ۲۵۶.

(۲)- شرح معانی الآثار، کتاب: الصلوٰۃ، باب: الرجل یدخل المسجد و الامام فی صلوٰۃ الفجر و لم یکن رکع، أیرکع أو لا یرکع؟ جلد: ۱، ص: ۲۵۶.

(۳)- شرح معانی الآثار، کتاب: الصلوٰۃ، باب: الرجل یدخل المسجد و الامام فی صلوٰۃ الفجر و لم یکن رکع، أیرکع أو لا یرکع؟ جلد: ۱، ص: ۲۵۶

اور ’’یونس‘‘ سے روایت کی:

’’كَانَ الْحَسَنُ يَقُوْلُ: يُصَلِّيْهِمَا فِيْ نَاحِيَةِ الْمَسْجِدِ، ثُمَّ يَدْخُلُ مَعَ الْقَوْمِ فِيْ صَلٰوتِهِمْ‘‘. انتهیٰ. (۱)

’’حسن بصری کہا کرتے تھے کہ دو رکعت سنت گوشۂ مسجد میں پڑھ لے، پھر قوم کے ساتھ نماز میں داخل ہو جائے‘‘۔

ان روایات سے معلوم ہوا کہ اقامتِ صبح کے بعد سنتِ صبح ادا کر لینا زمانۂ صحابہ میں شائع تھا، اور اس پر کسی سے انکار منقول نہیں۔ تو صحابہ وغیرہم کا یہ عمل اس حدیث کے موید ہوگا جو ’’بیہقی‘‘ وغیرہ نے روایت کی:

’’إِذَا أُقِيْمَتِ الصَّلٰوةُ فَلَا صَلٰوةَ إِلَّا الْمَكْتُوْبَةُ، إِلَّا رَكْعَتَي الصُّبْحِ‘‘.

’’یعنی جس وقت اقامت فرض کہی جائے تو نماز فرض کے علاوہ کوئی نماز جائز نہیں، سوائے صبح کی دو رکعت سنت کے‘‘۔

کتبِ اصول میں یہ بات ثابت ہے کہ کبھی حدیث ضعیف قرائن خارجیہ کے سبب قوی ہو جاتی ہے۔ اس بنا پر یہ حدیث اگرچہ بہ اعتبار سند ضعیف ہے؛ کہ اس کے رُواۃ میں ’’حجاج بن نصیر‘‘ اور ’’عباد بن کثیر‘‘ ضعیف ہیں۔ مگر صحابہ کا اس کے موافق عمل اس کا مُقوّی ہوگا، اور اس کے ضعف کو رفع کر دے گا تو عمل صحابہ کے ساتھ اس حدیث کے سبب دو رکعت سنت کا اس حدیث مطلق سے استثنا کر لیا جائے گا۔ اور وہ حدیث جس میں سنت فجر کی ممانعت وارد ہوئی، یعنی: ’’إِذَا أُقِيْمَتِ الصَّلٰوةُ فَلَا صَلٰوةَ إِلَّا الْمَكْتُوْبَةُ، قَالُوْا وَ لَا رَكْعَتَي الْفَجْرِ؟ قَالَ: وَ لَا رَكْعَتَي الْفَجْرِ‘‘ (یعنی جب نماز فرض کی اقامت کہی جائے تو نماز فرض کے علاوہ کوئی نماز نہیں۔ صحابہ نے عرض کیا: یا رسول اللہ! دو رکعت سنت فجر کی بھی نہیں؟ فرمایا: ہاں! دو رکعت فجر کی بھی نہیں، یعنی اقامت کے بعد یہ بھی نہ پڑھی جائیں، اس حدیث کو ابن عدی وغیرہ نے روایت کیا۔ اور ابن حجر نے ’’فتح الباری‘‘ میں کہا: إِسْنَادُهٗ حَسَنٌ، انتهیٰ. یعنی اس کی اسناد حسن، معتبر ہے۔) حنفیہ کے نزدیک یہ ممانعت اس صورت پر محمول ہے جب فرض نہ ملنے کا خوف ہو۔ یا اس صورت پر کہ سنت، صفوف فرض سے متصل ادا کی جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں سنت پڑھنا جائز ہے جب یہ خیال ہو کہ سنت ادا کرنے کے بعد جماعت فرض مل جائے گی۔ اور اگر نہ ملنے کا خوف ہو تو سنت ترک کر دینا چاہیے۔ اور سنت کا ادا کرنا اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ صفوفِ مسجد سے متصل ادا نہ ہو بلکہ اپنے گھر میں، یا مسجد میں صف سے علاحدہ ادا کی جائے۔ ’’غنیه شرح منیه‘‘ میں ہے:

’’يُكْرَهُ فِيْ جَمِيْعِ ذٰلِكَ أَنْ يُّصَلّٰي مُخَالِطاً لِّلصَّفِ، أَوْ خَلْفَ الصَّفِّ مِنْ غَيْرِ حَائِلٍ، بَلْ يُصَلِّي فِي الْمَسْجِدِ الصَّيْفِي، إِنْ كَانَ الْإِمَامُ فِي الشَّتْوِي، أَوْ فِي الشَّتْوِي إِنْ كَانَ الْإِمَامُ فِي الصَّيْفِي، أَوْ خَلْفَ

(۲)- شرح معاني الآثار، كتاب: الصلوٰة، باب: الرجل يدخل المسجد و الامام فى صلوٰة الفجر و لم يكن ركع، أيركع أو لا يركع؟ جلد: ۱، ص: ۲۵۲.

أُسْتُوَانَةٍ"۔ انتهیٰ۔

اس کا **حاصل** یہ ہے اقامتِ فرض کے بعد صفوفِ فرض کے متصل، یا پیچھے بغیر حائل کے سنت فجر وغیرہ پڑھنا مکروہ ہے، بلکہ چاہیے کہ جس درجے میں امام ہو، اس درجے میں سنت نہ پڑھے، بلکہ دوسرے درجے میں، یا مسجد کے کسی ستون کی آڑ میں ادا کرے۔

اوراسی ''غنیہ شرح منیہ'' میں یہ بھی ہے:

''وَلا یَرِدُ عَلٰی مَا ذَکَرْنَا مِنْ صَلٰوۃِ سُنَّۃِ الْفَجْرِ بَعْدَ شُرُوْعِ الْإِمَامِ فِي الْفَرْضِ مَا رَوَاہُ الْبُخَارِی مِنْ حَدِیْثِ عَبْدِاللّٰہِ بْنِ بُحَیْنَۃَ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَاٰی رَجُلاً مِنَ الْأَزْدِ یُصَلِّی رَکْعَتَیْنِ، وَ قَدْ أُقِیْمَتِ الصَّلٰوۃُ فَلَمَّا انْصَرَفَ رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ لاثَ بِہِ النَّاسُ، فَقَالَ لَہٗ: الصُّبْحُ أَرْبَعاً الصُّبْحُ أَرْبَعاً؛ لِأَنَّ ذٰلِکَ إِمَّا لِأَنَّ الرَّجُلَ صَلاَّھَا فِی الْمَسْجِدِ بِلاحَائِلٍ، فَشَوَّشَ عَلَی الْمُسْلِمِیْنَ، أَوْ لِأَنَّہٗ ﷺ ظَنَّ أَنَّہٗ صَلَّی الْفَرْضَ؛ وَلِذَا أَنْکَرَ عَلَیْہِ بِقَوْلِہِ: الصُّبْحُ أَرْبَعاً، أَیْ أَتُصَلِّی الصُّبْحَ أَرْبَعاً''۔ انتھیٰ۔

اس کا **حاصل** یہ ہے کہ بخاری وغیرہ نے روایت کیا کہ قبیلۂ ازد کے ایک شخص کو رسول اللہ ﷺ نے دیکھا کہ صبح کی اقامت ہوگئی تھی اور وہ دو رکعت پڑھ رہا ہے، تو نماز صبح سے فراغت کے بعد لوگوں نے اسے گھیر لیا، اور نبی ﷺ نے اس سے فرمایا: کیا تم صبح کی نماز چار رکعت پڑھتے ہو؟ یہ حدیث ہمارے منافی نہیں؛ اس لیے کہ اس شخص نے یا تو مسجد میں بغیر کسی حائل کے سنت پڑھنا شروع کر دیا تھا، یا آپ نے یہ گمان کیا کہ وہ فرض پڑھ رہا ہے؛ اس وجہ سے آپ نے اس پر انکار فرمایا۔ اور اس سے یہ ثابت نہیں ہے کہ سنت ادا کرنا مطلقاً منع ہے، اگرچہ کسی ستون کی آڑ میں ہو۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اگر عمل صحابہ سے قطع نظر کی جائے، اور صرف احادیث صحیحہ مرفوعہ کے ظاہر سے بحث کی جائے تو یقیناً اقامت فرض کے بعد سنت فجر نہ پڑھنے کا ثبوت قوی معلوم ہوتا ہے، مگر حنفیہ پر کچھ اعتراض وارد نہیں ہوسکتا؛ کیوں کہ انھوں نے احادیث مرفوعہ کا بھی لحاظ رکھا اور عمل صحابہ کو بھی خیال کر کے اصول کے مطابق حدیث ضعیف کی تقویت کی۔ اور جمع وتطبیق کے بعد ایک امر منقح اختیار کیا۔ ایسا نہیں ہے کہ انھوں نے اپنی رائے سے خلاف حدیث کہہ دیا۔

قولہ: اور ایک مسئلہ امام اعظم کا حدیث کے مخالف یہ ہے جو ہدایہ، شرح وقایہ اور کنز وغیرہ فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے: ''وَ اِحْصَانُ الرَّجْمِ أَنْ یَکُوْنَ حُرّاً، عَاقِلاً، بَالِغاً، مُسْلِماً''۔ الخ۔ ''یعنی سنگسار ہونے کے لیے محصن ہونا یہ ہے کہ زانی آزاد، عاقل، بالغ اور مسلمان ہو، اور یہ کہ نکاح کر چکا ہو''۔ یہ عبارت اس بات کی دلیل ہے کہ امام اعظم کے نزدیک اگر آزاد،

عاقل، بالغ، مسلمان زنا کرے تو اسے سنگ سار کرنا چاہیے، اور اگر کوئی غیر مسلم زنا کرے تو اسے سنگ سار نہ کرنا چاہیے۔ اس مسئلے میں امام اعظم نے بخاری و مسلم کی اس حدیث کا خلاف کیا جو عبداللہ بن عمر -رضی اللہ عنہما- سے روایت ہے: ''أَنَّ الْيَهُوْدَ جَاؤُا إِلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ''. الخ -یعنی ایک جماعت یہود حضرت ﷺ کے پاس آئی اور انھوں نے حضرت کے روبرو ذکر کیا کہ ان میں سے مرد اور عورت نے زنا کیا۔ آپ نے فرمایا: تم مقدمۂ زنا میں تورات میں کیا پاتے ہو؟ یہودیوں نے کہا: ہم زنا کرنے والے کو فضیحت کرتے ہیں، اور وہ درّے مارے جاتے ہیں۔ عبداللہ بن سلام نے کہا: تم جھوٹ بولتے ہو، یقیناً تورات میں بھی رجم ہے۔ تم تورات لاؤ۔ تو اس کو کھولا اور ان میں ایک نے اپنا ہاتھ آیت رجم پر رکھ دیا، یعنی ہاتھ کے نیچے چھپالیا اور اس سے پہلے اور اس کے بعد کی عبارت پڑھ گیا، عبداللہ بن سلام نے کہا: اپنا ہاتھ اٹھا، تو اس نے ہاتھ اٹھایا کہ اچانک اس میں آیت رجم موجود تھی، پھر نبی ﷺ نے ان دونوں کے لیے سنگ سار کرنے کا حکم فرمایا۔ ص:۱۱۱

محصن کے لیے اسلام کی شرط ہونے کی تحقیق

اقول: آپ کو یہ بھی معلوم ہے یا نہیں کہ حنفیہ نے بھی روایات سے استدلال کیا ہے، اور ایمان کی شرط اپنی رائے سے زائد نہیں کیا ہے، اور وہ حدیث جس میں نبی ﷺ کا زانی کافر کو رجم کیے جانے کا حکم مذکور ہے، اس کا جواب بھی دیا ہے؟ ایک حدیث جو بہ ظاہر مذہب امام اعظم کے مخالف معلوم ہوتی ہے، لے لینا، اور احادیث موافقہ کو چھوڑ دینا اور جھٹ پٹ اعتراض مخالفت کر دینا، معلوم نہیں کہ آپ کو کس نے تعلیم کیا ہے؟ خدا جانے! یہ طریقہ کس جفا کار، غدار سے آپ نے سیکھا ہے؟

ع شیوۂ جور و ستم سیکھو نہ ہر گز اے بتو! دیکھو دیکھو ہر کسی کا دل دکھانا ہے منع

اس مقام پر ہم ''موطا امام محمد'' کے حاشیے کی عبارت جو مسمّیٰ بہ ''التعلیق المجد علی موطا الامام محمد'' ہے، نقل کیے دیتے ہیں، اور اس کا **حاصل** بھی بیان کیے دیتے ہیں۔ اور اس قدر تحقیق عقل مند کے لیے کافی ہے؛ اس لیے اسی پر اکتفا کرتے ہیں۔ جو حدیث آپ نے نقل کی ہے، اس کی شرح میں ''تعلیق مجد'' میں منقول ہے:

''هٰذَا صَرِيْحٌ فِيْ أَنَّ الْإِسْلَامَ لَيْسَ بِشَرْطٍ فِي الْإِحْصَانِ، كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ، وَ أَحْمَدُ، وَ أَبُوْ يُوْسُفَ فِيْ رِوَايَةٍ. وَ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَ مُحَمَّدٍ وَّ الْمَالِكِيَةِ الْإِسْلَامُ شَرْطٌ، وَ اسْتَدَلُّوْا بِأَحَادِيْثَ وَرَدَتْ فِيْ ذٰلِكَ، وَ أَجَابُوْا عَنْ رَجْمِ الْيَهُوْدِيِّيْنَ بِأَنَّ ذٰلِكَ كَانَ فِي ابْتِدَاءِ الْإِسْلَامِ بِحُكْمِ التَّوْرَاةِ، وَلِذَالِكَ سَئَلَهُمْ عَمَّا فِيْهَا، ثُمَّ نَزَلَ حُكْمُ الْإِسْلَامِ بِالرَّجْمِ، بِاشْتِرَاطِ الْإِحْصَانِ، وَ اشْتِرَاطُ الْإِسْلَامِ فِيْهِ بِقَوْلِهٖ ﷺ: مَنْ

أَشْرَكَ بِاللّٰهِ فَلَيْسَ بِمُحْصِنٍ، أَخْرَجَهُ إِسْحٰقُ وَابْنُ رَاهَوَيْهِ فِيْ مُسْنَدِهِ عَنِ ابْنِ عُمَرَ مَوْقُوْفاً، وَ أَخْرَجَهُ الدَّارَ قُطْنِي فِيْ سُنَنِهِ، وَ قَالَ: الصَّوَابُ أَنَّهُ مَوْقُوْفٌ، وَ أَخْرَجَ الدَّارَ قُطْنِي، وَ ابْنُ عَدِي عَنْ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ، أَنَّهُ أَرَادَ أَنْ يَّتَزَوَّجَ يَهُوْدِيَّةً، فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: لَاتَزَوَّجْهَا؛ فَإِنَّهَا لَا تُحْصِنُكَ. وَ فِيْهِ انْقِطَاعٌ وَّ ضُعْفٌ. وَّ أُوْرِدَ عَلَيْهِمْ أَنَّ سِيَاقَ قِصَّةِ رَجْمِ الْيَهُوْدِ شَاهِدٌ بِأَنَّ الرَّجْمَ كَانَ ثَابِتاً فِي الْإِسْلَامِ، وَ لَمْ يَكُنِ الْإِسْلَامُ شَرْطاً عِنْدَ ذٰلِكَ، وَ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَّكُوْنَ حُكْمُ النَّبِيِّ ﷺ بِالتَّوْرَاةِ خِلَافَ شَرْعِهِ؛ لِأَنَّهَا صَارَتْ مَنْسُوْخَةً. وَ إِنَّمَا سَئَلَهُمْ إِلْزَاماً عَلَيْهِمْ. فَالصَّوَابُ أَنْ يُّقَالَ : إِنَّ هٰذِهِ الْقِصَّةَ دَلَّتْ عَلٰى عَدَمِ اشْتِرَاطِ الْإِحْصَانِ وَ الْإِسْلَامِ. وَالْحَدِيْثُ الْمَذْكُوْرُ دَلَّ عَلَيْهِ، وَالْقَوْلُ مُقَدَّمٌ عَلَى الْفِعْلِ: مَنْ أَشْرَكَ بِاللّٰهِ فَلَيْسَ بِمُحْصِنٍ، مَعَ أَنَّ فِي اشْتِرَاطِهِ احْتِيَاطاً، وَ هُوَ مَطْلُوْبٌ فِيْ بَابِ الْحُدُوْدِ، كَذَا حَقَّقَهُ ابْنُ الْهُمَامِ فِيْ ’’فَتْحِ الْقَدِيْرِ‘‘ وَ هُوَ تَحْقِيْقٌ حَسَنٌ، إِلَّا أَنَّهُ مَوْقُوْفٌ عَلٰى ثُبُوْتِ الْحَدِيْثِ الْمَذْكُوْرِ مِنْ طَرِيْقٍ يُحْتَجُّ بِهِ‘‘. انتهٰى.(۱)

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث اس امر میں صریح ہے کہ احصان میں اسلام شرط نہیں ہے، جیسا کہ امام شافعی، امام احمد اور ایک روایت میں امام ابو یوسف اسی کی طرف گیے ہیں (یعنی امام شافعی، امام احمد اور ایک روایت میں امام ابو یوسف کے نزدیک احصان میں اسلام شرط نہیں ہے، جیسا کہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے تو اگر کافر عاقل، بالغ بھی زنا کرے گا تو وہ بھی سنگ سار کیا جائے گا)۔ اور امام ابوحنیفہ، امام محمد اور امام مالک کے نزدیک اسلام شرط ہے، اور ان لوگوں نے چند احادیث سے حجت پکڑی جو اس باب میں وارد ہوئی ہیں (یعنی اس امر میں کہ اسلام شرط ہے)۔ اور ابوحنیفہ وغیرہ نے یہود کے قصۂ رجم کا یہ جواب دیا ہے کہ ابتداے اسلام میں یہ حکم تورات یہ حکم تھا، اور رسول اللہ ﷺ نے اسی وجہ سے حکم تورات کے بارے میں یہود سے سوال کیا، اور تورات کے حکم کے مطابق ان پر سنگ ساری کا حکم لگایا، اس کے بعد ہمارے دین میں حکم رجم نازل ہوا، احصان کی شرط کے ساتھ اور اس میں اسلام کی شرط کے ساتھ۔ رسول اللہ ﷺ کے اس قول سے کہ جو شخص شرک کرے وہ محصن نہیں ہے۔ اس حدیث کو اسحٰق بن راہویہ نے اپنی مسند میں بہ روایت عبداللہ بن عمر- رضی اللہ عنہما- مرفوعاً نقل کیا ہے، اور اسے دار قطنی نے اپنی سنن میں روایت کیا اور کہا: درست یہ ہے کہ یہ حدیث ابن عمر- رضی اللہ عنہما- پر موقوف ہے (یعنی یہ قول انھیں کا ہے رسول خدا کا نہیں) اور دار قطنی و ابن عدی نے کعب بن مالک سے روایت کیا کہ انھوں نے ایک یہودیہ سے نکاح کرنے کا قصد کیا تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا کہ تم یہودیہ سے نکاح نہ کرو کہ وہ تمھیں محصن نہیں کرے گی، (یعنی اس سے نکاح کرنے کے سبب کہ وہ کافر ہے، تم میں احصان کی صفت نہ آئے گی) اور اس روایت کی سند میں انقطاع اور ضعف ہے۔ اور ان لوگوں پر اعتراض کیا گیا

(۱)- التعليق الممجد، باب: الرجم، ص: ۳۰۸، مجلس بركات.

ہے جنھوں نے یہ **جواب** دیا بایں طور کہ قصۂ رجم یہود کی روایت کا سیاق اس امر پر شاہد ہے کہ ہماری شریعت میں اس وقت حکمِ رجم موجود تھا، اور احصان میں اسلام شرط نہ تھا، اور یہ خلاف اپنی شریعت کے رسول اللہ ﷺ کا تورات سے حکم کرنا ممکن نہیں؛ اس لیے کہ احکام تورات منسوخ ہو گیے تھے، اگر ہماری شریعت میں اس وقت رجم کا حکم نہ ہوتا، آپ کبھی رجم کا حکم نہ فرماتے اور آپ نے یہود سے ان کے تورات کا حکم صرف انھیں الزام دینے کے لیے پوچھا تھا نہ یہ کہ اسی کی مطابق حکم فرمادیں۔ تو حنفیہ اور مالکیہ کی جانب سے صحیح **جواب** یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ اس قصے نے احصان اور اسلام کے شرط نہ ہونے پر دلالت کیا، اور اس حدیث میں یعنی "مَنْ أَشْرَکَ بِاللّٰہِ" الخ، وغیرہ نے اشتراط پر دلالت کیا۔ اور وہ حدیث قولی ہے، اور حدیث قصۂ رجم یہود، فعلی ہے، اور قول فعل پر مقدم ہے؛ لہذ جس امر کا قولِ نبی ﷺ ہونا ثابت ہو اسی پر عمل کرنا چاہیے۔ اور اسلام کی شرط لگانے میں احتیاط بھی ملحوظ ہے، اور بابِ حدود میں احتیاط مطلوب ہے۔ کمال الدین محمد بن عبد الواحد معروف بہ ابن ہمام نے حاشیۂ ہدایہ "فتح القدیر" میں ایسی ہی تحقیق کیا ہے، اور وہ اچھی تحقیق ہے مگر یہ کہ حدیث قولی کے کسی طریقِ معتبر ومعتمد سے ثابت ہونے پر موقوف ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اگر چہ رجم یہود کی حدیث سے یہ امر معلوم ہوتا ہے کہ احصان میں اسلام شرط نہیں مگر چوں کہ حنفیہ کو ایک قولی حدیث ایسی مل گئی جو اشتراط پر دلالت کرتی ہے، اس وجہ سے انھوں نے کہا کہ احصان میں اسلام شرط ہے، اور قاعدۂ اصول کے موافق اس کو ترجیح دی۔

قولہ: اور ایک مسئلہ امام اعظم کا حدیث کے مخالف یہ ہے جو ہدایہ، وشرح وقایہ وغیرہ فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے: "وَ إِنْ کَانَتِ الْعَصْرُ أَوِ الْمَغْرِبُ أَوِ الْفَجْرِ". الخ، یہ عبارت اس بات پر دلیل ہے کہ اگر کوئی شخص صبح یا عصر کی فرض پڑھ چکا ہو وہ اگر اس مسجد میں چلا جائے جہاں صبح یا عصر کی نماز کی تکبیر باجماعت ہو رہی ہو تو اسے امام اعظم کے نزدیک جماعت میں شامل نہ ہونا چاہیے۔ اس مسئلے میں امام اعظم نے اس حدیث کا خلاف کیا جو ترمذی، ابوداؤد اور نسائی میں یزید بن اسود سے روایت ہے: شَھِدْتُ مَعَ رَسُوْلِ اللّٰہِ، الخ۔ ص:۱۱۲

فجر وعصر کی نماز کے بعد نوافل مکروہ ہیں

اقول: اس مقام پر بھی آپ نے عادتِ قدیمہ کو اختیار کیا کہ جو احادیث، صحاح ستہ میں مذہب امام اعظم کے موافق مروی ہیں، انھیں چھوڑ کر ایک حدیث جو بہ ظاہر مخالف معلوم ہوتی ہے، ذکر کر کے اعتراض کر دیا۔

مثل رقیب جھوٹ کے ہم آشنا نہیں جوراست راست بات ہو کہہ دیں ہزار میں

''صحیح مسلم'' میں ابوامامہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

''صَلِّ الصُّبْحَ ، ثُمَّ اقْصِرْ عَنِ الصَّلٰوةِ حَتّٰی تَطْلُعَ الشَّمْسُ، ثُمَّ اقْصِرْ عَنِ الصَّلٰوةِ حَتّٰی تَغْرُبَ الشَّمْسُ ''.(۱)

''یعنی صبح کی نماز پڑھو، اس کے بعد نماز نہ پڑھو، یہاں تک کہ آفتاب طلوع کرے، اور بعد نماز عصر نماز نہ پڑھو، یہاں تک کہ آفتاب غروب ہو جائے''۔

اور ''مسند اسحٰق بن راہویہ'' اور ''سنن بیہقی'' میں علی مرتضی-رضی اللہ عنہ- سے مروی ہے:

''کَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ يُصَلِّي دُبُرَ كُلِّ صَلٰوةٍ مَكْتُوْبَةٍ إِلَّا الْفَجْرِ وَالْعَصْرِ''.

''رسول اللہ ﷺ نماز صبح اور نماز عصر کے علاوہ ہر فرض کے بعد نوافل پڑھتے تھے''۔

اور ''صحیح مسلم'' میں حفصہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے:

''کَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ إِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ لَا يُصَلِّي إِلَّا رَكْعَتَيْنِ خَفِيْفَتَيْنِ''.(۲)

''رسول اللہ ﷺ جب صبح طلوع ہوتی تو قبل فرض دو ہلکی رکعتوں کے علاوہ نوافل نہیں پڑھتے تھے''۔

اور ''سنن ابی داؤد'' میں ابن عمر-رضی اللہ عنہما- سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

''لَا تُصَلُّوْا بَعْدَ الْفَجْرِ إِلَّا سَجْدَتَيْنِ.''(۳)

''طلوعِ صبح صادق کے بعد کوئی نفل نماز نہ پڑھو، سوائے دو رکعت سنت کے''۔

''صحیح بخاری و صحیح مسلم'' میں ابوسعید خدری -رضی اللہ عنہ- سے مروی ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

''لَا صَلٰوةَ بَعْدَ الصُّبْحِ حَتّٰی تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَ لَا صَلٰوةَ بَعْدَ الْمَغْرِبِ حَتّٰی تَغْرُبَ الشَّمْسُ''.(۴)

(۱)- صحیح مسلم، کتاب: فضائل القرآن، باب: الأوقات التی نهی الخ، جلد: ۱، ص: ۲۷۶، مجلس برکات.

(۲)- صحیح مسلم، کتاب: صلوٰة المسافرین، باب: استحباب رکعتی سنة الفجر، جلد: ۱، ص: ۲۵۰، مجلس برکات.

(۳)- سنن أبی داؤد، کتاب الصلوٰة، باب: من رخص فیهما اذا کانت الشمس مرتفعة، جلد: ۱، ص: ۱۸۱.

و تمامه: ''عن یسار مولیٰ ابن عمر قال: راٰنی ابن عمر و أنا اصلی بعد طلوع الفجر، فقال: یا یسار! ان رسول الله ﷺ خرج علینا و نحن نصلی هذه الصلوٰة فقال: لیبلغ شاهدکم غائبکم، لا تصلوا بعد الفجر الا سجدتین''.

(۴)- صحیح بخاری، مواقیت الصلوٰة، باب: لا یتحریٰ الصلوٰة قبل غروب الشمس، جلد: ۱، ص: ۸۳/صحیح مسلم، باب: الأوقات التی نهی عن الصلوٰة فیه، جلد: ۱، ص: ۲۷۵، مجلس برکات.

''نمازِ صبح کے بعد نفل پڑھنا جائز نہیں، یہاں تک کہ آفتاب طلوع ہو جائے۔ اور نمازِ عصر کے بعد جائز نہیں یہاں تک کہ آفتاب غروب ہو جائے''۔

اور ''صحیح بخاری و مسلم'' میں ابو ہریرہ- رضی اللہ عنہ- سے مروی ہے:

''نَهىٰ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ عَنِ الصَّلٰوةِ بَعْدَ الصُّبْحِ حَتّٰى تَطْلُعَ الشَّمْسُ، وَ عَنِ الصَّلٰوةِ بَعْدَ الْعَصْرِ حَتّٰى تَغْرُبَ الشَّمْسُ''.(۱)

''رسول اللہ ﷺ نے بعد نمازِ صبح، نماز سے منع فرمایا، یہاں تک کہ آفتاب طلوع ہو جائے، اور بعد نمازِ عصر، نماز سے منع فرمایا یہاں تک کہ آفتاب غروب ہو جائے''۔

اور ''ترمذی'' نے لکھا ہے:

''وَ فِي الْبَابِ عَنْ عَلِيٍّ، وَ ابْنِ مَسْعُوْدٍ، وَ أَبِيْ سَعِيْدٍ، وَ أَبِيْ هُرَيْرَةَ، وَ عُقْبَةَ ابْنِ عَامِرٍ، وَابْنِ عُمَرَ، وَ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ، وَسَلَمَةَ بْنِ الْأَكْوَعِ، وَزَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ، وَ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو، وَمُعَاذِ بْنِ عَفْرَآءَ، وَالصُّنَابِحِي -وَ لَمْ يَسْمَعْ مِنَ النَّبِيِّ- وَعَائِشَةَ، وَ كَعْبِ بْنِ مُرَّةَ، وَ أَبِيْ أُمَامَةَ، وَ عَمْرِو بْنِ عَبَسَةَ، وَ يَعْلَى بْنِ أُمَيَّةَ، وَ مُعَاوِيَةَ، انتهى''.(۲)

''بعدِ صبح اور بعدِ عصر ممانعتِ نماز کے باب میں رسول اللہ ﷺ سے علی مرتضی، عبداللہ بن مسعود، ابوسعید خدری، ابو ہریرہ، عقبہ، عبداللہ بن عمر، سمرہ بن جندب، سلمہ، زید، عبداللہ بن عمر، معاذ بن عفرا، صنابحی، عائشہ، کعب بن مرہ، ابوامامہ، عمر بن عبسہ، یعلی بن امیہ اور معاویہ- رضی اللہ عنہم- نے روایت کی ہے''۔

اور اس روایت سے قبل امام ''ترمذی'' نے ابن عباس سے روایت کی ہے:

''سَمِعْتُ غَيْرَ وَاحِدٍ مِّنْ أَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ مِنْهُمْ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، -وَكَانَ مِنْ أَحَبِّهِمْ

(۱)- صحیح مسلم، باب: الأوقات التي نهى عن الصلوٰة فيها، جلد: ۱، ص: ۲۷۵، مجلس برکات / صحیح بخاری، کتاب: مواقیت الصلوٰة، باب: الصلوٰة بعد الفجر حتى ترتفع الشمس، جلد: ۱، ص: ۸۲ میں یوں ہے:

''نهى عن الصلٰوة بعد الفجر حتى تطلع الشمس، و بعد العصر حتى تغرب الشمس''/ اور باب: لا تتحرىٰ الصلوٰة قبل غروب الشمس، جلد: ۱، ص: ۸۳، میں یوں ہے:

''نهى رسول الله ﷺ عن صلوتين بعد الفجر حتى تطلع الشمس، و بعد العصر حتى تغرب الشمس''.

(۲)- جامع ترمذی، أبواب الصلوٰة، باب: ماجاء في كراهية الصلوٰة بعد العصر و بعد الفجر، جلد: ۱، ص: ۲۵، مجلس برکات.

إِلَيَّ– أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ نَهٰى عَنِ الصَّلٰوةِ بَعْدَ الْفَجْرِ حَتّٰى تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَ عَنِ الصَّلٰوةِ بَعْدَ الْعَصْرِ حَتّٰى تَغْرُبَ الشَّمْسُ". (۱)

"میں نے بہت سے صحابۂ رسول اللہ ﷺ سے سنا اور انھیں میں سے حضرت عمر ہیں (اور وہ میرے نزدیک سب سے زیادہ محبوب اور پسندیدہ تھے) کہ رسول اللہ ﷺ نے نماز فجر کے بعد نماز سے منع کیا، یہاں تک کہ طلوع آفتاب ہو جائے، اور نمازِ عصر کے بعد نماز سے منع کیا یہاں تک کہ غروبِ آفتاب ہو جائے"۔

اس کے بعد "ترمذی" نے لکھا ہے:

"وَ هُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ الْفُقَهَاءِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ وَ مَنْ بَعْدَهُمْ أَنَّهُمْ كَرِهُوْا الصَّلٰوةَ بَعْدَ صَلٰوةِ الصُّبْحِ حَتّٰى تَطْلُعَ الشَّمْسُ، وَ بَعْدَ الْعَصْرِ حَتّٰى تَغْرُبَ الشَّمْسُ، وَ أَمَّا الصَّلَوَاتُ الْفَوَائِتُ فَلَا بَاسَ أَنْ تُقْضٰى بَعْدَ الْعَصْرِ وَ بَعْدَ الصُّبْحِ". (۲)

"اصحاب رسول اللہ ﷺ میں سے اکثر فقہا کا یہی قول ہے، اور ان کے بعد تابعین کا بھی کہ ان لوگوں نے نماز صبح کے بعد طلوع آفتاب تک نماز نفل کو مکروہ سمجھا ہے، اسی طرح بعدِ عصر غروبِ آفتاب تک۔ لیکن نماز قضا میں کوئی مضائقہ نہیں کہ انھیں صبح اور عصر کے بعد ادا کیا جائے"۔

ان احادیث اور ایسی ہی دیگر روایات سے جو صحاح ستہ وغیرہ کتب احادیث میں بہ اسانید صحیحہ مروی ہیں، یہ امر ثابت ہے کہ بعد نماز عصر، غروب آفتاب تک نوافل مطلقا مکروہ ہیں اور ایسے نماز صبح کے بعد طلوع آفتاب تک، اور طلوع صبح صادق سے طلوع آفتاب تک نوافل ممنوع ہیں، صرف دو رکعت سنت فجر کی اجازت ہے؛ اسی وجہ سے حنفیہ کہتے ہیں کہ: جو شخص ایک مرتبہ صبح اور عصر کی فرض پڑھ چکا ہے، پھر اس نے نماز کی جماعت کسی مسجد میں پائی تو شریک نماز نہ ہو؛ کیوں کہ اگر شریک ہوگا تو اس کے حق میں یہ نماز نفل ہوگی، جیسا کہ امام احمد، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، دارقطنی، حاکم، ابن سکن، اور ابن حبان نے یزید بن اسود سے روایت کی کہ نبی ﷺ نے ان دو صحابہ سے (جو گھر میں نماز پڑھ کر آئے تھے، اور شریک جماعت نہ ہوئے تھے) فرمایا:

(۱)– جامع ترمذی، أبواب الصلوٰة، باب: ماجاء فی کراھیة الصلوٰة بعد العصر و بعد الفجر، جلد: ۱، ص: ۲۵، مجلس برکات

(۲)– جامع ترمذی، أبواب الصلوٰة، باب: ماجاء فی کراھیة الصلوٰة بعد العصر و بعد الفجر، جلد: ۱، ص: ۲۵، مجلس برکات

”إِذَا صَلَّيْتُمَا فِيْ رِحَالِكُمَا ثُمَّ أَتَيْتُمَا مَسْجِدَ جَمَاعَةٍ فَصَلِّيَا مَعَهُمْ فَإِنَّهَا لَكُمْ نَافِلَةٌ“.(۱)

”جب تم اپنے گھروں میں نماز پڑھ لو پھر تم اس مسجد میں آؤ جہاں جماعت ہو رہی ہو تو تم ان کے ساتھ شریک ہو جاؤ، اور یہ نماز تمھارے لیے نفل ہوگی“۔

اس حدیث سے یہ صاف **معلوم** ہوا کہ جب ایک مرتبہ فرض ہو چکا تو یہ نماز جو جماعت کے ساتھ پڑھ رہا ہے، اس کے حق میں نفل ہوگی؛ لہٰذا اگر صبح اور عصر کی نماز پڑھنے کے بعد شریک جماعت ہوگا، تو صبح وعصر کے بعد نفل ادا کرنا لازم آئے گا۔ اور یہ بہ صراحتِ احادیث صحیحہ ممنوع ہے۔

اور مغرب میں ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ جب ایک مرتبہ فرض مغرب پڑھ چکا اور پھر شریک جماعت ہوا تو یہ نماز اس کے حق میں نفل ہوگی، اور ہمارے دین میں نفل تین رکعت کی نہیں ہے، تو جب جماعت مغرب میں شریک ہوا تو دو حال سے خالی نہیں: یا تو امام کے ساتھ تین رکعت پر سلام پھیرے گا، اس صورت میں تین نفل پڑھنا واجب آئے گا۔ یا سلامِ امام کے بعد چوتھی رکعت ملائے گا اس صورت میں امام کی مخالفت لازم آئے گی۔ اور یہ دونوں شرعاً جائز نہیں ہیں؛ اسی وجہ سے عبداللہ بن عمر -رضی اللہ عنہما- نے فرمایا ہے:

”مَنْ صَلّٰى صَلٰوةَ الْمَغْرِبِ فِيْ بَيْتِهٖ، أَوِ الصُّبْحَ ، ثُمَّ أَدْرَكَهُمَا فَلَا يُعِيْدُهُمَا غَيْرَمَا قَدْ صَلَّاهُمَا“.

اس کا **حاصل** یہ ہے کہ جو شخص نماز مغرب وصبح پڑھ چکا پھر اس نے جماعت پائی تو وہ شریک جماعت نہ ہو۔

باقی رہی وہ حدیث جسے آپ نے منشاے اعتراض بنایا ہے، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ صحابی جو گھر سے فرض صبح پڑھ کر آئے تھے، آپ نے ان کو بھی ہدایت شرکت فرمائی، اس کا **جواب** یہ ہے کہ وہ حدیث دیگر احادیث صحیحہ کے معارض ہے؛ کیوں کہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جو صبح کی نماز پڑھ چکا ہو وہ بھی دوبارہ شریک جماعت ہو سکتا ہے۔ اور احادیث صحیحہ جو سیکڑوں طرق سے بہ کثرت صحابہ سے ممانعت نوافل کے باب میں مروی ہیں (کہ نماز صبح وعصر کے بعد نوافل نہ پڑھے جائیں) اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ نماز صبح اور نماز عصر ادا کرنے کے بعد دوبارہ شریک جماعت نہ ہو۔ اور جب دونوں حدیثوں میں تعارض ہو (کہ ایک امر کے جواز پر ایک حدیث دلالت کرے، اور دوسری حدیث اس کے عدم جواز پر دلالت

(۱)- جامع ترمذی، أبواب الصلوٰة، باب: ماجاء فی الرجل یصلی وحدہ ثم یدرک الجماعة، جلد: ۱، ص: ۳۰، مجلس برکات/ سنن نسائی، کتاب الامامة، باب: اعادة الفجر مع الجماعة، جلد: ۱، ص: ۹۹ / سنن أبی داؤد، کتاب الصلوٰة، باب: من صلی فی منزله ثم أدرک الجماعة یصلی معهم، جلد: ۱، ص: ۸۵، میں یوں ہے:

”اذاصلیٰ أحدکم فی رحله ثم أدرک الامام و لم یصل فلیصل معه؛ فانها له نافلة“.

کرے) تو احتیاطاً وہی حدیث مقدم کی جاتی ہے جس سے ممانعت ثابت ہوتی ہے۔ جیسا کہ کتب اصول میں بہ تفصیل تمام مذکور ہے۔ اسی سبب سے حنفیہ نے ان احادیث کثیرہ پر عمل کیا جن سے ممانعت کا ثبوت ہوتا ہے، اور اس حدیث پر عمل نہیں کیا جو جواز پر دلالت کرتی ہے۔

اور اگر آپ اس قاعدے کو نہ مانیں تو آپ کو بڑی دقت پیش آئے گی، اور ایک حدیث کے مقابل احادیث کثیرہ کا ترک لازم آئے گا۔ ہمیں بڑا تعجب ہے کہ آپ ایک حدیث کے ترک کو تو گوارہ نہیں کرتے اور حنفیہ پر اس کی مخالفت کا اعتراض کرتے ہیں۔ اور احادیثِ صحاح ستہ جو ممانعت پر دلالت کرتی ہیں انھیں ترک کر دیتے ہیں۔ جس نے کہا ہے، سچ کہا ہے: ''یک من علم را دہ من عقل باید'' حقیقت میں اگر انسان کے پاس عقل وفہم نہ ہو تو صرف علم اس کے لیے مفید نہیں، بلکہ اس کے نقصان عقل کی وجہ سے وہ علم اسے راہِ ضلالت تک پہونچا دیتا ہے۔ نُعُوْذُ بِاللّٰہِ مِنْهُ.

حدزانیہ کی تحقیق

قوله: ہدایہ وغیرہ فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے: جس عورت کی شادی نہ ہوئی ہو اگر وہ زنا کرے تو اسے شہر سے نکال دینا، اور درّے مارنا دونوں کام جائز نہیں۔ امام اعظم نے اس مسئلے میں ان دو حدیثوں کا خلاف کیا۔ ص:۱۲۶

اقول: کیوں جھوٹ پر کمر باندھی ہے؟ کچھ خوف خدا باقی ہے یا نہیں؟ اگر بندوں سے شرم وحیا اڑا دی، اور یہ نہ سمجھے کہ ہمارے جھوٹ کی حقیقت کھل جائے گی، مفت رسوائی ہوگی، تو خدا سے بھی شرم باقی نہیں؟

کون سنتا ہے کہانی تری اے یار غلط! کیوں بغل میں لیے پھرتا ہے تو طومار غلط

خدا جانے! کس احمق نے آپ کو یہ مسئلہ بتا دیا؟ اور ہدایہ کا حوالہ دے دیا کہ آپ خوش ہو کر اعتراض کرنے لگے؟ اور حد درجہ خوشی کے عالم میں ایسے مدہوش ہوئے کہ قرآن کو بھول گیے؟ ورنہ اس بحث میں حدیثوں کے بیان کی کیا ضرورت تھی، خود قرآن شریف میں آیت: ﴿اَلزَّانِيَةُ وَ الزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (۱) سے درّے لگانے کا حکم ثابت ہے؟ یہ آیت اعتراض کے لیے کافی ووافی تھی۔ یہ مسئلہ جو آپ نے بیان کیا ہے، اس کا پتا ونشان ''ہدایہ'' میں تو کیا، بلکہ تمام کتب حنفیہ میں کہیں نہیں ہے! ہدایہ، وقایہ، کنز اور شرح وقایہ بلکہ تمام کتب فقہ میں یہ امر مصرح ہے کہ جو مرد یا عورت محصن ہو اور زنا کرے تو وہ سنگ سار کیا جائے گا۔ اور محصن اس شخص کو کہتے ہیں جو آزاد، مسلم اور مکلّف ہو، اور نکاح صحیح کے ساتھ وطی کر چکا ہو۔

(۱)- قرآن مجید، پارہ:۱۸، سورۃ النور، آیت:۲. ترجمہ: جو عورت بدکار ہو اور جو مرد تو ان میں ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ۔

اور جو غیر محصن ہو اسے سودرّے لگائے جائیں۔ ''شرح وقایہ'' کی عبارت یہ ہے:

''(وَ هُوَ لِلْمُحْصِنِ) أَيْ لِحُرٍّ ، مُكَلَّفٍ، مُسْلِمٍ (وَطِيَ بِنِكَاحٍ صَحِيْحٍ وَهُمَا بِصِفَةِ الْإِحْصَانِ رَجْمُهُ) (وَلِغَيْرِ الْمُحْصِنِ جَلْدُهُ مِأَةً)''. انتهى.(۱)

اور اسی طرح ہدایہ وغیرہ میں بھی ہے، کہ جس عورت کی شادی نہ ہوئی ہو، بہ شرط کہ وہ مکلفہ ہو، نابالغہ اور مجنونہ نہ ہو، اور حرہ ہو، لونڈی نہ ہو، اور مسلمہ ہو، کافرہ نہ ہو، اس پر بہ اتفاق حنفیہ سودرّے مارے جائیں گے۔ ہاں زنا کرنے والے کو شہر سے نکال دینا حنفیہ کے نزدیک حد میں داخل نہیں، بلکہ بہ طور سیاست امام کو اختیار ہے۔

قولہ: ہدایہ وغیرہ فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے: ثبوت رضا کے واسطے صرف عورتوں کی گواہی معتبر نہیں۔ اور یہ مذہب ہے امام اعظم کا۔ اس مسئلے میں امام اعظم نے بخاری کی اس عبارت کا خلاف کیا جو عقبہ سے مروی ہے، کہ اس نے یحیٰ کی ماں جو ابواہاب کی بیٹی تھیں ان سے نکاح کیا کہ ایک عورت آئی اور بولی: میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے، پھر نبی ﷺ سے پوچھا تو آپ نے فرمایا: یہ کیسے ہوسکتا ہے؟ اور کہا گیا کہ عقبہ نے انھیں جدا کر دیا اور عورت نے دوسرے سے نکاح کر لیا۔ ص: ۱۲۷

مسئلۂ رضاعت میں صرف عورتوں کی گواہی معتبر نہ ہونے کی تحقیق

اقول: سبحان اللہ! کیا انقلاب زمانہ ہے کہ جسے حدیث کا ترجمہ کرنا بھی نہیں آتا، اور اس سے درست ترجمہ نہیں ہوسکتا، وہ امام اعظم رضی اللہ عنہ پر مخالفت قرآن وحدیث کا الزام لگاتا ہے! عوام کو بہکانے کے لیے ناحق فتورا اٹھاتا ہے! ''نیم ملا خطرۂ ایمان'' سنا کرتے تھے، اب آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں! مفسد، بدعقیدہ، دین اسلام میں طرح طرح کے مسئلے پیدا کرتے ہیں! ایسے لوگوں کے تحقیقات واہیہ سے بے چارے جاہلوں کی مٹی پلید ہوتی ہے! اے ملا زادہ، مؤلف ظفر مبین! ہم تم سے اور تمھارے اقران وامثال سے نصیحۃ کہتے ہیں: بے سوچے سمجھے کسی امام پر مخالفت حدیث کا اعتراض نہ کرو، اور جب تک استعداد علمی حاصل نہ ہو تحقیقاتِ امورِ شرعیہ کے میدان میں قدم نہ رکھو۔ ورنہ دین میں جتنے فسادات واقع ہوں گے، اور جتنے لوگ گمراہ ہو جائیں گے ان سب کا وبال تمھاری گردن پر ہوگا، اور بروز حشر تمھیں بڑا بوجھ اٹھانا پڑے گا۔

تکلف بر طرف رنگ حنا کوئی نہ سمجھے گا ہمارے خون میں کیوں آپ اپنے ہاتھ بھرتے ہیں

اب ذرا صحیح بخاری کا مطلب ہم سے سمجھیے! اور اپنی ناسمجھی پر نادم ہوئیے! حدیث صحیح بخاری کتاب النکاح، ص: ۷۶۴،

(۱)- شرح وقایہ، کتاب الحدود، جلد: ۲، ص: ۲۸۳، ۲۸۴، مجلس برکات جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

مطبوعہ، مطبع احمدی کی جس عبارت کا حوالہ آپ نے دیا ہے، یہ ہے:

”قَالَ : تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً ، فَجَائَتْنَا امْرَأَةٌ سَوْدَاءُ، وَ قَالَتْ: أَرْضَعْتُكُمَا، فَأَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَقُلْتُ: تَزَوَّجْتُ فُلَانَةَ بْنِ فُلَانٍ، فَجَائَتْنَا امْرَأَةٌ سَوْدَاءُ فَقَالَتْ لِيْ: إِنِّي قَدْ أَرْضَعْتُكُمَا –وَهِيَ كَاذِبَةٌ– فَأَعْرَضَ عَنِّي، فَأَتَيْتُهُ مِنْ قِبَلِ وَجْهِهِ قُلْتُ: إِنَّهَا كَاذِبَةٌ. قَالَ: كَيْفَ بِهَا، وَ قَدْ زَعِمَتْ أَنَّهَا أَرْضَعَتْكُمَا؟ دَعْهَا عَنْكَ“.(۱)

اس کا ترجمہ یہ ہے: ”عقبہ نے کہا: میں نے ایک عورت سے نکاح کیا کہ ہمارے پاس ایک سیاہ حبشی عورت آئی، اور اس نے کہا: میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے، تو میں نبی ﷺ کے پاس آیا اور عرض کیا: میں نے فلاں عورت کے ساتھ نکاح کیا تھا اور ہمارے پاس ایک حبشی عورت آئی اور کہا: میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے، اور وہ عورت جھوٹی ہے، تو رسول اللہ ﷺ نے مجھ سے اپنا منہ پھیر لیا اور کچھ جواب نہ دیا، پھر میں آپ کے سامنے سے آیا اور عرض کیا: یا رسول اللہ! وہ عورت جھوٹی ہے، تو آپ نے فرمایا: جس عورت کے ساتھ تو نے نکاح کیا ہے، اس سے مباشرت کیسے کر سکتا ہے، اور اسے اپنے ساتھ کیسے رکھ سکتا ہے، جب کہ اس حبشی عورت نے ایک بات تو کہہ دی جس سے تم دونوں کا بھائی بہن ہونا معلوم ہوتا ہے۔ تو اس عورت کو چھوڑ دے“۔

اور صحیح بخاری ص:۲۷۶ کی عبارت جس کا آپ نے حوالہ دیا ہے، یہ ہے:

”أَنَّ امْرَأَةً سَوْدَاءَ جَاءَتْ فَزَعِمَتْ أَنَّهَا أَرْضَعَتْهُمَا، فَذَكَرَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَأَعْرَضَ عَنْهُ وَتَبَسَّمَ النَّبِيُّ ﷺ، قَالَ: كَيْفَ وَ قَدْ قِيْلَ! وَكَانَتْ تَحْتَهُ ابْنَةُ أَبِيْ إِهَابِ التَّمِيْمِيِّ“.(۲)

اس کا **حاصل** یہ ہے کہ ایک حبشیہ عورت آئی اور اس نے کہا: میں ان دونوں یعنی عقبہ اور اس کی بیوی کو- جو اہاب تمیمی کی بیٹی تھیں- دودھ پلایا ہے، عقبہ نے یہ معاملہ رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا تو آپ نے منہ پھیر لیا اور تبسم فرمایا، اور ارشاد فرمایا: تو اس کو کیسے رکھ سکتا ہے، جب کہ ایک بات تو کہہ دی گئی۔

اور بخاری نے اس حدیث کو باب: تفسیر المشتبہات، کتاب البیوع میں درج کیا ہے۔ اور اسی بخاری میں اس حدیث کی روایت کتاب العلم، باب الرحلۃ فی طلب العلم(۳) اور کتاب الشہادات، باب: شہادۃ الاماء والعبید۔(۴) میں کی ہے۔ اور اسے

(۱)- صحیح بخاری، کتاب النکاح، باب: شهادة المرضعة، جلد:۲، ص: ۷۶۴، ۷۶۵، مجلس برکات

(۲)- صحیح بخاری، کتاب البیوع، باب: تفسیر المشتبهات، جلد: ۱، ص: ۲۷۶، مجلس برکات.

(۳)- صحیح بخاری، کتاب العلم، باب: الرحلة فی المسئلة النازلة، جلد: ۱، ص: ۱۹. مجلس برکات.

(۴)- صحیح بخاری، کتاب الشهادات، باب: شهادة الاماء والعبید، جلد: ۱، ص: ۳۶۳، مجلس برکات.

ابوداؤد، ترمذی، اور نسائی وغیرہ نے بھی روایت کیا ہے۔(۱)

ان تمام روایات کے الفاظ پر غور کیا جائے تو ان میں کہیں اس امر کا نشان تک نہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے باب رضاعت میں ایک عورت کی گواہی کو مقبول فرمایا، بلکہ ان احادیث سے یہ صاف ثابت ہے کہ آپ نے اس عورت کے قول کو معتبر نہیں سمجھا:

اولاً تو اس وجہ سے کہ آپ نے پہلے عقبہ کے بیان پر روگردانی فرمائی۔ اور ظاہر ہے کہ اگر ایک عورت کا قول شرعاً مقبول ہوتا تو اول مرتبہ ہی حکم فرما دیتے کہ رضاعت ثابت ہوگئی، اور تمھارا نکاح باطل ہوگیا۔

ثانیاً اس وجہ سے کہ اگر رضاعت ثابت ہوگئی تھی تو آپ کیف و قد قیل نہ فرماتے، بلکہ صاف کہہ دیتے کہ تیرا نکاح باطل ہوگیا۔ آپ کے اس قول سے معلوم ہوتا ہے کہ مقصد، بیان احتیاط ہے؛ اس وجہ سے کہ اگر چہ وہ عورت جھوٹی ہو اور اس کا قول معتبر نہ ہو مگر اب تم کو اپنی زوجہ سے معاشرت کرنا مناسب نہیں ہے؛ کہ رضاعت کا ایک شبہہ زباں زد تو ہوگیا، اور یہ امر کہہ تو دیا گیا۔

اس حدیث سے اگر ثابت ہوا، تو یہ ثابت ہوا کہ ایک عورت کی رضاعت کی خبر دینے سے اس میں احتیاط ہے کہ ترک کردے اور مقام شبہات سے بچے۔ اسی اشارے کے سبب بخاری نے اس حدیث کو باب المشتبہات میں ذکر کیا، اور حنفیہ بھی اس امر کے قائل ہیں۔ قاضی خان اپنے فتاوے میں لکھتے ہیں:

"رَجُلٌ تَزَوَّجَ امْرَأَةً فَشَهِدَتِ امْرَأَةٌ أَنَّهَا أَرْضَعَتْهُمَا لَا تَثْبُتُ الْحُرْمَةُ بِقَوْلِهَا، وَ إِنْ كَانَتْ عَدْلَةً، وَ إِنْ تَنَزَّهَ كَانَ أَفْضَلَ". انتھیٰ۔(۲)

"ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا کہ ایک عورت نے گواہی دی کہ اس نے ان دونوں زن و مرد کو دودھ پلایا ہے تو اس صورت میں صرف اس عورت کے کہنے سے حرمت ثابت نہیں ہوگی، اگر چہ وہ عورت عادلہ ہو۔ اور اگر احتراز کرے تو یہ افضل ہے"۔

اور "نہایہ" میں ہے:

"إِذَا وَقَعَ فِيْ قَلْبِهِ أَنَّهَا صَادِقَةٌ فَالْأَحْوَطُ أَنْ يَّتَنَزَّهَ عَنْهَا سَوَاءٌ أَخْبَرَتْ لِذٰلِكَ قَبْلَ النِّكَاحِ أَوْ بَعْدَهُ، وَ سَوَاءٌ شَهِدَ بِهِ رَجُلٌ أَوِ امْرَأَةٌ". انتھیٰ۔

(۱)- سنن أبی داؤد، کتاب القضاء، باب: الشهادة علی الرضاع، جلد: ۲، ص: ۵۰۷ / جامع ترمذی، أبواب فی الرضاع، باب: ماجاء فی شهادة المرأة الواحدة، جلد: ۱، ص: ۱۳۷، مجلس برکات / سنن نسائی، کتاب النکاح، باب: الشهادة فی الرضاع، جلد: ۲، ص: ۷۰.

(۲)- فتاویٰ قاضی خان، کتاب النکاح، باب: الرضاع، جلد: ۱، ص: ۱۸۹، منشی نول کشور، لکھنؤ.

اس کا **حاصل** یہ ہے کہ جس وقت ایک عورت رضاعت کی خبر دے اور مرد کے دل میں اس کی سچائی کا خیال گذرے تو افضل یہ ہے کہ ایسی عورت سے اجتناب کرے، جس کے ساتھ رضاعت کا شبہہ ہو، خواہ قبل نکاح ہو یا بعد نکاح۔

اور ملا علی قاری ''مرقات شرح مشکوٰۃ'' میں لکھتے ہیں

''إِخْتَلَفُوْا فِيْ قَبُوْلِ قَوْلِ الْمَرْأَةِ الْوَاحِدَةِ بِإِرْضَاعِ الزَّوْجَيْنِ، فَذَهَبَ مَالِكٌ وَغَيْرُهُ إِلٰى قَبُوْلِهِ، عَمَلًا بِظَاهِرِ قَوْلِهِ ﷺ لِعُقْبَةَ: دَعْهَا، كَمَا وَقَعَ فِيْ بَعْضِ الرِّوَايَاتِ لِلْبُخَارِيِّ وَغَيْرِهِ مِنَ الْعُلَمَاءِ، قَالُوْا: إِنَّ الْأَمْرَ كَانَ لِلْإِسْتِحْبَابِ بِدَلِيْلِ قَوْلِهٖ: كَيْفَ وَ قَدْ قِيْلَ''. انتھیٰ.

''زن وشوہر کے دودھ پلانے کے باب میں ایک عورت کی خبر قبول کرنے کے بارے میں علما مختلف ہوئے ہیں، امام مالک -رحمہ اللہ- وغیرہ ایک عورت کے قول کو، ظاہر قولِ رسول ﷺ کے سبب قبول کرنے کے قائل ہیں کہ نبی ﷺ نے عقبہ کے لیے ''دعھا'' (یعنی چھوڑ دو) فرمایا تھا، جیسا کہ ''بخاری'' کی بعض روایات میں موجود ہے۔ اور ان کے علاوہ اور علما نے یہ کہا کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ حکم بہ طور استحباب تھا، نہ بہ طور وجوب۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ آپ نے فرمایا: ''کَيْفَ وَ قَدْ قِيْلَ'' جو امر احتیاطی پر دلالت کرتا ہے''۔

اور ''فتح القدیر'' میں ہے:

''لَا تُقْبَلُ فِي الرِّضَاعِ شَهَادَةُ النِّسَاءِ مُنْفَرِدَاتٍ عَنِ الرِّجَالِ، وَ إِنَّمَا يَثْبُتُ بِشَهَادَةِ رَجُلَيْنِ، أَوْ رَجُلٌ وَّ امْرَأَتَيْنِ. وَ قَالَ مَالِكٌ: يَثْبُتُ بِشَهَادَةِ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ إِنْ كَانَتْ مَوْصُوْفَةٌ بِالْعَدَالَةِ. وَ نُقِلَ عَنْ أَحْمَدَ وَ إِسْحٰقَ، وَالشَّافِعِيِّ: بِأَرْبَعِ نِسْوَةٍ، وَالَّذِيْ فِيْ كُتُبِهِمْ بِشَهَادَةِ امْرَأَتَيْنِ، وَ كَذَا عِنْدَ مَالِكٍ''. انتھیٰ.

''باب رضاعت میں صرف عورتوں کی گواہی مقبول نہیں ہے۔ رضاعت دو مرد، یا ایک مرد اور دو عورت کی شہادت سے ثابت ہوتی ہے۔ اور مالک نے کہا، جیسا کہ ہدایہ میں ہے: ایک عورت کی گواہی سے رضاعت ثابت ہوتی ہے، اگر وہ عدالت کے ساتھ متصف ہو۔ امام احمد، اسحٰق اور شافعی سے چار عورتوں کی شہادت منقول ہے، اور ان کی کتابوں میں یہ ہے کہ دو عورت کی گواہی سے رضاعت ثابت ہو جاتی ہے، اور امام مالک کے نزدیک ایسا ہی ہے''۔

اس کے بعد ''فتح القدیر'' میں مرقوم ہے:

''لَنَا أَنَّ ثُبُوْتَ الْحُرْمَةِ لَا يَقْبَلُ الْفَصْلُ عَنْ زَوَالِ النِّكَاحِ، وَالْأَمْلَاكُ لَا تَزَالُ إِلَّا بِشَهَادَةِ رَجُلَيْنِ أَوْ رَجُلٍ وَّ امْرَأَتَيْنِ''. انتھیٰ.

''ہماری دلیل یہ ہے زوال نکاح سے ثبوت حرمت جدا نہیں ہوتا ہے (یعنی جب حرمت رضاعت ثابت ہوگی، ملک

نکاح زائل ہو جائے گی۔)اور زوال ملک دو مرد، یا ایک مرد اور دو عورت کی شہادت کے بغیر نہیں ہوتا''۔

پھر اس کے بعد مرقوم ہے:

''وَ أَمَّا الْحَدِیْثُ فَکَانَ لِلتَّوَرُّعِ، یعنی حدیث عقبہ، احتیاط اور تقویٰ پر محمول ہے''۔

الحاصل جو امر حدیث سے ثابت ہے، امام ابو حنیفہ بھی اس کے منکر نہیں، اور جس امر کے وہ قائل ہیں حدیث عقبہ کیا، کوئی حدیث دلالت نہیں کرتی۔ ان پر اعتراض کرنا محض مہمل ہے، اور اس مسئلے کی زیادہ تحقیق رسالہ ''اَلْـإِفْصَـاحُ عَـنْ حُکْمِ شَهَادَةِ الْمَرْأَةِ فِي الرِّضَاعِ''میں موجود ہے، جسے شوقِ تحقیق ہوا سے دیکھ لے۔

قولہ: ہدایہ وغیرہ فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے: اگر کافر مرد یا اس کی عورت مسلمان ہو کر دار الحرب سے دار الاسلام آجائے، تو آپس میں ان کا نکاح ٹوٹ جاتا ہے۔ اس مسئلے میں امام اعظم نے اس حدیث کا خلاف کیا جو مسند امام احمد، ابو داوٗد، ترمذی اور ابن ماجہ میں ابن عباس- رضی اللہ عنہما- سے روایت ہے: رسول اللہﷺ نے چھ برس کے بعد پہلے نکاح کے ساتھ اپنی بیٹی کو، ابو العاص بن ربیع کی جانب پھیر دیا، اور اس کا نیا نکاح نہ کیا۔ ص:۱۲۸

زوجین میں سے کسی ایک کے مسلمان ہونے سے نکاح باطل ہونے کی تحقیق

اقول: تم کو امام اعظم اور ان کے مقلدین سے عداوت قلبی ہے یا اتہام کرنے کی عادت جبلی! امام اعظم جس قول کے قائل ہیں، اگر چہ وہ قرآن شریف کے موافق ہو، اور فقہا و محدثین کا جم غفیر ان کے ساتھ ہو، پھر بھی ہٹ دھرمی سے ان کے قول کو نشانہ بنانا، خلاف حدیث لکھ دینا، بدنام کرنا اور مواخذۂ اخروی کا خیال نہ کرنا، تمھارا ہی کام ہے؛ اسی وجہ سے تمھارا فرقہ دائرۂ اسلام سے خارج ہے۔

ہٹ دھرم! تہمت لگانا چھوڑ دے راستی پر آ، خدا کو مان کر

لطف یہ ہے کہ جن کتب حدیث سے آپ احادیث نقل کرتے ہیں، ان میں اگر امام اعظم کے موافق کچھ لکھا ہو تو اسے نہیں دیکھتے، یا قصداً چھوڑ دیتے ہیں۔ آپ کو اس ہٹ دھرمی کا نتیجہ دنیا و آخرت دونوں میں ملے گا۔ ایسی حرکتوں سے آپ کا نامۂ

اعمال سیاہ رہے گا، اور اگر:

پیدا کبھی جو آہ میں تاثیر ہوگئی کھیپے گا ہاتھ جوڑ کے تقصیر ہوگئی

دیکھیے! جامع ترمذی کتاب النکاح، باب :ماجاء فی الزوجین المشرکین یسلم أحدھما میں موجود ہے:

''حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيْعٍ وَ هَنَّادٍ، قَالَا: حَدَّثَنَا أَبُوْ مُعَاوِيَةَ، عَنِ الْحَجَّاجِ، عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيْهِ عَنْ جَدِّهِ، أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ رَدَّ ابْنَتَهُ زَيْنَبَ عَلٰى أَبِي الْعَاصِ بْنِ الرَّبِيْعِ بِمَهْرٍ جَدِيْدٍ وَ نِكَاحٍ جَدِيْدٍ، هٰذَا حَدِيْثٌ فِي اسْنَادِهٖ مَقَالٌ، وَ الْعَمَلُ عَلٰى هٰذَا الْحَدِيْثِ. حَدَّثَنَا هَنَّادٌ، حَدَّثَنَا يُوْنُسُ بْنُ بُكَيْرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحٰقَ، حَدَّثَنِي دَاوُدُ بْنُ حُصَيْنٍ، عَنْ عِكْرَمَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: رَدَّ النَّبِيُّ ﷺ ابْنَتَهُ زَيْنَبَ عَلٰى أَبِي الْعَاصِ بَعْدَ سِتِّ سِنِيْنَ بِالنِّكَاحِ الْأَوَّلِ، وَ لَمْ يَحْدَثْ نِكَاحاً. هٰذَا حَدِيْثٌ لَيْسَ بِهٖ بَاسٌ، وَ لٰكِنْ لَّا نَعْرِفُ وَجْهَ الْحَدِيْثِ، وَ لَعَلَّهُ قَدْ جَاءَ هٰذَا مِنْ قِبَلِ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ مِنْ قِبَلِ حِفْظِهٖ''.(۱)

''ہم کو خبر دی احمد بن منیع اور ہناد نے، انھوں نے کہا: ہم کو ابو معاویہ نے خبر دی حجاج سے، انھوں نے عمرو بن شعیب سے روایت کی، انھوں نے اپنے باپ شعیب سے، انھوں نے اپنے دادا یعنی عبداللہ بن عمرو بن عاص سے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی بیٹی زینب کو ان کے خاوند ابوالعاص کی جانب نئے مہر اور نئے نکاح کے ساتھ پھیر دیا (یعنی آپ کی صاحبزادی نے مکہ معظّمہ سے حالت اسلام میں ہجرت کی تھی، اور ان کے شوہر کافر تھے، اس کے بعد جب وہ اسلام لائے، اور مدینہ میں حاضر ہوئے تو رسول اللہ ﷺ نے زینب سے ان کا نیا نکاح کرا دیا؛ کیوں کہ حضرت زینب کے ہجرت کرنے، اور ان کے شوہر کے کفر پر باقی رہنے کے سبب نکاح سابق ٹوٹ گیا) اس حدیث کی سند میں کچھ گفتگو ہے۔ اور اسی حدیث پر ائمہ کا عمل ہے۔ ہم کو ہناد نے خبر دی، انھوں نے کہا ہم کو یونس بن بکیر نے خبر دی، محمد بن اسحٰق سے، انھوں نے کہا: ہم کو داؤد بن حصین نے خبر دی، انھوں نے عکرمہ سے، اور عکرمہ نے عبداللہ بن عباس سے روایت کی، کہ رسول اللہ ﷺ نے زینب کو چھ برس بعد نکاح سابق کے ساتھ ابوالعاص کی جانب لوٹا دیا، اور نیا نکاح نہیں کیا۔ اس حدیث کی سند قابل اعتبار ہے۔ لیکن ہم اس کی وجہ نہیں سمجھتے (کہ آپ نے نکاح ٹوٹ جانے کے باوجود نکاح سابق کا اعتبار کیوں فرمایا) شاید اس روایت میں داؤد بن حصین کے حفظ کی وجہ سے خرابی آئی کہ وہ قلیل الحفظ تھے''۔

اس کے بعد ''ترمذی'' نے یزید بن ہارون سے نقل کیا:

(۱)- جامع ترمذی، کتاب النکاح، باب :ماجاء فی الزوجین المشرکین یسلم أحدھما، جلد: ۱، ص: ۱۳۶، مجلس برکات.

"حَدِيْثُ ابْنِ عَبَّاسٍ أَجْوَدُ إِسْنَاداً وَالْعَمَلُ عَلٰى حَدِيْثِ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ"(۱)

حدیث ابن عباس کی اسناد جیداور قوی ہے، اور عمل عمرو بن شعیب کی حدیث پر ہے جس میں تجدید نکاح مذکور ہے۔

اور محمد بن عبدالباقی زرقانی نے ''شرح مواہب لدنیہ'' میں لکھا ہے:

"قَالَ السُّهَيْلِيُّ : وَ إِنْ كَا نَ أَصَحُّ إِسْنَاداً لَمْ يَقُلْ بِهٖ أَحَدٌ مِّنَ الْفُقَهَاءِ، لِأَنَّ الْإِسْلَامَ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا، قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى: ﴿لا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَ لَا هُمْ يَحِلُّوْنَ لَهُن﴾(۲). قَالَ وَ مَنْ جَمَعَ بَيْنَهُمَا، قَالَ: مَعْنٰى حَدِيْثِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَلٰى مِثْلِ النِّكَاحِ الْأَوَّلِ فِي الصُّدَاقِ لَمْ يَزِدْ عَلَيْهِ شَرْطاً وَ لَا غَيْرَهٗ".

''سہیلی نے کہا: حدیث ابن عباس جس میں نکاح سابق کا باقی رکھنا مذکور ہے اگر چہ اس کی اسناد اصح اور اقویٰ ہے، لیکن فقہاے ملت اسلامیہ سے اس کا کوئی قائل نہیں؛ کیوں کہ اسلام نے ان دونوں کے درمیان تفریق کردی (یعنی جب زن وشوہر میں سے ایک اسلام لایا اور دوسرا کافر رہا، تو اس کا نکاح ٹوٹ گیا) حق جل شانہ نے سورۂ ممتحنہ میں فرمایا: "لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَ لَا هُمْ يَحِلُّوْنَ لَهُنَّ". (مسلمان عورتیں کافروں کے لیے حلال نہیں اور نہ وہ کافر، ان عورتوں کے لیے حلال ہیں) اس کے بعد سہیلی نے کہا: جس شخص نے حدیث ابن عباس، اور حدیث عمرو بن شعیب کے درمیان تطبیق دی اس نے یہ کہا: روایت ابن عباس سے یہ مراد نہیں کہ نیا نکاح نہیں کیا بلکہ یہ مراد ہے کہ نکاح سابق کی طرح مہر وغیرہ کے ساتھ نکاح کردیا، اور کسی شرط وغیرہ کو زائد نہ کیا''۔

اور آپ کے مقتدا و مستند (جن کی عبارت آپ جا بہ جا نقل کرتے ہیں) ''مسک الختام شرح بلوغ المرام'' میں اس حدیث کی تفسیر میں (جسے آپ نے منشاے اعتراض بنایا ہے) لکھتے ہیں:

''ازیں جا معلوم شد کہ تقریر مسلمہ زیر کافر چوں اسلام وے از اسلام او متاخر باشد باوجود انقضاے عدت جائز ست، و لیکن احدے بایں نہ رفتہ، و ابن عبدالبر برعدم ذہاب بسوے ایں اجماع نقل کردہ، و اشارہ نمودہ کہ بعض اہل ظاہر قائل بہ جواز اند، و قول ایشاں مردود ست باجماع'' انتہیٰ۔(۳)

---

(۱)- جامع ترمذی، کتاب النکاح، باب :ماجاء فی الزوجین المشرکین یسلم أحدهما ، جلد: ۱، ص: ۱۳۶، مجلس برکات.

(۲)- قرآن مجید، پارہ:۲۸، سورة الممتحنة، آیت :۱۰

(۳)- ترجمہ: ''اس سے معلوم ہوا کہ مسلمہ عورت کو کافر مرد کے نکاح میں برقرار رکھنا جب کہ کافر مرد کا اسلام عورت کے اسلام سے موخر ہو، عدت گذرنے کے بعد بھی جائز ہے، لیکن یہ کسی کا مذہب نہیں۔ ابن عبدالبر نے اس کے کسی کا مذہب نہ ہونے پر اجماع نقل کیا ہے، اور اشارہ کیا ہے کہ بعض اہل ظاہر اس نکاح کے جواز کے قائل ہیں، مگر ان کا قول بالاجماع مردود ہے''۔

الغرض ابن عباس کی حدیث جسے آپ نے منشاے اعتراض بنایا ہے اس سے بہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر عورت مسلمان ہوکر دارالحرب سے دارالاسلام میں داخل ہوجائے، اور شوہر کئی برس کے بعد مسلمان ہوکر آئے تو ان دونوں کا نکاح سابق باقی رہے۔ اس امر کا کوئی قائل نہیں ہوا۔ اور اگر کوئی قائل بھی ہوا تو اس کا قول مردود کردیا گیا۔ تو اس حدیث کے ظاہر کو ترک کرنے میں صرف امام اعظم کیوں مورد اعتراض بنائے گیے؟ اس حدیث کے ظاہر کو تو تمام صحابہ، جمہور تابعین ومجتہدین اور محدثین چھوڑے ہوئے ہیں۔ اور اس حدیث کے جواب میں طرح طرح کی گفتگو کرتے ہیں۔ اور ترک کیوں نہ کریں کہ اس حدیث کا ظاہر مضمون آیات قرانیہ، احادیث مشہورہ اور اصول شرعیہ کے مخالف ہے؛ کیوں کہ یہ سب اس امر پر دال ہیں کہ مسلمان عورت کافر کے نکاح میں (اگر وہ ایک ساتھ اسلام نہ لائے) باقی نہیں رہتی ہے۔ اب ثابت ہوا کہ حدیث ابن عباس کی روایت میں یا تو ضرور کسی راوی سے شبہہ ہوگیا، جیسا کہ ترمذی نے ذکر کیا۔ یا اس کا مطلب وہ ہے جو سہیلی نے لکھا۔

قولہ: ہدایہ وغیرہ فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے: قبل ذبح سر منڈانے سے دم (یعنی جانور ذبح کرنا) آتا ہے۔ امام اعظم اور امام مالک نے اس مسئلے میں اس حدیث کا خلاف کیا جو ''بخاری ومسلم'' میں عبداللہ بن عمرو بن عاص سے روایت ہے کہ ایک شخص حضرت علیہ السلام کے پاس آیا اور عرض کیا: میں نہیں جانتا تھا، میں نے ذبح کرنے سے پہلے سر منڈادیا۔ فرمایا: اب ذبح کرلے۔ اور کوئی گناہ نہیں۔

مناسک حج میں تقدیم وتاخیر سے دم واجب ہونے کی تحقیق

اقول: ''چشم بد دور'' آپ کا جو اعتراض ہوتا ہے، آپ کی لیاقت علم اور مقدار فہم کو ظاہر کردیتا ہے۔ تعجب ہے اس سمجھ پر یہ جرأت! آپ کو اتنی تمیز نہیں کہ اس حدیث میں اور قول امام میں کیا مخالفت ہے! اس حدیث سے تو صرف اتنا ثابت ہے کہ جو حاجی نادانستہ پہلے ذبح کرکے منیٰ میں سر منڈا ڈالے، تو اس پر کچھ گناہ نہیں ہے، اور یہ بالکل ثابت نہیں ہے کہ دَم بھی نہیں کہ مخالفت لازم آئے۔ گناہ کا نہ ہونا اور چیز ہے اور دم کا لازم آنا دوسری چیز۔ شرع میں ایسی بہت سی صورتیں ہیں جن میں گناہِ اخروی نہیں ہوتا، مگر اور کوئی عوض لازم آتا ہے۔ مثلاً اگر ایک شخص نے لاعلمی سے کسی کا مال تلف کرڈالا، اس پر گناہ نہ ہوگا، مگر مالک کو قیمت دینا پڑے گی۔ یا کسی نے لاعلمی سے نماز میں باتیں کرنا شروع کیں، اس پر گناہ نہ ہوگا، مگر قضا لازم ہوگی۔ یا کسی نے کسی شکار کو تیر مارا، اور اتفاقاً وہ تیر کسی آدمی کو آلگا اور وہ مرگیا، اس شخص پر گناہ نہ ہوگا، مگر دیت دینا پڑے گی۔ ایسے ہی اور بھی صورتیں ہیں؛ لہذا گناہ لازم نہ ہونے سے یہ کہاں ثابت ہوا کہ اس پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا؟ اور دم نہیں دینا پڑے گا۔

قوله: ہدایہ وغیرہ فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے: جو شخص اپنے غلام کو قتل کر ڈالے، اس کو قتل نہیں کرنا چاہیے۔ اس مسئلے میں امام اعظم نے اس حدیث کا خلاف کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جو شخص اپنے غلام کو قتل کرے گا ہم اس کو قتل کریں گے۔ اور جو شخص اپنے غلام کے اعضا کاٹے گا ہم اس کے اعضا کاٹیں گے۔ ص: ۱۳۱

مولیٰ پر اپنے غلام کے قتل سے قصاص واجب نہ ہونے کی تحقیق

اقول:

ذرا خدا سے ڈرو اے بتو! جفا نہ کرو ذرا یہ سوچو تو، کیا ہم خدا نہیں رکھتے؟

آپ نے جو حدیث نقل کی (جو سنن ابی داؤد اور ابن ماجہ وغیرہ میں مروی ہے) حنفیہ کے نزدیک سیاست پر محمول ہے، یعنی جو شخص اپنے غلام کو قتل کرے بغرض تعزیر و سیاست ہم اس کو قتل کریں گے۔ اور حنفیہ کے موافق یہ حدیثیں وارد ہیں:

''دار قطنی اور بیہقی'' نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

''لَا يُقْتَلُ حُرٌّ بِعَبْدٍ۔ یعنی قصاص میں غلام کے مقابل آزاد کو نہ مارا جائے''۔

اور ان دونوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی روایت کی، انھوں نے فرمایا:

''مِنَ السُّنَّةِ : أَنْ لَّا يُقْتَلَ حُرٌّ بِعَبْدٍ۔ یعنی سنت اور طریقۂ شرعیہ یہ ہے کہ غلام کے عوض آزاد نہ قتل کیا جائے''۔

اور امام احمد نے عبداللہ بن عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی:

''أَنَّ أَبَا بَكْرٍ وَّ عُمَرَ كَانَا لَا يَقْتُلَانِ الْحُرَّ يَقْتُلُ الْعَبْدَ۔ یعنی ابوبکر صدیق اور عمر بن خطاب رضی اللہ عنہما اس آزاد کو قتل نہیں کرتے تھے جو غلام کو قتل کرے''۔

اور ''دار قطنی'' نے روایت کی:

''أَنَّ رَجُلاً قَتَلَ عَبْدَهُ مُتَعَمِّداً ، فَجَلَّدَهُ النَّبِيُّ ﷺ وَ نَفَاهُ سَنَةً، وَ مَحَا سَهْمَهُ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ ، وَلَمْ يَقُدْهُ بِهٖ''.

''یعنی ایک شخص نے اپنے غلام کو قصداً قتل کر دیا، تو رسول اللہ ﷺ نے اس کو درّے مارے، اور ایک سال تک شہر بدر کر دیا، اور دفتر اہل اسلام سے اس کا حصہ مٹا دیا۔ اور اس سے قصاص نہ لیا''۔

قوله: ہدایہ وغیرہ فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے: اگر کوئی شخص اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح کسی سے اس شرط پر کر دے کہ وہ اپنی بیٹی یا

اپنی بہن کو اس کو نکاح میں دے، اور کچھ مہر نہ باندھے تو اس صورت میں دونوں کا نکاح صحیح ہے، لیکن دونوں کو مہر مثل دینا ہوگا۔
امام اعظم نے اس مسئلے میں بخاری و مسلم کی اس روایت کا خلاف کیا جو ابن عمر۔رضی اللہ عنہما۔ سے مروی ہے: رسول خدا ﷺ نے شغار سے منع فرمایا۔ اور شغار یہ ہے کہ مرد اپنی بیٹی کا نکاح اس شرط پر کرے کہ دوسرا اپنی بیٹی کا اس سے نکاح کر دے، اور اس کے درمیان مہر نہ ہو۔ ص:۱۳۱

نکاح شغار کی تحقیق

اقول: ؎ دشنام گر یوں نہیں مجھے دے گا تو، رات دن بگڑے گا کیا مرا، تری ہوگی زباں خراب

معلوم نہیں آپ نے مخالفت کس کا نام رکھا ہے؟ اس سے آپ کا مقصود کیا ہے؟ جہاں مخالفت نہ بھی ہو، آپ اسے مخالفت کہہ دیتے ہیں، اور امام کو مورد الزام بنا دیتے ہیں۔ ہم پوچھتے ہیں کہ اس حدیث میں اور مذہب امام میں مخالفت کیسے ہوئی؟ مخالفت تو جب ہوتی کہ کسی حدیث سے یہ بات ثابت ہوتی کہ نکاح شغار بالکل باطل ہے، یا غیر صحیح ہے، یا اس میں مہر واجب نہیں ہے۔ صرف روایات سے اس قدر ثابت ہوا کہ نکاح شغار جو جاہلیت میں کفار میں مروج تھا، رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا۔ اس سے اگر ثابت ہوا تو اس کا ممنوع ہونا، اور ایسا نکاح کرنے والے کا گنہ گار رہونا ثابت ہوا۔ اور اس کے امام بھی قائل ہیں، لیکن یہ کیا ضروری ہے کہ جو فعل شرعاً ممنوع ہو وہ بالکل باطل ہو جائے؟ اور اس پر کوئی حکم مرتب نہ ہو؟ عینی کی ''شرح ہدایہ'' میں مرقوم ہے:

''اَلنَّهْيُ الْوَارِدُ فِيْهِ إِنَّمَا كَانَ مِنْ أَجْلِ إِخْلَائِهِ عَنْ تَسْمِيَةِالْمَهْرِ وَ تَرْكِهِ بِالْكُلِّيَةِ ، كَمَا كَانَتْ عَادَةَ الْجَاهِلِيَّةِ لَا لِعَيْنِ النِّكَاحِ فَأَشْبَهَ الْبَيْعَ وَقْتَ النِّدَآءِ، وَالنِّكَاحُ لَا يُبْطِلُهُ خُلُوُّهُ مِنْ تَسْمِيَةِ الْمَهْرِ. انتهى''.

اس کا **حاصل** یہ ہے کہ شغار سے جو نہی وارد ہے وہ اس وجہ سے نہیں کہ ایسے نکاح کی ذات میں کچھ فساد ہو بلکہ ذکر مہر سے خالی ہونے، یا بالکلیہ ترک مہر کے سبب منع ہے، جیسا کہ اہل جاہلیت کی عادت تھی کہ اپنے کسی عزیز و قریب کا نکاح ایک دوسرے سے کر دیتے، اس شرط پر کہ وہ اپنے عزیز و قریب کا نکاح اس کے ساتھ کر دے۔ اور طرفین سے کسی کو مہر نہ دینا پڑے۔ چوں کہ یہ نکاح مہر سے خالی ہوا کرتا تھا اور ہماری شریعت میں کوئی نکاح بغیر مہر کے جائز نہیں؛ اس وجہ سے آپ نے اس نکاح سے منع فرمایا، تو یہ صورت وقتِ ندا (یعنی بہ وقت اذان جمعہ) خرید و فروخت کی ممانعت کے مشابہ ہے، جیسا کہ نص قرآنی ہے:

﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَ ذَرُوا الْبَيْعَ﴾. (۱)

”اے مسلمانو! جب نماز جمعہ کے لیے اذان دی جائے تو تم ذکر الٰہی یعنی خطبہ سننے کے لیے چلو۔ اور خرید وفروخت چھوڑ دو“۔

یہ ممانعت صرف اسی وجہ سے ہے کہ اس وقت کاروبار تجارت کرنے، اور امور دنیویہ میں مشغول رہنے سے نماز جمعہ ادا کرنے، اور خطبہ سننے میں تاخیر ہوگی؛ لہٰذا اگر کسی نے اس وقت معاملہ کیا وہ گنہ گار ہوگا، نہ یہ کہ اس کا وہ معاملہ بالکلیہ باطل ہو جائے گا۔ ایسے ہی نکاح شغار چوں کہ بلا مہر ہوا کرتا تھا، اور ایسے نکاح میں کوئی مہر نہ دیتا تھا؛ اس وجہ سے آپ نے اس کی ممانعت فرمائی۔ اس سے یہ لازم نہیں ہے کہ اگر کوئی ایسا نکاح کرے تو بالکل باطل ہو جائے گا؛ کیوں کہ مہر مقرر نہ ہونے کے سبب نکاح باطل نہیں ہوتا، بلکہ مہر مثل واجب ہو جاتا ہے۔ یعنی اگر کوئی عورت کسی مرد سے ذکر مہر کے بغیر یا اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ کچھ مہر نہیں تو اس صورت میں نکاح درست ہو جائے گا اور مہر مثل دینا پڑے گا۔ اور اس کا یہ شرط کرنا کہ ہم مہر نہ دیں گے، لغو ہو جائے گا۔ ایسے ہی نکاح شغار میں مہر طرفین سے واجب ہو جائے گا، اور ہر ایک کا شرط کرنا لغو ٹھہرے گا۔

قولہ: طیبی نے کہا: کافر کی نذر صحیح نہیں ہے، اور یہ امام اعظم کا مذہب ہے۔ امام اعظم نے ان تین حدیثوں کا خلاف کیا۔ الخ۔ ص:۱۲۵

کافر کی نذر درست نہیں

اقول: ؎ جھوٹی باتیں چھوڑ دے اے ناسمجھ! راستی پر آ، خدا کے واسطے

یہ حدیثیں جو آپ نے بیان کیں ان سے صرف اسی قدر ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کافروں کی نذر وفا کرنے کا حکم دیا۔ **پہلی حدیث کا خلاصہ یہ ہے:** حضرت عمر نے حالت کفر میں مسجد حرام میں اعتکاف کی نذر کی تھی، آپ نے ان سے فرمایا: تم اپنی نذر پوری کرو۔ **اور دوسری حدیث کا خلاصہ یہ ہے:** ایک شخص نے حالت کفر میں نذر مانی تھی کہ میں مقام ”بوانہ“ میں ایک اونٹ ذبح کروں گا، آپ نے اس سے فرمایا: اپنی نذر پوری کر۔ **اور تیسری حدیث کا خلاصہ** بھی اسی کے مثل ہے۔ ان احادیث میں اور مذہب امام میں کچھ مخالفت نہیں ہے۔ امام جو کہتے ہیں کہ کافر کی نذر جو بہ حالت کفر ہو اس کا ایفا واجب نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ **نذر وہ عبادت ہے جو تقرب الی اللہ کی غرض سے کی جائے**، اور غیر خدا کی عبادت اور تعظیم اس میں مقصود نہ ہو۔ اور جو

(۱)– قرآن مجید، پارہ:۲۸، سورۃ الجمعۃ، آیت:۹.

نذر کا فر کرتا ہے، اس کو اس میں صرف تقرب الی اللہ مقصود نہیں ہوتا، بلکہ وہ اپنے باطل معبودوں کی خوشنودی ملحوظ رکھتا ہے، تو یہ نذر، نذر غیر شرعی ہوئی؛ لہذا بالضرور اسے پورا کرنا لازم نہ ہوگا۔ امام طحاوی نے ''شرح معانی الآثار'' میں چند طرق سے روایت کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

''مَنْ نَذَرَأَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ فَلْيُطِعْهُ، وَ مَنْ نَذَرَ أَنْ يَّعْصِيَ اللّٰهَ فَلا يَعْصِهٖ''.(۱)

''جو شخص عبادت الٰہی کی نذر کرے اس پر لازم ہے کہ وفا کرے، اور جو گناہ کی نذر کرے اس کو لازم ہے کہ گناہ نہ کرے''۔

اس کے بعد عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

''إِنَّمَا النَّذْرُ مَا ابْتُغِيَ بِهٖ وَجْهُ اللّٰهِ(۲) یقیناً نذر وہ ہے جس سے ذات الٰہی مقصود ہو''۔

اس کے بعد تحریر فرمایا:

''قَالُوْا: فَلَمَّا كَانَتِ النُّذُوْرُ [إِنَّمَا تَجِبُ] إِذَا كَانَتْ مِمَّا يُتَقَرَّبُ بِهَا إِلَى اللّٰهِ، وَ لَا تَجِبُ إِذَا كَانَتْ فِيْ مَعَاصِي اللّٰهِ، وَ كَانَ الْكَافِرُ إِذَا قَالَ: لِلّٰهِ عَلَيَّ صِيَامٌ، أَوْ قَالَ: لِلّٰهِ عَلَيَّ اعْتِكَافٌ، فَهُوَ لَوْ فَعَلَ ذٰلِكَ لَمْ يَكُنْ بِهٖ مُتَقَرِّباً إِلَى اللّٰهِ، وَ هُوَ فِيْ وَقْتٍ مَّا أَوْجَبَهُ، إِنَّمَا قَصَدَ بِهِ التَّقَرُّبَ إِلٰى رَبِّهِ الَّذِيْ يَعْبُدُهُ دُوْنَ اللّٰهِ . وَ ذٰلِكَ مَعْصِيَةٌ فَدَخَلَ ذٰلِكَ فِيْ قَوْلِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ: لَا نَذَرَ فِيْ مَعْصِيَةِ اللّٰهِ، وَ قَدْ يَجُوْزُ [أَيْضاً] أَنْ يَّكُوْنَ قَوْلُ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ [لِعُمَرَ]'' أُوْفِ بِنَذْرِكَ'' لَيْسَ مِنْ طَرِيْقِ أَنَّ ذٰلِكَ وَاجِبٌ عَلَيْهِ وَلٰكِنْ عَلٰى أَنَّهُ قَدْ كَانَ سَمَحَ فِيْ حَالٍ مَّا نَذَرَهُ أَنْ يَّفْعَلَهُ فَهُوَ فِيْ مَعْصِيَةِ اللّٰهِ عَزَّ وَ جَلَّ، فَأَمَرَهُ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَّفْعَلَهُ الْآنَ عَلٰى أَنَّهُ طَاعَةٌ لِلّٰهِ عَزَّ وَ جَلَّ، انتهى''.(۳)

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ نذر جس کی وفا شرعاً واجب ہے، وہی ہے جو بہ قصد تقرب الی اللہ ہو اور کافر کی نذر اپنے معبودوں کے تقرب کے واسطے ہوتی ہے؛ اس وجہ سے اسے پورا کرنا واجب نہیں ہے۔ اور رسول اللہ ﷺ کا حضرت عمر وغیرہ کو وفا کا حکم فرمانا بہ طور وجوب نہ تھا، بلکہ بہ طور ارشاد واستحباب تھا۔ اس غرض سے کہ جس عبادت کی نذر حالت کفر میں مانی جائے اگر اس کی وفا حالت اسلام میں تقرب الی اللہ کے مقصد سے ہو تو بہتر ہے؛ لہذا یہ حقیقت میں اس نذر کی وفا نہیں بلکہ اس کے مثل ایک جداگانہ طاعت الٰہی ہے۔

(۱)- شرح معانی الآثار، كتاب: الأيمان و النذور، باب: الرجل ينذر و هو مشرك نذرا ثم يسلم، جلد:۲، ص: ۷۵.

(۲)- شرح معانی الآثار، كتاب: الأيمان و النذور، باب: الرجل ينذر و هو مشرك نذرا ثم يسلم، جلد:۲، ص: ۷۵.

(۳)- شرح معانی الآثار، كتاب: الأيمان و النذور، باب: الرجل ينذر و هو مشرك نذرا ثم يسلم، جلد:۲، ص: ۷۶.

قوله: ہدایہ وغیرہ فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے: رکوع وسجود میں طمانیت فرض نہیں ہے۔ امام اعظم اوران کے شاگرد محمد کا یہی مذہب ہے۔ امام اعظم اوران کے شاگرد امام محمد نے اس مسئلے میں ان دو حدیثوں کا خلاف کیا: پہلی حدیث بخاری ومسلم میں ابو ہریرہ- رضی اللہ عنہ- سے روایت ہے، الخ۔ ص: ۱۳۹

اقول: اس مقام پر بھی آپ نے پرانی چال اختیار کیا کہ بے سوچے سمجھے مخالفت کا حکم لگا دیا۔

؎ وہی گرتے ہیں اوندھے منہ بہت جو جلد چلتے ہیں اسی اندیشے سے چلتے ہیں ہم، آہستہ آہستہ

آپ نے جو دو حدیثیں بیان کی ان کا خلاصہ صرف اسی قدر ہے کہ ایک اعرابی نے رسول اللہ ﷺ کے روبرو جلدی جلدی نماز ادا کی، اور حالت رکوع وسجود اور رکوع کے بعد کھڑے ہونے اور دو سجدوں کے مابین بیٹھنے میں اطمینان ترک کر دیا، آپ نے اس سے فرمایا: تو پھر سے نماز پڑھ۔ اس کے بعد وہ اعرابی ویسے ہی نماز پڑھ کر آیا۔ آپ نے پھر اعادے کا حکم فرمایا۔ اس نے پھر اسی طور سے نماز پڑھی۔ آپ نے پھر وہی حکم دیا۔ اس نے چوتھی بار عرض کیا: یا رسول اللہ! اس طریقے کے علاوہ مجھے نماز کا دوسرا طریقہ معلوم نہیں ہے، آپ مجھ کو سکھا دیجیے۔ تب آپ نے اسے نماز کا شرعی طریقہ تعلیم فرمایا، اور رکوع وسجود، جلسے کے درمیان اور رکوع وسجود کے درمیان قیام میں اطمینان کا حکم فرمایا۔ اس حدیث سے نہ تو یہ معلوم ہوا کہ ان مقامات میں اطمینان فرض ہے، اور نہ یہ معلوم ہوا کہ سنت، یا واجب ہے البتہ اس قدر ثابت ہوا کہ جو شخص اس قدر جلدی نماز پڑھے کہ ان مقامات میں اطمینان ترک کر دے، اس پر اس نماز کا اعادہ لازم ہے۔ ظاہر ہے یہ امر مذہب امام کے ہرگز مخالف نہیں؛ اس وجہ سے کہ امام کے نزدیک ان مقامات میں اگر چہ اطمینان، رکوع وسجود اور قیام کے طرح فرض اور رکن نہیں۔ مگر ایسا بھی نہیں کہ ان کے نزدیک خلافِ اطمینان نماز کامل ہو جاتی ہے، بلکہ بعض مشائخ کے تصریح وتحقیق کے مطابق ان کے نزدیک اطمینان واجب ہے جسے قصداً ترک کرنے سے نماز ناقص ہوتی ہے، اور اس کا اعادہ واجب ہوتا ہے۔ اور سہواً ترک کرنے سے سجدۂ سہو لازم آتا ہے۔ اور بعض مشائخ کی تحقیق کے مطابق سنتِ موکدہ ہے۔ اور سنتِ موکدہ کے ترک سے نماز مکروہ تحریمی ہوتی ہے، اور ایسی نماز کا اعادہ بھی ضروری ہے۔ ''ہدایہ'' اور اس کی شرح ''عینی'' میں موجود ہے:

''(ثُمَّ الْقَوْمَةُ) أَيْ بَعْدَ الرُّكُوْعِ، (وَالْجَلْسَةُ) أَيْ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ (سُنَّةٌ عِنْدَهُمَا)، أَيْ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَ مُحَمَّدٍ، (وَ كَذَا الطُّمَانِيْنَةُ) أَيْ وَكَذَا الْإِطْمِيْنَانُ فِي الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ سُنَّةٌ عِنْدَهُمَا فِيْ تَخْرِيْجِ الْجُرْجَانِي، وَ فِيْ تَخْرِيْجِ الْكَرْخِيْ وَاجِبَةٌ، حَتّٰى تَجِبَ سَجْدَةُ السَّهْوِ بِتَرْكِهَا . انتهى''.

''یعنی رکوع کے بعد قیام اور دو سجدوں کے درمیان جلسہ ابوحنیفہ اور محمد- رحمہما اللہ- کے نزدیک سنت موکدہ ہے۔ ایسے

ہی حالت رکوع وسجود میں ان دونوں کے نزدیک ابوعبداللہ جرجانی کی تحقیق کے مطابق سنت ہے، اور کرخی کے تحقیق کے موافق واجب ہے یہاں تک کہ اس کے ترک سے سجدۂ سہو واجب ہوگا''۔

اور''ہدایہ'' اور اس کی''شرح عینی'' میں دوسرے مقام پر بھی مذکور ہے:

''وَ تُعَادُ عَلٰی وَجْہٍ غَیْرِ مَکْرُوْہٍ ، وَ ھُوَ الْحُکْمُ فِیْ کُلِّ صَلٰوۃٍ أُدِّیَتْ مَعَ الْکَرَاھَۃِ؛ لِیَکُوْنَ الْأَدَآءُ عَلٰی وَفْقِ الْوُجُوْبِ ؛فَإِنْ تَرَکَ وَاجِباً مِنْ وَاجِبَاتِ الصَّلٰوۃِ یَجِبُ أَنْ تُعَادَ. انتھیٰ''.

''جو نماز کراہت کے ساتھ ادا کی گئی ہو وہ غیر مکروہ طریقے پر لوٹائی جائے گی۔ اور یہی حکم ہر اس نماز کا ہے جو کراہت کے ساتھ ادا کی گئی ہو، تاکہ ادا وجوب کے موافق ہو جائے؛ لہٰذا اگر کوئی نمازی واجبات نماز میں سے کوئی واجب ترک کرے تو واجب ہے کہ وہ نماز لوٹائی جائے اور پھر اچھی طرح سے پڑھی جائے''۔

اور''شرح وقایہ'' میں واجبات نماز کے ذکر کی بحث میں مرقوم ہے:

''وَ تَعْدِیْلُ الْأَرْکَانِ، وَ ھُوَ الْإِطْمِیْنَانُ فِی الرُّکُوْعِ، وَکَذَا فِی السُّجُوْدِ، وَ کَذَا الْإِطْمِیْنَا نُ بَیْنَ الرُّکُوْعِ وَالسُّجُوْدِ ، وَ بَیْنَ السَّجْدَتَیْنِ''. انتھیٰ.(۱)

''من جملہ واجبات میں تعدیل ارکان ہے اور وہ عبارت ہے رکوع اور سجدے میں اطمینان سے، اور ایسے ہی رکوع اور سجدے کے درمیان، اور دونوں سجدوں کے درمیان اطمینان سے''۔

اور شرح شرح وقایہ مسمّیٰ بہ''السعایۃ فی کشف ما فی شرح الوقایۃ''(۲) کہ شرح وقایہ کی شروح میں جس کے مثل کوئی شرح نہیں ہے اس مقام میں خوب تحقیق کی ہے، بہ قدر ضرورت اس کی عبارت نقل کی جاتی ہے، سمجھدار کو اس قدر تحقیق کافی ووافی ہے:

''وَ خُلاصَۃُ الْمَرَامِ: أَنَّ الطُّمَانِیْنَۃَ فِی الرُّکُوْعِ وَ السُّجُوْدِ، وَ فِی الْقَوْمَۃِ، وَ فِی الْجَلْسَۃِ کُلِّھَا فَرْضٌ عَلٰی رَاٰیِ الشَّافِعِی وَ أَبِیْ یُوْسُفَ، وَ أَمَّا عِنْدَ أَبِیْ حَنِیْفَۃَ وَ مُحَمَّدٍ فَالطُّمَانِیْنَۃُ فِی الْأُوْلَیَیْنِ وَاجِبٌ عَلَی الْأَصَحِّ، خِلافاً لِّمَا خَرَّجَہُ الْجُرْجَانِی، وَ الْأُخْرَیَانِ، وَ کَذَا الطُّمَانِیْنَۃُ فِیْھِمَا سُنَّۃٌ بِاتِّفَاقِ تَخْرِیْجِھِمَا. ھٰذَا ھُوَ الْمُسْتَفَادُ مِنْ کُتُبِ الْقُدَمَآءِ. وَ اخْتَارَ الْمُحَقِّقُوْنَ مِنَ الْمُتَأَخِّرِیْنَ وُجُوْبَ الْقَوْمَۃِ وَالْجَلْسَۃِ مَعَ وُجُوْبِ الطُّمَانِیْنَۃِ فِیْھِمَا أَیْضاً عِنْدَ أَبِیْ حَنِیْفَۃَ وَ مُحَمَّدٍ، وَ ھُوَ الْأَصَحُّ بِالنَّظَرِ الدَّقِیْقِ، فَقَالَ ابْنُ الْھُمَامِ فِی '' فَتْحِ الْقَدِیْرِ'': یَنْبَغِی أَنْ تَکُوْنَ الْقَوْمَۃُ وَالْجَلْسَۃُ أَیْضاً وَاجِبَتَیْنِ لِلْمُوَاظَبَۃِ، وَ لِمَا رَوَیٰ أَصْحَابُ السُّنَنِ الْأَرْبَعَۃِ، وَالدَّارَ قُطْنِی، وَالْبَیْھَقِی

(۱)- شرح وقایہ، کتاب الصلوٰۃ، باب: صفۃ الصلوٰۃ، جلد: ۱، ص: ۱۶۵، مجلس برکات، اشرفیہ مبارک پور.

(۲)- تصنیف مولوی ابوالحسنات محمد عبدالحی صاحب لکھنوی۔ منہ ۱۲

مِنْ حَدِيْثِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: "لَا تُجْزِئُ صَلٰوةٌ لَا يُقِيْمُ الرَّجُلُ فِيْهَا ظَهْرَهٗ فِي الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ" وَ لَعَلَّهٗ كَذٰلِكَ عِنْدَهُمَا. وَ يَدُلُّ عَلَيْهِ إِيْجَابُ سُجُوْدِ السَّهْوِ، كَمَا ذُكِرَ فِيْ "فَتَاوىٰ قَاضِي خَانْ": أَنَّ الْمُصَلِّيَ إِذَا رَكَعَ وَ لَمْ يَرْفَعْ رَأْسَهٗ مِنَ الرُّكُوْعِ حَتّٰى خَرَّ سَاجِداً سَاهِياً تَجُوْزُ صَلٰوتُهٗ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَ مُحَمَّدٍ، وَ عَلَيْهِ السَّهْوُ. إِنْتَهىٰ كَلَامُ ابْنِ الْهُمَامِ.وَ تَبِعَهٗ تِلْمِيْذُهٗ ابْنُ أَمِيْر حَاج فِيْ "حِلْيَةِ الْمُحَلِّي" وَ فِيْ "غُنْيَةِ الْمُسْتَمْلِي": مُقْتَضَى الدَّلِيْلِ فِيْ كُلٍّ مِّنَ الطُّمَانِيْنَةِ وَ الْقَوْمَةِ وَالْجَلْسَةِ الْوُجُوْبِ، كَمَا قَالَ الشَّيْخُ كَمَالُ الدِّيْنِ، وَ لَا يَنْبَغِي أَنْ يُّعْدَلَ عَنِ الدِّرَايَةِ إِذَا وَافَقَتْهَا رِوَايَةٌ عَلىٰ مَا تَقَدَّمَ عَنْ "قَاضِي خَانْ" وَ مِثْلُهٗ مَا ذَكَرَ فِي "الْقِنْيَةِ" مِنْ قَوْلِهٖ: وَ قَدْ شَدَّدَ الْقَاضِي الصَّدْرُ فِيْ "شَرْحِهٖ" فِيْ تَعْدِيْلِ الْأَرْكَانِ جَمِيْعِهَا تَشْدِيْداً بَلِيْغاً فَقَالَ: وَ إِكْمَالُ كُلِّ رُكْنٍ وَاجِبٌ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَ مُحَمَّدٍ، وَ عِنْدَ أَبِيْ يُوْسَفَ وَالشَّافِعِي فَرِيْضَةٌ؛ فَيَمْكُثُ فِي الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ، وَ فِي الْقَوْمَةِ بَيْنَهُمَا حَتّٰى تَطْمَئِنَّ كُلُّ عُضْوٍ مِنْهُ. هٰذَا هُوَ الْوَاجِبُ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَمُحَمَّدٍ، حَتّٰى لَوْ تَرَكَهَا، أَوْ شَيْئاً مِّنْهَا سَاهِياً يَّلْزَمُهٗ سُجُوْدُ السَّهْوِ، وَ لَوْ تَرَكَهَا عَمْداً يُّكْرَهُ أَشَدَّ الْكَرَاهَةِ وَ يَلْزَمُهٗ أَنْ يُّعِيْدَ الصَّلٰوةَ. انتهىٰ كلامه".

"خلاصہ مقصد یہ ہے کہ امام شافعی اور امام ابو یوسف کے نزدیک رکوع اور سجدے اور قومہ، یعنی رکوع اور سجود کے درمیان قیام، اور دونوں سجدوں کے درمیان جلسے میں اطمینان فرض ہے۔ لیکن ابوحنیفہ اور محمد کے نزدیک رکوع اور سجود میں قول اصح اور معتبر کے مطابق اطمینان واجب ہے، ابوعبداللہ جرجانی کی تحقیق کے برخلاف کہ وہ سنت کہتے ہیں۔ اور جرجانی اور کرخی کی تخریج کے مطابق، رکوع اور سجدے کے درمیان قیام، اور دونوں سجدوں کے درمیان جلسہ۔ اور ایسے ہی ان دونوں میں اطمینان بالاتفاق سنت ہے۔ متقدمین حنفیہ کی کتابوں سے یہی حاصل ہوتا ہے۔ اور متاخرین حنفی محققین نے اس امر کو اختیار کیا کہ ابوحنیفہ اور محمد کے نزدیک، رکوع اور سجود کے درمیان قیام اور دونوں سجدوں کے درمیان جلسہ، اور ان دونوں میں اطمینان واجب ہے۔ اور یہی قول اصح اور معتبر ہے۔ ابن ہمام نے "فتح القدیر" حاشیۂ ہدایہ میں کہا کہ رکوع اور سجدے کے درمیان قیام، اور دونوں سجدوں کے درمیان جلسہ بھی امام ابوحنیفہ اور محمد کے نزدیک واجب ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر مواظبت فرمائی اور اسے کبھی ترک نہیں کیا اور کسی فعل پر آپ کی مواظبت اسے واجب کر دیتی ہے۔ اور اس وجہ سے کہ ترمذی، نسائی، ابوداؤد، ابن ماجہ، دار قطنی اور بیہقی نے یہ روایت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ روایت کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ایسی نماز کافی نہیں ہوتی ہے، جس میں نمازی اپنی پشت کو رکوع اور سجود میں سیدھا نہ کرے، یعنی رکوع وغیرہ جلدی جلدی ادا کرے، اور اطمینان نہ کرے۔ اور شاید کہ ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک ایسا ہی ہے، یعنی یہ سب واجب ہیں۔ اور اس پر یہ امر دلالت کرتا ہے (کہ یہ سب ان کے نزدیک

واجب ہیں) ان کے ترک سے سجدۂ سہو کا واجب کرنا جیسا کہ ''فتاویٰ قاضی خان'' میں ہے: نمازی جب رکوع کرے اور اپنے سر کو رکوع سے نہ اٹھائے اور بھول سے سجدے میں گر پڑے تو ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک نماز جائز ہوگی اور اس پر سجدۂ سہو واجب ہے۔ ابن ہمام کا کلام تمام ہوا۔ اور ان کی اس تحقیق میں ان کے شاگرد شمس الدین محمد بن امیر حاج نے ''حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی''، میں ان کی موافقت کی۔

اور ''غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی'' میں ہے: اطمینان، قومہ اور جلسے کے باب میں دلیل کا مقتضیٰ ان سب کا وجوب ہے، جیسا کہ شیخ کمال الدین بن ہمام نے کہا، اور مناسب نہیں کہ مقتضائے دلیل سے روگردانی کی جائے جب کہ روایت فقہی اس کے موافق ہو، جیسا کہ قاضی خان سے منقول ہو چکا۔ (یعنی قاضی خان نے قومہ وغیرہ کے ترک کی حالت میں امام کے نزدیک سجدۂ سہو کا حکم لکھا) اور دلیل سے بھی اس کا وجوب ثابت ہوتا ہے؛ لہذا واجب نہ کہنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اور ''قنیہ'' میں بھی قاضی خان کے قول کے مطابق مذکور ہے۔ ان کی عبارت یہ ہے: قاضی صدر نے تعدیل ارکان کے باب میں سختی کی ہے، اور کہا ہے: امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک ہر رکن کو کامل طور پر ادا کرنا واجب ہے، خواہ رکوع ہو یا سجدہ۔ اور ابو یوسف وشافعی کے نزدیک فرض ہے، تو رکوع اور سجدے میں اور قومہ میں ٹھہرے یہاں تک کہ ہر عضو مطمئن ہو جائے۔ ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک یہی واجب ہے، یہاں تک کہ نمازی نے ان میں سے اگر کچھ بھول سے ترک کیا تو اس پر سجدۂ سہو واجب ہوگا، اور اگر قصداً ترک کیا تو اس کی نماز سخت مکروہ ہوگی، اور اس پر لازم ہوگا کہ نماز کا اعادہ کرے، صاحب قنیہ کا کلام تمام ہوا''۔

اور اسی میں ہے:

''وَ فِي ''الْبَحْرِ الرَّائِقِ'': مُقْتَضَى الدَّلِيْلِ وُجُوْبُ الطُّمَانِيْنَةِ فِي الْأَرْبَعَةِ، أَيْ فِي الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ وَالْقَوْمَةِ وَالْجَلْسَةِ، وَ وُجُوْبُ نَفْسِ الرَّفْعِ مِنَ الرُّكُوْعِ، وَ الْجُلُوْسِ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ لِلْمُوَاظَبَةِ عَلٰى ذٰلِكَ كُلِّهٖ، وَ لِلْأَمْرِ فِيْ حَدِيْثِ الْمُسِيِّ صَلٰوتَهٗ، وَ لِمَا ذَكَرَهُ قَاضِي خَانْ: مِنْ لُزُوْمِ سُجُوْدِ السَّهْوِ بِتَرْكِ الرَّفْعِ مِنَ الرُّكُوْعِ سَاهِياً، كَذَا فِي ''الْمُحِيْطِ''. وَالْقَوْلُ بِوُجُوْبِ الْكُلِّ هُوَ مُخْتَارُ الْمُحَقِّقِ ابْنِ الْهُمَامِ، وَتِلْمِيْذِهِ ابْنِ أَمِيْرِ حَاجٍ حَتّٰى أَنَّهُ قَالَ: إِنَّهُ الصَّوَابُ. إِنْتَهٰى كَلَامُهُ: وَ فِيْ '' فَتْحِ الْغَفَّارِ شَرْحِ الْمَنَارِ'' لِصَاحِبِ الْبَحْرِ: الْاِعْتِدَالُ فِي الْقَوْمَةِ وَ الْجَلْسَةِ سُنَّةٌ عِنْدَهُمَا اتِّفَاقاً، وَ مُقْتَضَى الْمُوَاظَبَةِ الْوُجُوْبُ فِي الْكُلِّ، وَ رَجَّحَهُ فِيْ ''فَتْحِ الْقَدِيْرِ'' وَ لِذَا صَرَّحَ فِي ''الْخَانِيَةِ'' بِوُجُوْبِ سُجُوْدِ السَّهْوِ بِتَرْكِ رَفْعِ الرَّاسِ مِنَ الرُّكُوْعِ انتهى''.

''بحر رائق شرح کنز الدقائق'' میں ہے: دلیل کا مقتضیٰ چاروں (یعنی رکوع وسجود کے درمیان قیام اور دونوں سجدوں کے درمیان جلسے) میں طمانیت کا وجوب ہے؛ کیوں کہ رسول اللہ ﷺ سے ان سب پر مواظبت ثابت ہے، اور اس وجہ سے کہ اس

اعرابی کے معاملے میں جس نے نماز اچھی طرح سے نہیں پڑھا تھا اسے دوبارہ نماز پڑھنے کا حکم دینا جیسا کہ وارد ہے کہ جب اس نے عرض کیا: یارسول اللہ! مجھے نماز کا طریقہ بتادیجیے، آپ نے اس کو طریقہ بتایا، اور اطمینان وغیرہ کا حکم فرمایا۔ اور اس وجہ سے کہ قاضی خان نے ذکر کیا کہ بھول کر قومہ ترک کرنے سے سجدۂ سہو واجب ہے، اور ایسا ہی ''محیط'' میں ہے، اور ان سب کے واجب ہونے کا قول ابن ہمام اور ان کے شاگرد ابن امیر حاج کا مختار ہے، یہاں تک کہ ابن امیر حاج نے کہا: واجب ہونا درست ہے اور واجب نہ ہونا غلط ہے۔ صاحب بحر رائق کا کلام تمام ہوا۔

اور منار کی شرح مسمیٰ بہ ''فتح الغفار'' تصنیف مصنف بحر رائق میں ہے: قومہ اور جلسہ میں امام ابوحنیفہ اور محمد کے نزدیک کرخی اور جرجانی وغیرہ کی تحقیق کے اتفاق کے ساتھ اعتدال واطمینان سنت ہے۔ اور دلیل کا تقاضا یہ ہے کہ سب ارکان میں اطمینان واجب ہے۔ چنانچہ ابن ہمام نے ''فتح القدیر'' میں اسے راجح قرار دیا ہے۔ اور اسی وجہ سے ''فتاویٰ خانیہ'' میں تصریح کی ہے کہ: ترکِ قومہ کے سبب سجدۂ سہو واجب ہے۔ صاحب فتح الغفار کا کلام تمام ہوا''۔

ترک واجب کا حکم

الغرض: امام ابوحنیفہ کے نزدیک رکوع، سجدہ، قومہ اور جلسہ وغیرہ میں اطمینان یا تو سنت موکدہ ہے یا واجب۔ اور اس کا قصداً ترک کرنا باعث گناہ ہے، جیسا کہ تفتازانی نے ''تلویح'' میں لکھا ہے:

''تَـرْکُ الْـوَاجِبِ حَـرَامٌ يَّسْتَـحِـقُّ بِـهِ الْعُقُوْبَةَ بِالنَّارِ، وَ تَرْكُ السُّنَّةِ الْمُؤَكَّدَةِ قَرِيْبٌ مِّنَ الْحَرَامِ، يَسْتَحِقُّ حِرْمَانَ الشَّفَاعَةِ ؛ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ: ''مَنْ تَرَكَ سُنَّتِي لَمْ يَنَلْ شَفَاعَتِي''. انتھیٰ.

''کسی واجب کو قصداً چھوڑ دینا حرام ہے، ترک کرنے والا اس کے سبب عذاب جہنم کا مستحق ہوتا ہے۔ اور سنت موکدہ کا ترک قریب بہ حرام ہے، اس کے ترک کے سبب شفاعت سے محرومی کا مستحق ہوتا ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جو شخص میری سنت کو چھوڑے گا وہ میری شفاعت کو نہ پائے گا''۔

اور اگر بھول سے یا مسئلے سے ناواقفیت کی بنا پر واجب کو چھوڑ دے گا تو سجدۂ سہو لازم ہوگا، اور اگر سنت کو چھوڑے گا تو نماز مکروہ ہوگی۔ تو اگر نماز مکروہ ادا کی، یا واجب چھوڑنے کی صورت میں سجدۂ سہو نہ کیا، تو اس نماز کا اعادہ واجب ہوگا۔ ثابت ہوا کہ نبی ﷺ کا اس شخص کو اعادۂ نماز کا حکم فرمانے میں، (جس نے اطمینان وغیرہ چھوڑ دیا تھا) اور امام ابوحنیفہ کے قول میں (کہ اطمینان فرض نہیں بلکہ یا تو سنت موکدہ ہے یا واجب ہے، جیسا کہ محقق ہے) کچھ بھی مخالفت نہیں ہے، بلکہ اسی حدیث پر ان کا عمل ہے کہ وہ بھی ترک اطمینان کی صورت میں اعادۂ نماز کا حکم دیتے ہیں۔ ہمیں ایسے لوگوں کے حال پر بڑا افسوس ہے جو نہ امام کا

مذہب سمجھتے ہیں، اور نہ کتب حنفیہ کو دیکھتے ہیں، اور نہ حدیث کا مطلب سمجھتے ہیں، مگر خون لگا کر شہیدوں میں داخل ہونے کی غرض سے امام پر اعتراض کر بیٹھتے ہیں!

ؔ دل دکھانا عاشقوں کا اے بتِ عیار! چھوڑ ۔ باز آ، جور و ستم سے شیوۂ آزار چھوڑ
یاد رکھ تو ایک دن ذلت اٹھائے گا ضرور ۔ مان لے کہنا یہ مرا، تو صحبت اغیار چھوڑ
راستی پر چل کہ اک عالم تجھے اچھا کہے ۔ کج روی بہتر نہیں، اے شوخ! یہ رفتار چھوڑ
بدمزاجی سے تجھے حاصل ہے کیا؟ اے رشک مہر! ۔ ساتھ شیریں کے مری جاں! تلخیِ گفتار چھوڑ

قولہ: ہدایہ وغیرہ میں لکھا ہے: قومہ میں، یا رکوع سے سر اٹھانے کے بعد کھڑا ہونا فرض نہیں۔ اور یہ مذہب ہے امام اعظم اور محمد کا۔ امام اعظم اور محمد نے اس مسئلے میں انھیں دو حدیثوں کا خلاف کیا جو اوپر مذکور ہوئیں۔ ص: ۱۴۰

اقول: ؎ جان جائے گی کس خرابی سے ۔ ہاتھ اٹھے گا نہ اس رکابی سے

کچھ سمجھ میں آئے یا نہ آئے مگر اس عبارتِ آب دار، نمکینِ طرح دار کا (سوا امام اعظم نے خلاف کیا فلانی حدیث کا) لکھ دینا ضروری ہے! اس بحث کا جواب وہی ہے جو سابقاً مذکور ہوا، اس کے باوجود جو نہ سمجھے اور "سوٗ" کا تکیۂ کلام نہ چھوڑے اس کے دماغ میں فتور ہے۔ ﴿وَ مَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللّٰهُ لَه نُوْرًا فَمَا لَه مِنْ نُّوْرٍ﴾.(۱)

قولہ: ہدایہ وغیرہ فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے: کہ دو سجدوں کے درمیان بیٹھنا فرض نہیں۔ اور یہ مذہب امام اعظم اور ان کے شاگرد محمد کا ہے۔ امام اعظم نے اس مسئلے میں انھیں دونوں حدیثوں کا خلاف کیا ہے جو پہلے گذریں۔ ص: ۱۴۰

اقول: اس کا جواب وہی ہے جو سابقاً گذر چکا ہے کہ ان دونوں حدیثوں سے صرف اسی قدر معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص دونوں سجدوں کے درمیان میں نہ بیٹھے اسے چاہیے کہ پھر سے اچھی طرح سے نماز پڑھے، اور یہ مذہب حنفیہ کے مخالف نہیں ہے۔ اور نماز میں ایک چیز کے فرض نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے بغیر نماز مکمل ہو جائے، اور اعادے کی حاجت نہ رہے؛ کہ ان حدیثوں کی مخالفت لازم آئے۔

(۱)- قرآن مجید، پارہ: ۱۸، سورۃ النور، آیت: ۴۰.

فرض، واجب، سنت اور مستحب کی وضاحت

اس کی **تفصیل** یہ ہے کہ نماز کے افعال حنفیہ وغیرہ کے نزدیک چار قسم پر منقسم ہیں:

ایک فرض، جیسے رکوع، سجدہ، قیام اور قراءت قرآن وغیرہ۔ **ان کا حکم** یہ ہے کہ اگر ان کو قصداً چھوڑ دے گا تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی، اور سخت گنہ گار ہوگا۔ اور اگر سہواً چھوڑ دے گا تب بھی نماز باطل ہو جائے گی، مگر گنہ گار نہ ہوگا۔

دوسرے واجب، جیسے دو رکعت کے بعد اور اخیر رکعت میں التحیات پڑھنا، اور سورہ فاتحہ و سورت کے درمیان ترتیب، یعنی سورہ فاتحہ پہلے پڑھی جائے اس کے بعد کوئی اور سورت۔ اور ایسے ہی سورہ فاتحہ پڑھنا اور اس کے ساتھ سورت ملانا بھی واجب ہے۔ اور فرض، مطلق قراءت ہے۔ **ان کا حکم** یہ ہے کہ اگر ان کو قصداً چھوڑ دے گا تو بڑا گناہ ہوگا۔ اور نماز کا اعادہ ضروری ہوگا۔ اور اگر سہواً چھوڑ دیا تو گناہ لازم نہ ہوگا، مگر دو سجدۂ سہو کے ضروری ہوں گے۔ اور اگر کسی نے سہو کے سجدے نہ کیے تو اس پر نماز کا اعادہ لازم ہوگا۔

تیسری سنت موکدہ، جیسے قیام کی حالت میں ہاتھ باندھنا، یعنی التحیات کے بعد درود پڑھنا، یا سورہ فاتحہ کے بعد آمین کہنا، وغیرہ۔ **ان کا حکم** یہ ہے کہ ان کے چھوڑنے سے نماز مکروہ ہوتی ہے اور اس کا اعادہ لازم ہوتا ہے۔ اور اگر قصداً چھوڑے گا تو گناہ بھی ہوگا۔

چوتھے مستحبات، جیسے رکوع اور سجدے میں سات یا نو مرتبہ تسبیح پڑھنا یا التحیات اور درود کے بعد دعا پڑھنا وغیرہ۔ **ان کا حکم** یہ ہے کہ ان کے ادا کرنے سے نماز کامل و مقبول ہوتی ہے اور چھوڑنے سے نماز درجۂ کمال تک نہیں پہونچتی ہے، مگر گناہ نہیں ہوتا ہے، اور نہ اعادہ لازم ہوتا ہے۔

ان سب مضامین کی تشریح و توضیح کتبِ فقہ، جیسے شروحِ ہدایہ، حواشیٔ شرح وقایہ، شروح منیہ و شروح کنز وغیرہ میں مسطور ہے۔ تو اگر دو سجدوں کے درمیان بیٹھنا یا رکوع کے بعد کھڑا ہونا امام ابو حنیفہ کے نزدیک فرض نہ ہوا تو کیا گناہ ہوا؟ ایسا نہیں ہے کہ ان افعال کے بغیر ان کے نزدیک نماز کامل ہو جاتی ہے، بلکہ یہ افعال ان کے نزدیک یا تو سنت موکدہ ہیں یا واجب۔ بہر حال ان کے چھوڑنے سے نماز ناقص ہوتی ہے، اور اعادے کی حاجت پڑتی ہے۔ آپ کو اتنا امتیاز تو ہے نہیں کہ فرض، واجب اور سنت، فقہا کے نزدیک کیا چیز ہیں؟ اور ان کے احکام کیا ہیں؟ اور یہ بھی معلوم نہیں کہ کسی فعل کا فرض نہ ہونا اور چیز ہے اور اس کے بغیر نماز کا کامل ہو جانا دوسری چیز ہے؟ مگر اعتراض کرنے پر تیار ہو جاتے ہیں! اور بے سوچے سمجھے جو کچھ جی میں آیا بک

جاتے ہیں!

؎ قتل کی میری اسے رہتی فکر آٹھ پہر ہر جگہ فضلِ خدا ایک سپر ہوتا ہے

قولہ: ہدایہ وغیرہ فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے: شہر والے اگر اپنی قربانی گاؤں میں بھیج دیں تو ان کو بعدِ صبح، قبلِ نمازِ عید قربانی کرنی جائز ہے۔ امام اعظم نے اس مسئلے میں ان تین حدیثوں کا خلاف کیا: پہلی حدیث بخاری و مسلم میں جندب سے روایت ہے، الخ۔ ص: ۱۴۰

قبلِ نمازِ عید گاؤں میں قربانی کرنے کا حکم

اقول: ؎ سنگ دل کا اس سے بہتر ہے نہیں ہرگز علاج ایسے دیوانے کو زنجیر اب پنھانا چاہیے

جس شخص پر نمازِ عید واجب ہو حنفیہ کے نزدیک بھی اسے اس شہر میں جہاں وہ رہتا ہے نمازِ عید سے قبل قربانی ناجائز ہے، جیسا کہ ان احادیث سے ثابت ہوتا ہے جو آپ نے ذکر کیے ہیں۔ اور جس شخص پر نمازِ عید واجب نہیں، جیسے دیہات والے ان کے طلوعِ فجر کے بعد قربانی جائز ہے۔ اور اگر شہر میں رہنے والا اپنی قربانی کسی ایسی جگہ بھیج دے، جہاں نمازِ عید واجب نہیں، اور کسی سے کہہ دے: تم ہماری طرف سے ذبح کر دو، تو اسے طلوعِ فجر کے بعد قربانی جائز ہے۔ اس کی وجہ "ہدایہ و بنایہ" کی اس عبارت سے واضح ہے:

"ثُمَّ الْمُعْتَبَرُ فِيْ ذٰلِکَ مَکَانُ الْأُضْحِيَّةِ حَتّٰى لَوْ کَانَتْ فِي السَّوَادِ، وَ الْمُضَحِّيْ فِي الْمِصْرِ يَجُوْزُ، کَمَا اشْتَقَّ الْفَجْرُ لِدُخُوْلِ الْوَقْتِ، وَ فِي الْعَکْسِ – و هُوَ مَا إِذَا کَانَتِ الْأُضْحِيَّةُ فِي الْمِصْرِ، وَ الْمُضَحِّيْ فِي السَّوَادِ – لَا يَجُوْزُ إِلَّا بَعْدَ الصَّلٰوةِ؛ لِعَدَمِ دُخُوْلِ الْوَقْتِ قَبْلَ الصَّلٰوةِ. وَ قَالَ الْکَرْخِيُّ فِيْ "مُخْتَصَرِهٖ": إِنْ کَانَ رَجُلٌ مِّنْ أَهْلِ السَّوَادِ دَخَلَ الْمِصْرَ لِصَلٰوةِ الْأَضْحٰى، وَ أَمَرَ أَهْلَهٗ أَنْ يُّضَحُّوْا عَنْهُ؛ فَإِنَّهٗ يَجُوْزُ أَنْ يَّذْبَحُوْا عَنْهُ بَعْدَ طُلُوْعِ الْفَجْرِ، وَ إِنْ سَافَرَ رَجُلٌ فَأَمَرَ أَهْلَهٗ – وَ هُمْ فِي الْمِصْرِ – أَنْ يُّضَحُّوْا عَنْهُ ؛ فَإِنَّهٗ لَا يَجُوْزُ أَنْ يَّذْبَحُوْا عَنْهُ، إِلَّا بَعْدَ صَلٰوةِ الْإِمَامِ. وَ حِيْلَةُ الْمِصْرِيِّ إِذَا أَرَادَ التَّعْجِيْلَ أَنْ يَّبْعَثَ بِهَا إِلٰى خَارِجِ الْمِصْرِ فَيُضَحّٰى کَمَا طَلَعَ الْفَجْرُ؛ لِأَنَّ الْإِعْتِبَارَ لِمَکَانِ الْأُضْحِيَةِ. وَ هٰذَا لِأَنَّهَا تَشْبَهُ الزَّکٰوةَ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا تَسْقُطُ بِهَلَاکِ النِّصَابِ قَبْلَ مُضِيِّ أَيَّامِ النَّحْرِ، کَالزَّکَاةِ تَسْقُطُ بِهَلَاکِ النِّصَابِ، فَيُعْتَبَرُ فِي الصَّرْفِ

مَكَانَ الْمَحَلِّ – أَيْ مَحَلِّ الذَّبْحِ – لِإِمْكَانِ الْفَاعِلِ إِعْتِبَاراً بِهَا حَيْثُ تُؤَدّىٰ فِيْ مَوْضَعِ الْمَالِ دُوْنَ مَوْضِعِ صَاحِبِهٖ". انتهىٰ.

''اس باب میں معتبر قربانی کی جگہ ہے نہ کہ قربانی کرنے والے کی جگہ۔ یہاں تک کہ اگر قربانی دیہات میں ہو اور قربانی کرنے والا شہر میں تو طلوع فجر سے ہی قربانی کرنا جائز ہے کہ وقت داخل ہو چکا (اس لیے کہ قربانی کا وقت یوم نحر کے طلوع صبح سے ہے) اور پہلے نماز ادا کر لینا یہ شرط ہے۔ جب قربانی ایسی جگہ ہو جہاں نماز عید نہیں ہوتی ہے تو نماز کا انتظار کیے بغیر قربانی جائز ہوگی) اور اس صورت کے عکس میں یعنی یہ کہ قربانی شہر میں ہو، اور صاحب قربانی بیرون شہر ہو تو شہر میں قربانی کرنا جائز نہیں جب تک کہ نماز نہ ہو جائے؛ اس وجہ سے کہ شہر میں ادائے نماز سے قبل قربانی کا وقت نہیں ہوتا۔ اور کرخی نے اپنے مختصر میں ذکر کیا کہ اگر دیہات کا رہنے والا کوئی شخص نماز عید کے لیے شہر میں آئے، اور اپنے اہل وعیال سے کہہ آئے تم ہماری طرف سے قربانی کر دینا، تو ان کے لیے جائز ہے کہ طلوع فجر کے بعد وقت نماز کا انتظار کیے بغیر اس کی طرف سے ذبح کر دیں۔ اور اگر شہر کا رہنے والا کوئی شخص سفر کرے، اور اپنے گھر والوں کو یہ حکم کر جائے کہ اس کی طرف سے قربانی کر دیں تو ان کو یہ جائز نہیں کہ نماز امام سے قبل اس کی طرف سے ذبح کریں۔ جو شخص شہر میں ہو، اور اسے یہ منظور ہو کہ میری قربانی جلد ہو جائے، اس کے واسطے حیلہ یہ ہے کہ اپنی قربانی شہر کے باہر بھیج دے جہاں نماز عید واجب نہیں ہے، تو صرف طلوعِ صبح کے بعد اس کی طرف سے ذبح کر دیا جائے؛ کیوں کہ قربانی میں جگہ کا اعتبار ہے، اور مکانِ قربانی کا اعتبار کرنا اس وجہ سے ہے کہ قربانی زکات کے مشابہ ہے کہ صاحب نصاب جس پر زکات واجب ہے اگر اس کا نصاب ہلاک ہو جائے تو زکات ساقط ہو جاتی ہے اور صاحبِ قربانی کا نصاب اگر ہلاک ہو جائے تو قربانی ساقط ہو جاتی ہے۔ اور زکات میں معتبر، مکانِ مال ہے، نہ صاحب مال۔ مثلاً اگر صاحب مال ایک شہر میں ہو اور اس کا مال دوسرے شہر میں تو اس کے مال کی زکات اسی شہر میں ادا کی جائے گی جہاں مال ہے، اور وہیں کے فقرا پر تقسیم ہوگی، نہ کہ اس مقام پر جہاں صاحب مال ہے، ایسے ہی قربانی کے ذبح کرنے میں بھی اسی مکان کا اعتبار ہوگا جہاں قربانی کا جانور موجود ہے نہ کہ اس مکان کا جہاں قربانی کرنے والا رہتا ہے، تو جب قربانی ایسی جگہ پر ہو جہاں نماز عید واجب نہیں ہے تو اسے اس جانور کا ذبح کر دینا وہاں کے طریقے کے مطابق ضرور درست ہوگا، اگر چہ قربانی کا مالک شہر میں ہو اور نماز کے بغیر ذبح نہ کر سکے''۔

الحاصل اس باب میں کوئی آیت یا حدیث صریح صحیح ایسی نہیں جس سے یہ معلوم ہو کہ باب قربانی میں مالک قربانی کے مکان کا اعتبار ہے نہ کہ قربانی کے مکان کا۔ اگر ایسی حدیث یا آیت ہوتی، تو بے شک امام پر گفتگوے اعتراض وارد ہوتی، اور یہ جو حدیثیں آپ نے بیان کیں ان میں اور مذہب امام میں کچھ مخالفت نہیں ہے۔ اور نظائر وامثال پر نظر کرتے ہوئے امام کا مذہب قوی معلوم ہوتا ہے۔

قولہ: فتاویٰ عالم گیری میں ''جامع صغیر'' سے نقل کر کے لکھا ہے: لڑکی اور لڑکے دونوں کا عقیقہ کرنا مکروہ ہے، اور یہ مذہب ہے امام اعظم کا، سو امام اعظم نے اس مسئلے میں خلاف کیا ہے ان حدیثوں کا۔ الخ۔ ص: ۱۴۱

مسئلہ عقیقہ کی تحقیق

اقول:

کھوئے نہ کس طرح سے ترا اعتبار جھوٹ — ثابت کیا ہے میں نے ترا لاکھ بار جھوٹ

لائے یقین کون ترے قول و فعل کا — گفتار تیری جھوٹ ہے سب کاروبار جھوٹ

عقیقے کی کراہت امام اعظم کی طرف منسوب کرنا بالکل غلط ہے، اور ایسے ہی اس کے بدعت ہونے کی نسبت ان کی طرف کرنا افترا ہے، البتہ ان سے منقول ہے کہ عقیقہ مباح ہے اور ان کے علاوہ اور ائمہ میں سے بعض سے اس کا سنت ہونا منقول ہے اور بعض سے واجب ہونا منقول ہے۔ ''رحمۃ الامہ فی اختلاف الائمہ'' میں مسطور ہے:

''عِنْدَ مَالِكٍ وَالشَّافِعِيِّ هُوَ سُنَّةٌ مَشْرُوْعَةٌ، وَ قَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ: هِيَ مُبَاحَةٌ، وَّ لَا أَقُوْلُ، إِنَّهَا مُسْتَحَبَّةٌ. وَ عَنْ أَحْمَدَ رِوَايَتَانِ: أَشْهَرُهُمَا أَنَّهَا سُنَّةٌ، وَّ الثَّانِيَةُ أَنَّهَا وَاجِبَةٌ، وَ اخْتَارَهَا بَعْضُ أَصْحَابِهِ . انتهى''.

''امام شافعی اور مالک کے نزدیک عقیقہ کرنا سنت ہے۔ امام ابوحنیفہ نے کہا: یہ مباح ہے، اور میں یہ نہیں کہتا کہ مستحب ہے۔ امام احمد سے دو روایتیں ہیں۔ مشہور روایت میں تو سنت ہے، اور دوسری روایت وجوب کی ہے، اور بعض حنابلہ نے اس کو پسند کیا ہے''۔

اور مولانا محمد معین ابن (شارح سلم وغیرہ) مولانا محمد مبین لکھنوی ''نہایۃ البیان فی ما یحل و یحرم من الحیوان'' میں تحریر کرتے ہیں:

''بداں کہ عقیقہ سنت ست نزد امام مالک و شافعی و احمد در مذہب مشہور، و بہ روایتے از وے واجب ست، و اکثر احادیث ناظر بر عدم وجوب ست الاحدیث: ''كُلُّ غُلَامٍ مُرْتَهَنٌ بِعَقِيْقَتِهِ'' و چوں اغلب احادیث دراں جانب ست آن نیز محمول بر تاکید سنت و استحباب خواہد بود۔ و نزد امام ابوحنیفہ عقیقہ سنت نیست، امام محمد در مؤطا گوید: کہ مارا چنیں رسیدہ است کہ عقیقہ از رسوم جاہلیت بود، و در اول اسلام نیز معمول بود، پس از اں نسخ کرد اضحیہ ہر ذبح را کہ پیش از اں بود، و نسخ کرد صوم رمضان ہر صومے را کہ پیش از وے بود، و نسخ کرد غسل جنابت ہر غسلے را کہ پیش از وے بود، و نسخ کرد زکات ہر صدقہ را کہ پیش از وے بود، ایں چنیں

رسیدہ ست بہ ما۔ انتہیٰ۔ ونزد ابن حزم عقیقہ فرض ست، وبعضے گفتہ اند کہ سنت ست برائے ذکور سوائے اناث، چنانچہ حسن وقتادہ عقیدہ را از جاریہ سنت نمی گویند۔ و''صاحب توضیح'' از امام عمرو ودیگر کوفیین نقل کردہ: کہ عقیقہ بدعت ست۔ ودر شرح توضیح گفتہ کہ: ایں افترائے محض ست بر امام اعظم، بلکہ از امام اعظم در بعضے روایات آمدہ کہ: عقیقہ سنت نیست، ای سنت ثابتہ، یا موکدہ نیست، بلکہ مستحب ست''۔ انتہیٰ۔(۱)

اور امام محمد نے ''جامع صغیر'' میں تحریر کیا ہے:

''وَ لَا يُعَقُّ عَنِ الْغُلامِ، وَلَا عَنِ الْجَارِيَةِ. انتهى''۔

اس عبارت سے بعض فقہانے اشارۃً ثابت کیا ہے کہ عقیقہ مکروہ ہے، اسی مضمون کو ''فتاویٰ عالم گیری'' میں ذکر کیا ہے، اور قول اباحت کو بھی نقل کیا ہے، اس کی پوری عبارت یہ ہے:

''اَلْعَقِيْقَةُ عَنِ الْغُلامِ وَالْجَارِيَةِ ، وَهُوَ ذَبْحُ شَاةٍ فِيْ سَابِعِ وِلادَتِهِ، وَ ضِيَافَةُ النَّاسِ، وَحَلْقُ شَعْرِهِ مُبَاحٌ لا سُنَّةٌ وَّ لا وَاجِبٌ، كَذَا فِي ''الْوَجِيْزِ'' لِلْكُرْدَرِيِّ، وَذَكَرَ مُحَمَّدٌ : فَمَنْ شَاءَ فَعَلَ ، وَ مَنْ شَاءَ لَمْ يَفْعَلْ ، وَ هٰذَا يُشِيْرُ إِلَى الْإِبَاحَةِ. وَ ذَكَرَ فِي '' الْجَامِعِ الصَّغِيْرِ'' : وَ لَا يُعَقُّ عَنِ الْغُلامِ ، وَلَا عَنِ الْجَارِيَةِ، وَ إِنَّهُ إِشَارَةٌ إِلَى الْكَرَاهِيَةِ، كَذَا فِي ''الْبَدَائِعِ''.

''فرزند ودختر کی طرف سے عقیقہ مباح ہے نہ کہ سنت اور نہ واجب۔ اور وہ ولادت کے ساتویں روز، لوگوں کی دعوت کرنے اور اس کے سر منڈانے میں بکری کا ذبح کرنا ہے۔ ایسا ہی ''وجیز کردری'' میں ہے۔ اور امام محمد نے باب عقیقہ میں ذکر کیا ہے کہ جو شخص چاہے عقیقہ کرے، اور جو چاہے نہ کرے۔ اور امام محمد کا یہ قول اباحت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ (یعنی اس سے معلوم

(۱)- ترجمہ: ''معلوم ہو کہ امام مالک، امام شافعی، اور مذہب مشہور کے مطابق امام احمد -رحمہم اللہ- کے نزدیک عقیقہ سنت ہے، اور ایک روایت میں امام احمد کے نزدیک واجب ہے۔ اور اکثر احادیث سے عدم وجوب ثابت ہوتا ہے، سوائے حدیث: كل غلام مرتهن بعقيقته کے، اور جب اکثر حدیثیں اس جانب ہیں تو وہ بھی سنت واستحباب کی تاکید پر محمول ہوگی۔ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک عقیقہ سنت نہیں ہے، امام محمد ''موطا'' میں فرماتے ہیں: ہمیں اس طرح خبر پہونچی کہ عقیقہ رسوم جاہلیت سے تھا، اور ابتدائے اسلام میں بھی اس پر عمل تھا؛ تو قربانی نے ہر اس ذبح کو منسوخ کر دیا جو اس سے پہلے تھا اور ماہ رمضان کے روزے نے ہر اس روزے کو منسوخ کر دیا جو اس سے پہلے تھا، اور غسل جنابت نے اس سے پہلے (غسل جمعہ) وغیرہ کو منسوخ کر دیا، اور زکات نے اس سے پہلے صدقے کو منسوخ کر دیا۔ ہمیں ایسے ہی خبر پہونچی ہے۔ انتہیٰ۔ اور ابن حزم کے نزدیک عقیقہ فرض ہے۔ بعض نے کہا کہ لڑکے کے لیے سنت ہے، لڑکی کے لیے نہیں جیسے حسن وقتادہ لڑکی میں عقیقے کو سنت نہیں کہتے۔ اور صاحب توضیح نے امام عمر اور دوسرے اہل کوفہ سے نقل کیا ہے کہ عقیقہ بدعت ہے۔ شرح توضیح میں ہے کہ یہ امام پر محض افترا ہے، بلکہ امام اعظم سے بعض روایت میں یہ آیا ہے: عقیقہ سنت نہیں، یعنی سنت ثابتہ اور سنت موکدہ نہیں، بلکہ مستحب ہے۔ انتہیٰ''۔

ہوتا ہے کہ عقیقہ مباح ہے، اس کے کرنے، نہ کرنے میں آدمی مختار ہے) اور امام محمد نے ''جامع صغیر'' میں ذکر کیا ہے کہ پسر اور دختر کی جانب سے عقیقہ نہ کیا جائے، اور یہ کراہتِ عقیقہ کی طرف اشارہ ہے، ''بدائع'' میں ایسے ہی مذکور ہے''۔

اب آپ ہی ذرا انصاف سے کہیے کہ ''فتاویٰ عالم گیری'' سے جس مضمون کو آپ نے نقل کیا ہے، وہ کہاں ہے؟ نہ تو اس میں ''جامع صغیر'' سے مکروہ ہونا نقل کیا ہے، اور نہ اس میں کراہت کو امام کی طرف منسوب کیا ہے۔ آپ کو یا تو عالم گیری کا دیکھنا نصیب نہیں ہوا، یا اس کی عبارت کا مطلب سمجھنے میں قصور ہوا۔

ے زلف خم دار کواے شوخ دل آزار! نہ چھیڑ جی نکل جائیں گے عالم کے، خبر دار نہ چھیڑ

اب یہاں ''تعلیق مجد'' کی عبارت کو ہم بہ قدر ضرورت نقل کیے دیتے ہیں، جس میں بہ طرز حق، احقاقِ حق موجود ہے:

''وَ قَدْ وَرَدَ فِيْ هٰذَا الْبَابِ أَحَادِيْثُ كَثِيْرَةٌ تَدَلُّ عَلٰى مَشْرُوْعِيَّتِهَا وَ اسْتِحْبَابِهَا: مِنْ ذٰلِکَ حَدِيْثُ عَائِشَةَ قَالَتْ: أَمَرَنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ عَنِ الْغُلامِ بِشَاتَيْنِ وَ عَنِ الْجَارِيَةِ بِشَاةٍ، أَخْرَجَهُ التِّرْمِذِيُّ، وَ ابْنُ مَاجَةَ، وَ ابْنُ حِبَّانَ، وَ الْبَيْهَقِيُّ وَاللَّفْظُ لِإِبْنِ مَاجَةَ، وَ مِنْ ذٰلِکَ حَدِيْثُ سَمُرَةَ مَرْفُوْعاً: اَلْغُلامُ مُرْتَهَنٌ بِعَقِيْقَتِهٖ يُذْبَحُ عَنْهُ فِي الْيَوْمِ السَّابِعِ، وَ يُحْلَقُ رَأْسُهُ ،وَ يُسَمّٰى. أَخْرَجَهُ أَحْمَدُ، وَ أَصْحَابُ السُّنَنِ، وَ الْحَاكِمُ، وَالْبَيْهَقِيُّ مِنْ حَدِيْثِ الْحَسَنِ، عَنْ سَمُرَةَ، وَصَحَّحَهُ الْحَاكِمُ، وَ عَبْدُالْحَقِّ وَ التِّرْمِذِيُّ. وَ مِنْ ذٰلِکَ حَدِيْثُ أُمِّ كُرْزٍ مَرْفُوْعاً: عَنِ الْغُلامِ شَاتَانِ، وَ عَنِ الْجَارِيَةِ شَاةٌ، أَخْرَجَهُ أَبُوْ دَاوُدَ، وَ ابْنُ مَاجَةَ، وَالنَّسَائِيُّ ، وَالْحَاكِمُ وَ ابْنُ حِبَّانَ، وَلَهُ طُرُقٌ عِنْدَ الْأَرْبَعَةِ، وَ الْبَيْهَقِيِّ. وَ مِنْ ذٰلِکَ حَدِيْثُ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيْهِ :كُنَّا فِي الْجَاهِلِيَةِ إِذَا وُلِدَ لِأَحَدٍ غُلامٌ ذَبَحَ شَاةً وَّ لَطَّخَ رَأْسَهُ بِدَمِهَا، فَلَمَّا جَاءَ اللّٰهُ بِالْإِسْلامِ كُنَّا نَذْبَحُ شَاةً،وَ نَحْلِقُ رَأْسَهُ، وَ نُلَطِّخُهُ بِزَعْفَرَانٍ، أَخْرَجَهُ أَبُوْ دَاوُدَ، وَ الْحَاكِمُ ، وَ الْبَيْهَقِيُّ مِنْ حَدِيْثِ عَائِشَةَ. وَ مِنْ ذٰلِکَ حَدِيْثُ ابْنِ عَبَّاسٍ : أَنّ النَّبِيَّ ﷺ عَقَّ عَنِ الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ كَبْشاً كَبْشاً. أَخْرَجَهُ أَبُوْ دَاوُدَ وَ النَّسَائِيُّ، وَ صَحَّحَهُ عَبْدُالْحَقِّ، وَ ابْنُ دَقِيْقِ الْعِيْدِ. وَ فِي الْبَابِ أَخْبَارٌ وَ أَحَادِيْثُ أُخَرُ أَيْضاً مَذْكُوْرَةٌ فِيْ مَظَانِّهَا، وَ هِيَ كُلُّهَا تَشْهَدُ بِمَشْرُوْعِيَّةِ الْعَقِيْقَةِ، بَلْ بَعْضُهَا تَدُلُّ عَلَى الْوُجُوْبِ ، فَإِنْ لَّمْ يَّكُنْ وَاجِباً فَلا أَقَلَّ مِنْ أَنْ يَّكُوْنَ مُسْتَحَبّاً، بَلْ سُنَّةً، وَ لَعَلَّهَا لَمْ تَبْلُغْ إِمَامَنَا، حَيْثُ قَالَ: إِنَّهَا مُبَاحَةٌ وَ لَيْسَتْ بِمُسْتَحَبَّةٍ، انْتَهٰى مُلَخَّصاً''.(١)

''باب عقیقہ میں بہت سی حدیثیں وارد ہوئی ہیں جو عقیقہ کے مشروع و مستحب ہونے پر دلالت کرتی ہیں، انھیں میں سے

(١)- التعليق الممجد، باب: العقيقة، ص: ٢٨٩، مجلس بركات.

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے، انھوں نے کہا: کہ ہمیں رسول اللہ ﷺ نے لڑکے کی طرف سے دو بکری اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری ذبح کرنے کا حکم دیا، اسے ترمذی، ابن ماجہ، ابن حبان اور بیہقی نے روایت کیا، اور یہ لفظ ابن ماجہ کا ہے، اور انھیں حدیثوں میں سے حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: لڑکا اپنے عقیقے کے ساتھ رہن ہے اس کی طرف سے ساتویں روز ذبح کیا جائے، اس کا سر منڈایا جائے، اور اس کا نام رکھا جائے، اس حدیث کو امام احمد، ترمذی، ابن ماجہ، ابوداؤد، نسائی اور بیہقی نے یہ روایت حسن بصری، سمرہ سے روایت کیا، اور ترمذی، حاکم اور عبدالحق نے اس کی تصحیح کی۔ اور انھی حدیثوں میں ام کرز کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: لڑکے کی طرف سے دو بکری اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری ہے۔ اس حدیث کو ابوداؤد، ابن ماجہ، نسائی، حاکم اور ابن حبان نے روایت کیا۔ اصحاب سنن اربعہ اور بیہقی کے نزدیک اس کے چند طرق ہیں۔ اور اسی میں سے عبداللہ بن بریدہ کی حدیث ہے، وہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ ہم زمانۂ کفر و جاہلیت میں اس حال میں تھے کہ جب کسی کے یہاں لڑکا پیدا ہوتا تو وہ ایک بکری ذبح کرتا، اور اس بکری کے خون سے لڑکے کے سر کو آلودہ کرتا، پھر جب اللہ جل شانہ دین اسلام لایا، تو ہم ایک بکری ذبح کرتے، اور لڑکے کا سر منڈاتے اور اس پر زعفران مل دیتے تھے، اس کو ابوداؤد، حاکم اور بیہقی نے یہ روایت عائشہ رضی اللہ عنہا روایت کیا۔ اور انھیں میں سے ابن عباس کی حدیث ہے: رسول اللہ ﷺ نے حسن اور حسین رضی اللہ عنہما کا عقیقہ کیا ایک ایک مینڈھے سے۔ اس کو ابوداؤد اور نسائی نے روایت کیا، اور عبدالحق اور ابن دقیق العید نے اسے صحیح کہا۔ اس باب میں اور بھی حدیثیں ہیں جو اپنے مقامات میں مذکور ہیں۔ یہ سب عقیقہ کے مشروع ہونے پر گواہی دیتی ہیں، بلکہ ان میں سے بعض وجوب پر دال ہیں، تو اگر واجب نہ ہو تو مستحب بلکہ سنت سے کم نہیں۔ شاید کہ یہ حدیثیں ہمارے امام کو نہیں پہونچیں کہ: انھوں نے کہا کہ عقیقہ مباح ہے، مستحب نہیں ہے''۔ (کہ ان حدیثوں سے مستحب ہونا بلکہ سنت ہونا صاف معلوم ہوتا ہے)

قولہ: ہدایہ وغیرہ میں لکھا ہے: جب تین رکعت وتر پڑھے تو دو رکعت پڑھ کر سلام نہ پھیرے۔ اور یہ امام اعظم کا مذہب ہے، الخ۔ ص: ۱۴۴

رکعات وتر کی تحقیق

اقول: اس مقام پر ص: ۱۴۲/۱۴۳/۱۴۴ میں آپ نے خوب حق پوشی کا کام کیا، اور عوام کو خوب دھوکہ دیا۔ ص: ۱۴۲

میں ''عینی'' وغیرہ سے نقل کر کے کہ ''ایک رکعت وتر درست نہیں'' فوراً حکم دے دیا کہ ''امام اعظم نے خلاف کیا ان پانچ حدیثوں کا'' اور وہ حدیثیں لکھ دیں جن سے ایک رکعت وتر پڑھنا جائز معلوم ہوتا ہے۔ اور ص: ۱۴۳ میں ''ہدایہ'' وغیرہ سے نقل کر کے کہ ''نماز وتر تین رکعت ہی ہے نہ کم نہ زیادہ'' لکھ دیا: ''امام اعظم نے خلاف کیا ان حدیثوں کا'' اس کے بعد تین حدیثیں لکھ دیں، جن سے نو، تیرہ اور پانچ رکعت وتر پڑھنے کا ثبوت ہوتا ہے۔ اور ص: ۱۴۴ میں ''ہدایہ'' سے نقل کر کے کہ ''جب تین رکعت پڑھے تو دو رکعت پڑھ کر سلام نہ پھیرے'' حکم دے دیا کہ ''امام اعظم نے اس مسئلے میں ان دو حدیثوں کا خلاف کیا'' اور انھی کتب صحاح وغیرہ حدیث کی کتابوں میں جو حدیثیں مذہب امام اعظم کے موافق ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وتر بہ ایک سلام تین رکعتیں ہیں نہ کم نہ زائد، آپ کو دکھائی نہ دیں! اور آثار صحابہ جن سے مذہب حنفیہ کی موافقت ثابت ہے، وہ بھی آپ کی نظر سے نہ گذرے؟ یا دیدہ و دانستہ فروگذاشت کیے گئے؟ بلکہ یقین ہے کہ آپ ان احادیث و آثار پر واقف ہوئے ہوں گے، مگر عوام کو فریب دینے کے لیے بایں ارادہ کہ لوگ مذہب حنفی کو برا کہیں اور ''اس کا ثواب آپ کو تا قیام قیامت ملا کرے'' ترک کر دیا۔

امتیاز حق و باطل خودستاؤں کو کہاں ~ کیوں نہ فرعون ایک سمجھے سحر اور اعجاز کو

وہ احادیث جو بہ ظاہر مذہب امام اعظم کے مخالف آپ کو معلوم ہوئیں، ان کے جوابات اور ان مسائل کی تحقیقات کتب حنفیہ میں جیسے شرح معانی الآثار، طحاوی، بنایہ شرح ہدایہ اور فتح القدیر وغیرہ میں بہ تفسیر تمام مذکور ہیں، جسے استعداد و شوق ہو دیکھ لے! ہم یہاں وہ احادیث و آثار نقل کرتے ہیں جو مذہب حنفی کے موافق ہیں تا کہ عوام فریب سے محفوظ رہیں، اور سمجھ لیں کہ مذہب امام اعظم بالکل احادیث نبویہ اور حضرات صحابہ کے افعال و اقوال کے مطابق ہے اور جو بے سوچے سمجھے امام اعظم پر مخالفت کا حکم کرے وہ بے شک گمراہ ہے۔

طحاوی نے ''شرح معانی الآثار'' میں عامر شعبی سے روایت کی:

''سَـئَـلْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ وَّ ابْنَ عُمَرَ كَيْفَ كَانَتْ صَلٰوةُ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ [بِاللَّيْلِ] ؟ فَقَالا : ثَلٰثَ عَشْرَةَ رَكْعَةً: ثَمَانِياً، وَّ يُوْتِرُ بِثَلاثٍ، وَّرَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْفَجْرِ''. (۱)

''میں نے عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن عمر -رضی اللہ عنہم- سے (بہ وقت شب) رسول اللہ ﷺ کے نماز کی کیفیت دریافت کی۔ ان دونوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ کی نماز رات میں تیرہ رکعت تھی، آٹھ رکعت پڑھتے تھے، پھر تین رکعت وتر اور طلوع صبح صادق کے بعد دو رکعت سنت فجر''۔

اور عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی:

(۱)- شرح معانی الآثار، کتاب: الصلٰوۃ، باب: الوتر، جلد: ۱، ص: ۱۹۷.

"كَانَ نَبِيُّ اللّٰهِ ﷺ لا يُسَلِّمُ فِيْ رَكْعَتَيِ الْوِتْرِ". (۱)

"رسول اللہ ﷺ نماز وتر میں دو رکعت کے بعد سلام نہیں پھیرتے تھے"۔ (بلکہ تین رکعت ایک سلام سے پڑھتے تھے)

اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے یہ بھی روایت ہے:

"كَانَ يُصَلِّي أَرْبَعاً، فَلا تَسْئَلْ عَنْ حُسْنِهِنَّ وَ طُوْلِهِنَّ، ثُمَّ يُصَلِّي أَرْبَعاً، فَلا تَسْئَلْ عَنْ حُسْنِهِنَّ وَ طُوْلِهِنَّ، ثُمَّ يُصَلِّي ثَلا ثاً". (۲)

"رسول اللہ ﷺ شب کو چار رکعت پڑھتے تھے تو اس کے حسن اور تطویل کے بارے میں نہ پوچھ (یعنی بہت اچھی طرح سے پڑھتے تھے) اس کے بعد پھر چار رکعت ایسے ہی پڑھتے تھے، پھر تین رکعت وتر پڑھتے تھے"۔

اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے بھی روایت کی:

"صَلّٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ رَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْعِشَاءِ، ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ أَوْتَرَ بِثَلاثٍ". (۳)

"رسول اللہ ﷺ نے بعد عشا دو رکعت نماز ادا فرمائی، پھر دو رکعت، پھر دو رکعت، پھر دو رکعت، پھر تین رکعت وتر پڑھی"۔

اور "مسور بن مخرمہ" سے بھی روایت کی:

"دَفَنَّا أَبَا بَكْرٍ لَيْلاً، فَقَالَ عُمَرُ: إِنِّيْ لَمْ أُوْتِرْ ، فَقَامَ، وَ صَفَفْنَا وَرَاءَهُ فَصَلّٰى بِنَا ثَلاثَ رَكْعَاتٍ لَمْ يُسَلِّمْ إِلَّا فِيْ آخِرِهِنَّ". (۴)

"ہم نے ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو رات میں دفن کیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: میں نے وتر نہیں پڑھی ہے، تو وہ کھڑے ہو گئے اور ہم سب لوگوں نے ان کے پیچھے صف باندھ لی، انھوں نے تین رکعت ادا کی اور آخر ہی میں سلام پھیرا"۔

اور انس رضی اللہ عنہ سے بھی روایت کی:

"اَلْوِتْرُ ثَلاثُ رَكْعَاتٍ. (۵) وتر کی تین رکعتیں ہیں"۔

---

(۱)- شرح معانی الآثار، کتاب: الصلوٰۃ، باب: الوتر، جلد: ۱، ص: ۱۹۷.

(۲)- شرح معانی الآثار، کتاب: الصلوٰۃ، باب: الوتر، جلد: ۱، ص: ۱۹۹.

(۳)- شرح معانی الآثار، کتاب: الصلوٰۃ، باب: الوتر، جلد: ۱، ص: ۲۰۲.

(۴)- شرح معانی الآثار، کتاب: الصلوٰۃ، باب: الوتر، جلد: ۱، ص: ۲۰۶.

(۵)- شرح معانی الآثار، کتاب: الصلوٰۃ، باب: الوتر، جلد: ۱، ص: ۲۰۶.

اور ثابت رضی اللہ عنہ سے روایت کی:

"قَالَ : صَلّٰی بِیْ أَنَسٌ الْوِتْرَ، أَنَا عَنْ یَمِیْنِهٖ وَ أُمُّ وَلَدِهٖ خَلْفَنَا ثَلاثَ رَکْعَاتٍ لَمْ یُسَلِّمْ إِلَّا فِیْ آخِرِهِنَّ. "(۱)

"انس رضی اللہ عنہ نے ہمارے ساتھ وتر تین رکعت پڑھی، میں ان کے داہنے طرف تھا اور ان کی ام ولد ان کے پیچھے تھی۔ تو انھوں نے نہیں سلام پھیرا مگر آخر میں"۔

اور ابوالزناد رضی اللہ عنہ سے بھی روایت کی:

"وَ عَیْثُ عَنْهُمْ......... أَنَّ الْوِتْرَ ثَلاثٌ لَّا یُسَلَّمُ إِلَّا فِیْ آخِرِهِنَّ".(۲)

"فقہاے سبعہ اہل مدینہ (سعید بن مسیّب، عروہ بن زبیر، قاسم بن محمد۔ ابوبکر بن عبدالرحمٰن، خارجہ بن زید، عبیدہ بن عبداللہ اور سلیمان بن یسار رحمہم اللہ) سے میں نے یاد رکھا، یہ سب کہتے تھے: وتر تین رکعت ہیں، سلام نہ پھیرا جائے مگر ان کے آخر میں"۔

اور ابوالعالیہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی:

"عَلَّمَنَا أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ ﷺ [أَوْ عَلَّمُوْنَا] أَنَّ الْوِتْرَ مِثْلُ صَلٰوةِ الْمَغْرِبِ [غَیْرَ أَنَّا نَقْرَأُ فِی الثَّالِثَةِ] فَهٰذَا وِتْرُ النَّهَارِ ، وَهٰذَا وِتْرُ اللَّیْلِ."(۳)

"ہم کو صحابہ نے تعلیم کیا کہ وتر کی نماز، نماز مغرب کے مثل ہے کہ مغرب دن کی وتر ہے اور یہ رات کی وتر ہے"۔

اور "مستدرک حاکم" میں عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے:

"کَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ یُوْتِرُ بِثَلاثٍ لَایُسَلِّمُ إِلَّا فِیْ آخِرِهِنَّ".

"رسول اللہ ﷺ وتر تین رکعت پڑھتے تھے اور آخر میں سلام پھیرتے تھے"۔

سنن نسائی اور مؤطا امام محمد اور "کتاب الحجج" میں عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے:

"کَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ لَا یُسَلِّمُ فِیْ رَکْعَتَیِ الْوِتْرِ". (۴)

(۱)۔ شرح معانی الآثار، کتاب: الصلوٰۃ، باب: الوتر، جلد: ۱، ص: ۲۰۶.

(۲)۔ شرح معانی الآثار، کتاب: الصلوٰۃ، باب: الوتر، جلد: ۱، ص: ۲۰۷.

(۳)۔ شرح معانی الآثار، کتاب: الصلوٰۃ، باب: الوتر، جلد: ۱، ص: ۲۰۶.

(۴)۔ سنن نسائی، کتاب: قیام اللیل، باب: کیف الوتر بثلاث، جلد: ۱، ص: ۱۹۱ /مؤطا امام محمد، باب: السلام فی الوتر، ص: ۱۴۹، مجلس برکات.

''رسول اللہ ﷺ وتر کی دو رکعت میں سلام نہیں پھیرتے تھے''۔ (بلکہ تین رکعت ایک سلام سے پڑھتے تھے)۔

اور ''ابن حبان'' نے روایت کی:

''أَنَّهُ ﷺ قَامَ بِهِمْ فِيْ رَمَضَانَ ، فَصَلّٰى ثَمَانَ رَكْعَاتٍ، وَ أَوْتَرَ''.

''نبی ﷺ نے صحابہ کے ساتھ رمضان میں آٹھ رکعت نماز پڑھی، اور پھر تین رکعت وتر پڑھی''۔

اور ''معجم طبرانی'' میں روایت ہے:

''بَلَغَ ابْنَ مَسْعُوْدٍ أَنَّ سَعْداً يُوْتِرُ بِرَكْعَةٍ، فَقَالَ: مَا أَجْزَأَتْ رَكْعَةٌ قَطُّ''.

''ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو خبر پہونچی کہ سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ ایک رکعت وتر پڑھتے ہیں تو انھوں نے کہا: ایک رکعت ہرگز کافی نہیں ہوتی''۔

اور ''مصنف ابن ابی شیبہ'' میں حسن بصری سے بہ سند ضعیف روایت ہے:

''أَجْمَعَ الْمُسْلِمُوْنَ عَلٰى أَنَّ الوِتْرَ ثَلٰثٌ لَا يُسَلِّمُ إِلَّا فِيْ آخِرِهِنَّ''.

''اہل اسلام نے اس امر پر اتفاق کیا کہ وتر میں تین رکعت ہیں کہ ان کے آخر ہی میں سلام پھیرا جائے''۔

اور مؤطا امام مالک، صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن ابی داؤد، سنن نسائی اور جامع ترمذی وغیرہ میں ابوسلمہ بن عبدالرحمن سے روایت ہے:

''أَنَّهُ سَأَلَ عَائِشَةَ كَيْفَ كَانَتْ صَلٰوةُ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فِيْ رَمَضَانَ؟ فَقَالَتْ: مَا كَانَ يَزِيْدُ فِيْ رَمَضَانَ وَ لَا فِيْ غَيْرِهٖ عَلٰى إِحْدٰى عَشْرَةَ رَكْعَةً: يُصَلِّى أَرْبَعاً فَلا تَسْئَلْ عَنْ حُسْنِهِنَّ وَ طُوْلِهِنَّ، ثُمَّ يُصَلِّى أَرْبَعاً فَلا تَسْئَلْ عَنْ حُسْنِهِنَّ وَ طُوْلِهِنَّ، ثُمَّ يُصَلِّى ثَلاثاً''. (۱)

اس کا **حاصل** یہ ہے کہ ابوسلمہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے استفسار کیا کہ رسول اللہ ﷺ رمضان میں کس قدر نماز پڑھتے تھے۔ تو انھوں نے فرمایا کہ آپ رمضان اور غیر رمضان میں گیارہ رکعت پر زائد نہیں کرتے تھے (یعنی اکثر اوقات گیارہ رکعت پڑھتے تھے) پہلے آپ نہایت اطمینان وتطویل کے ساتھ چار رکعت پڑھتے تھے، پھر اسی طور پر چار رکعت پڑھتے، پھر تین

(۱)- صحیح بخاری، کتاب التهجد، باب: قيام النبي ﷺ بالليل فی رمضان وغيره، جلد: ۱، ص: ۱۵۴، مجلس بركات / صحيح مسلم، كتاب الصلوٰة، باب: صلوٰة الليل، جلد: ۱، ص: ۲۵۴، مجلس بركات / سنن ابی داؤد، كتاب الصلوٰة، باب: فی صلوٰة الليل ، جلد: ۱، ص: ۱۸۹ / سنن نسائی، كتاب الصلوٰة، جلد: ۱، ص: ۱۹۱ / جامع ترمذی، أبواب الصلوٰة، باب: ماجاء فی وصف صلوٰة النبی بالليل، جلد: ۱، ص: ۵۸، ۵۹، مجلس بركات.

رکعت وتر ادا کرتے۔

اور محمد بن حسن نے ''مؤطا'' اور ''کتاب الحجج'' میں امام باقر سے روایت کی:

''كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ يُصَلِّي مَا بَيْنَ [صَلوٰةِ] الْعِشَاءِ إِلٰى صَلوٰةِ الصُّبْحِ ثَلاثَ عَشْرَةَ رَكْعَةً: ثَمَانَ رَكْعَاتٍ تَطَوُّعاً، وَ ثَلٰثَ رَكْعَاتِ الْوِتْرِ، وَ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ''.(۱)

''رسول اللہ ﷺ نماز عشا اور نماز فجر کے درمیان تیرہ رکعات پڑھتے تھے، آٹھ رکعات نفل، تین رکعت وتر اور دو رکعت سنت فجر''۔

اور انھیں دونوں کتابوں میں اور ''سنن بیہقی'' میں عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے:

''اَلْوِتْرُ ثَلٰثٌ كَثَلاثِ الْمَغْرِبِ''.(۲)

''مغرب کی تین رکعت کی طرح وتر تین رکعت ہیں''۔

اور ''بیہقی'' نے اس سے مرفوع بھی روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا، لیکن اس کی سند ضعیف ہے:

اور ''مؤطا و کتاب الحجج'' میں ابن مسعود سے مروی ہے:

''مَا أَجْزَأَتْ رَكْعَةٌ قَطُّ.(۳) یعنی ایک رکعت ہرگز کافی نہیں''۔

اور انھی دونوں کتابوں میں ''ابن عباس'' سے مروی ہے:

''اَلْوِتْرُ كَصَلوٰةِ الْمَغْرِبِ(۴) یعنی وتر نماز مغرب کی طرح ہے''۔

ان اخبار مرفوعہ و آثار موقوفہ سے، اور ایسے ہی دیگر اخبار و آثار جو کتب حدیث میں مروی ہے، صاف معلوم ہو گیا کہ مذہب امام اعظم (کہ وتر تین رکعت ہیں ایک سلام کے ساتھ مثل نماز مغرب کے) حدیث کے موافق اور صحابہ کے مطابق ہے۔

غیر اجتہادی مسائل میں صحابی کا قول و فعل حکماً مرفوع ہے

اور مخفی نہ رہے کہ اس مقام میں صحابہ کا قول کہ نماز وتر مثل مغرب کے تین رکعت ہے، مرفوع کے حکم میں ہے، اس وجہ

(۱)– مؤطاامام محمد، باب: السلام فی الوتر، ص: ۱۴۹، مجلس برکات.

(۲)– مؤطاامام محمد، باب: السلام فی الوتر، ص: ۱۴۹، مجلس برکات.

(۳)– مؤطاامام محمد، باب: السلام فی الوتر، ص: ۱۵۰، مجلس برکات.

(۴)– مؤطاامام محمد، باب: السلام فی الوتر، ص: ۱۵۰، مجلس برکات.

سے کہ کتبِ اصولِ حدیث میں صراحت ہے کہ ایسے امور میں جو قیاس واجتہاد سے معلوم نہ ہو سکتے ہوں صحابی کا قول حکماً مرفوع ہے، جیسا کہ ''شرح نخبۃ الفکر'' میں حافظ ابن حجر لکھتے ہیں:

''مِثَالُ الْمَرْفُوْعِ مِنَ الْقَوْلِ حُكْماً لا تَصْرِيْحاً، مَا يَقُوْلُهُ الصَّحَابِي الَّذِيْ لَمْ يَاخُذْ عَنِ الْإِسْرَائِيْلِيَّاتِ مِمَّا لَا مَجَالَ لِلْإِجْتِهَادِ فِيْهِ، وَ لَا لَهُ تَعَلُّقٌ بِبَيَانِ لُغَةٍ، أَوْ شَرْحِ غَرِيْبٍ كَالْأَخْبَارِ عَنِ الْأُمُوْرِ الْمَاضِيَةِ، مِنْ بَدْءِ الْخَلْقِ، وَ أَخْبَارِ الْأَنْبِيَاءِ أَوِ الْآتِيَةِ كَالْمَلاحِمِ وَالْفِتَنِ، وَ أَحْوَالِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَ كَذَا الْإِخْبَارُ بِمَا يَحْصُلُ بِفِعْلِهِ ثَوَابٌ مَخْصُوْصٌ، أَوْ عِقَابٌ مَخْصُوْصٌ. وَ مِثَالُ الْمَرْفُوْعِ مِنَ الْفِعْلِ حُكْماً: أَنْ يَّفْعَلَ الصَّحَابِي مَالَا مَجَالَ لِلْإِجْتِهَادِ فِيْهِ؛ فَيَنْزِلَ عَلٰى أَنَّ ذٰلِكَ عِنْدَهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، كَمَا قَالَ الشَّافِعِيُّ فِيْ صَلٰوةِ عَلِيٍّ – رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ– فِي الْكُسُوْفِ: فِيْ كُلِّ رَكْعَةٍ أَكْثَرُ مِنْ رُكُوْعَيْنِ''. انتهىٰ.(۱)

''مرفوع قولی حکمی کی مثال یہ ہے کہ صحابی ایسی بات کہے جسے وہ علماے بنی اسرائیل کی کتابوں سے روایت نہ کرتا ہو جس میں اجتہاد کا دخل نہ ہو اور نہ اس کو معنی لغوی وغیرہ کے بیان سے کچھ تعلق ہو جیسے ابتداے خلقت کے احوال سے امور گذشتہ کی خبر دینا یا اخبار ائمہ کی خبر دینا، یا آنے والے امور مثلاً قصص، فتن، معرکے اور روز قیامت وغیرہ آنے والے امور کی خبر دینا، اور ایسے ہی اس چیز کے بارے میں خبر دینا جس کے کرنے سے ثواب خاص یا عذاب خاص حاصل ہو (کہ اس عبادت پر اس قدر ثواب ہے، یا اس فعل میں اس قدر عذاب ہے) اور مرفوع فعلی حکمی کی مثال یہ ہے کہ صحابی کوئی ایسا فعل کرے جس میں اجتہاد کو دخل نہ ہو، تو یہ بات سمجھی جائے گی کہ وہ جو کچھ بیان کر رہا ہے، رسول اللہ ﷺ سے ماخوذ ہے''۔

اور ایسے ہی دیگر اصول حدیث کی کتابوں، جیسے ''شرح الفیہ، تدریب الراوی'' اور ''مقدمۂ ابن صلاح'' وغیرہ میں تحریر ہے: چنانچہ اس بحث سے متعلق بہت سی عبارتیں ''سعی مشکور، رد مذہب ماثور'' (۲) میں منقول ہیں، جسے شوق ہو اس کا مطالعہ کرے۔

اور یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ رکعات نماز کی تعداد بیان کرنا، یا نماز کی کیفیت بیان کرنا، ایسا امر نہیں کہ اجتہاد و قیاس سے معلوم ہو سکے۔ اور جب صحابہ نے باب وتر میں حکم دیا کہ نماز مغرب کی طرح یہ تین رکعت ہیں، تو بالضرور انھوں نے اس امر کو اللہ کے رسول ﷺ سے دریافت کیا ہوگا، ورنہ عقل سے حکم کیوں کر ہو سکتا تھا؛ لہٰذا اس باب میں قول صحابہ کو قول نبوی کے مثل سمجھا جائے گا۔ اور متعصبین کا یہ قاعدہ کہ صحابہ کے اقوال و افعال حجت نہیں یہاں نہ سنا جائے گا؛ کیوں کہ یہ قاعدہ (اس کی صحت کے شرط پر) ان امور میں ہے جہاں قیاس و اجتہاد کو دخل ہو۔

(۱)- نزهة النظر شرح نخبة الفكر، ص: ۷۶، ۷۷، مجلس بركات.

(۲)- تصنیف مولانا ابوالحسنات، محمد عبدالحی صاحب لکھنوی نور اللہ مرقدہ۔ ۱۲، منہ

خلاصہ کلام اس مقام میں یہ ہے کہ باب وتر میں رسول اللہ ﷺ سے تین طریقے ثابت ہیں: **ایک رکعت** وتر پڑھنا۔ **تین رکعت ایک سلام** سے پڑھنا۔ **تین رکعت** دو سلام سے پڑھنا۔ ان کی روایات صحاح ستہ میں موجود ہیں، اس وجہ سے صحابہ کا عمل مختلف رہا۔ سعد بن ابی وقاص اور معاویہ - رضی اللہ عنہما - سے ایک رکعت پڑھنا ثابت ہے۔ اور عثمان - رضی اللہ عنہ - سے بھی ایک رکعت کی روایت آئی ہے۔ اور ابن عمر - رضی اللہ عنہما - سے تین رکعت دو سلام سے ثابت ہیں، اس طور پر کہ دو رکعت پڑھ کر سلام پھیرے، اور ایک رکعت پھر پڑھے۔ اور عمر بن خطاب - رضی اللہ عنہ - سے تین رکعت پڑھنا ثابت ہے، اور ابن مسعود - رضی اللہ عنہ - کا یہی مذہب ہے، بلکہ ان کے نزدیک ایک رکعت ناجائز ہے۔ روایاتِ حدیث اور عملِ صحابہ کے اس اختلاف کے سبب اقوال مجتہدین میں اختلاف واقع ہوا۔ ''رحمۃ الامہ فی اختلاف الائمہ'' میں مسطور ہے:

''أَقَلُّ الْوِتْرِ رَكْعَةٌ وَ أَكْثَرُهُ إِحْدَىٰ عَشْرَةَ رَكْعَةً، وَ أَدْنَى الْكَمَالِ ثَلٰثُ رَكْعَاتٍ عِنْدَالشَّافِعِي، وَ أَحْمَدَ، وَ قَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ: الْوِتْرُ ثَلاثُ رَكْعَاتٍ بِتَسْلِيْمَةٍ وَاحِدَةٍ، لا يُزَادُعَلَيْهَا، وَ لا يُنْقَصُ. وَ قَالَ مَالِكٌ: الْوِتْرُ رَكْعَةٌ قَبْلَهَا شَفْعٌ مُنْفَصِلٌ عَنْهُمَا''.

''اقل وتر ایک رکعت ہے، اور زیادہ سے زیادہ گیارہ رکعت امام شافعی وامام احمد کے نزدیک۔ اور ان کے نزدیک ادنی کمال وافضلیت تین رکعت ہیں۔ اور ابوحنیفہ نے کہا: وتر تین رکعت ہیں ایک سلام سے، اس پر نہ زیادتی کی جائے اور نہ کمی۔ اور مالک نے کہا: وتر ایک رکعت ہے، اور اس سے پہلے دو رکعت ایک رکعت سے جدا ہوں'' (یعنی دو سلام کے ساتھ تین رکعت)۔

اور شمنی حنفی نے ''شرح مختصر وقایہ'' میں لکھا ہے:

''مَذْهَبُنَا قَوِيٌّ مِنْ حَيْثِ النَّظْرِ؛ لِأَنَّ الْوِتْرَ لا يَخْلُوْ إِمَّا أَنْ يَّكُوْنَ فَرْضاً أَوْ سُنَّةً، فَلَوْ كَانَ فَرضاً فَالْفَرْضُ لَيْسَ إِلَّا رَكْعَتَيْنِ، أَوْ ثَلٰثاً، أَوْ أَرْبَعاً. وَ كُلُّهُمْ أَجْمَعُوْا عَلٰى أَنَّ الْوِتْرَ لا يَكُوْنُ اثْنَيْنِ، وَ لا أَرْبَعاً؛فَثَبَتَ أَنَّهُ ثَلاثٌ، وَ إِنْ كَانَ سُنَّةً فَلا تُوْجَدُ سُنَّةٌ إِلَّا وَ لَهَا مِثْلٌ فِي الْفَرْضِ، وَ الْفَرْضُ لَمْ يُوْجَدْ فِيْهِ الْوِتْرُ إِلَّا الْمَغْرِبُ وَ هُوَثَلاثٌ''. انتهىٰ.

''ہمارا مذہب (کہ وتر تین رکعت ہے) اور مذاہب کی بہ نسبت قوی ہے؛ اس وجہ سے کہ دو حال سے خالی نہیں کہ نماز وتر یا تو فرض ہے، یا سنت۔ اگر فرض ہو تو فرض، یا تو دو رکعت ہے، جیسے نماز صبح، یا تین رکعت، جیسے نماز مغرب، یا چار رکعت جیسے نماز ظہر وعشا۔ اور تمام علماے امت نے اس امر پر اتفاق کیا ہے کہ وتر نہ دو رکعت ہے، نہ چار رکعت۔ تو یہ بات ثابت ہوئی کہ نماز مغرب کی طرح وہ تین رکعت ہے؛ کیوں کہ ان تین صورتوں کے علاوہ شرع میں نماز فرض کی کوئی اور صورت نہیں ہے۔ اور اگر وہ سنت ہے تو کوئی سنت ایسی نہیں پائی گئی جس کا مثل فرائض میں موجود نہ ہو (جیسے سنت فجر، سنت مغرب اور سنت عشا اس کی مثل

نماز صبح ہے،اور سنت قبلِ ظہر اس کے مثل نماز ظہر وعصر وعشا ہے۔)اور فرض میں سوائے مغرب کے کوئی نماز طاق نہیں اور وہ تین رکعت ہیں؛لہذا وتر بھی یقیناً تین ہی رکعت ہوگی''۔(اور ایک رکعت،یا دو سلام سے تین رکعت فرائض میں سے کوئی نماز نہیں)۔

اگر یہ شبہہ ہو کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک نماز وتر واجب ہے نہ کہ فرض اور سنت؛لہذا اثنی کا دو حال میں منحصر کرنا درست نہیں ہے،تو اس کا **دفع** یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک واجب فرض کے حکم میں ہے؛لہذا واجب کا حال بعینہٖ فرض کا حال ہے۔

قولہ: ہدایہ وغیرہ میں لکھا ہے:کہ جنازے کی نماز مسجد میں پڑھنا درست نہیں،اور یہ مذہب ہے امام اعظم،ابو یوسف اور محمد کا۔امام اعظم اور ان کے شاگردوں نے اس مسئلے میں تین حدیث کا خلاف کیا: پہلی حدیث مسلم میں ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن سے روایت ہے،کہ جب سعد بن ابی وقاص کی وفات ہوئی تو حضرت عائشہ نے کہا:ان کے جنازے کو مسجد میں داخل کرو تا کہ میں ان پر نماز پڑھوں۔حضرت عائشہ پر انکار کیا گیا،تو حضرت عائشہ نے فرمایا:قسم ہے خدا کی!رسول اللہ ﷺ نے بیضا کے دونوں بیٹوں پر مسجد میں نماز پڑھی،یعنی سہیل اور ان کے بھائی پر۔دوسری حدیث مؤطا میں نافع سے روایت ہے،انھوں نے عبداللہ بن عمر سے نقل کیا،کہ عمر بن خطاب پر مسجد میں نماز پڑھی گئی۔تیسری حدیث ابن ابی شیبہ وغیرہ نے روایت کی کہ حضرت عمر نے،حضرت ابو بکر کے جنازے پر مسجد میں نماز پڑھی،اور صہیب نے حضرت عمر کے جنازے کی مسجد میں نماز پڑھی۔ص:۱۲۱

اقول: اللہ رے نفسانیت و جہالت وعداوت!دو ایک حدیثیں جو بہ ظاہر مذہب امام اعظم کے مخالف معلوم ہوں،ان کو پیش کر دینا اور جھٹ پٹ امام اعظم پر مخالفت کا الزام لگا دینا،اور جو حدیثیں مذہب امام کے موافق ہوں،ان سے قطع نظر کرنا آپ ہی کا کام ہے؛کیوں نہ ہو،شاباش!آپ کے اسلام کا یہی تقاضا ہے!خدا جانے کس استاذ نے آپ کو پڑھایا ہے!کس نے یہ مکر وفریب کا طریقہ بتایا ہے!

؎ تو نشیب وفراز کیا جانے کسی عیار نے سکھائی بات کہ بناوٹ بہت سی باتوں میں پر کہیں چھپتی ہے بنائی بات!

اب ہم سے مذہب حنفیہ کی تحقیق سنیے!اور اس کی دلیل لیجیے!اور اپنی بیہودہ تقریر پر کچھ تو شرم کیجیے!

مسجد میں نماز جنازہ پڑھنے کا حکم

اس باب میں مذہب حنفیہ کی **تحقیق** یہ ہے:امام اعظم کے نزدیک جنازے کی نماز اگر مسجد میں ادا کرے تو ادا ہو جائے گی مگر بلا ضرورت مکروہ ہے۔بعض فقہا کے نزدیک مکروہ تحریمی،اور بعض کے نزدیک تنزیہی ہے۔قاسم بن قطلو بغا نے قول اول کو

اختیار کیا ہے، اوران کے استاذ ابن ہمام نے قول ثانی کو راجح قرار دیا ہے۔ اور دلیلِ کراہت ''سنن ابی داوٗد وسنن ابن ماجہ'' کی یہ حدیث ہے:

''مَنْ صَلّٰی عَلٰی مَیِّتٍ [جَنَازَۃٍ] فِی الْمَسْجِدِ فَلا شَیْئَ لَہٗ''.(۱)

''جس نے مسجد میں میت پر نماز پڑھی، اس کے لیے کچھ ثواب نہیں''۔

اس حدیث کی سند میں اگرچہ ایک راوی ''صالح مولیٰ تو اَمہ'' ضعیف ہے، مگر اس کا ضعف ایسا نہیں جس سے روایت ساقط ہو جائے، بلکہ تحقیق یہ ہے کہ یہ حدیث حسن، قابل احتجاج ہے۔ کتب معتبرہ کی عبارت مع ترجمہ وحاصل دیکھیے! جن سے مذہب حنفیہ کی تحقیق اور قرآن وحدیث کے ساتھ اس کی موافقت بہ خوبی ثابت وظاہر ہوتی ہے۔ اور آپ کی تقریر مخالفت، مردود ہوتی ہے۔

شمس الدین ابن القیم، تلمیذ رشید ابن تیمیہ ''زاد المعاد فی ہدی خیر العباد'' میں تحریر کرتے ہیں:

''لَمْ یَکُنْ مِنْ ھَدْیِہِ الرَّاتِبِ الصَّلٰوۃُ عَلَیْہِ فِی الْمَسْجِدِ، وَ إِنَّمَا کَانَ یُصَلِّی عَلَی الْجَنَازَۃِ خَارِجَ الْمَسْجِدِ، وَ رُبَمَا کَانَ یُصَلِّی أَحْیَاناً عَلَی الْمَیِّتِ فِی الْمَسْجِدِ، کَمَا صَلّٰی عَلٰی سُھَیْلِ بْنِ بَیْضَاءَ وَأَخِیْہِ فِی الْمَسْجِدِ، وَلٰکِنْ لَمْ یَکُنْ ذٰلِکَ سُنَّتَہٗ وَ عَادَتَہٗ. فَقَدْ رَوَیٰ أَبُوْ دَاوٗدَ فِیْ ''سُنَنِہٖ'' مِنْ حَدِیْثِ صَالِحٍ مَوْلَی التَّوْأَمَۃِ ، عَنْ أَبِیْ ھُرَیْرَۃَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ: ''مَنْ صَلّٰی عَلٰی جَنَازَۃٍ فِی الْمَسْجِدِ فَلا شَیْئَ لَہٗ''. وَ قَدِ اخْتُلِفَ فِیْ لَفْظِ الْحَدِیْثِ، فَقَالَ الْخَطِیْبُ فِیْ رِوَایَتِہٖ لِکِتَابِ السُّنَنِ: فِی الْأَصْلِ ''فَلا شَیْئَ عَلَیْہِ'' وَ غَیْرُہٗ یَرْوِیْہِ ''فَلا شَیْئَ لَہٗ'' وَ قَدْ رَوَاہُ ابْنُ مَاجَۃَ فِیْ ''سُنَنِہٖ''، وَ لَفْظُہٗ: ''فَلَیْسَ لَہٗ شَیْءٌ'' وَلٰکِنْ قَدْ ضَعَّفَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ وَغَیْرُہٗ ھٰذَا الْحَدِیْثَ، قَالَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ: ھُوَ مِمَّا تَفَرَّدَ بِہٖ صَالِحٌ، وَقَالَ الْبَیْھَقِی: ھٰذَا حَدِیْثٌ فِیْ إِفْرَادِ صَالِحٍ، وَ حَدِیْثُ عَائِشَۃَ أَصَحُّ مِنْہُ، وَ صَالِحٌ مُخْتَلَفٌ فِیْ عَدَالَتِہٖ، کَانَ مَالِکٌ یَجْرَحُہٗ. ثُمَّ ذَکَرَ عَنْ أَبِیْ بَکْرٍ وَّ عُمَرَ: أَنَّہٗ صُلِّيَ عَلَیْھِمَا فِی الْمَسْجِدِ. قُلْتُ: صَالِحٌ ثِقَۃٌ فِیْ نَفْسِہٖ، کَمَا قَالَ عَبَّاسٌ [الدُّوْرِی] عَن ابْنِ مَعِیْنٍ:[ھُوَ ثِقَۃٌ فِیْ نَفْسِہٖ]. وَقَالَ ابْنُ أَبِیْ مَرْیَمَ وَ یَحْیٰ: ثِقَۃٌ حُجَّۃٌ، قُلْتُ لَہٗ: إِنَّ مَالِکاً تَرَکَہٗ، فَقَالَ: إِنَّ مَالِکاً أَدْرَکَہٗ بَعْدَ أَنْ خَرِفَ. وَ قَالَ عَلِیُّ بْنُ الْمَدِیْنِی: ھُوَ ثِقَۃٌ، إِلاَّ أَنَّہٗ خَرِفَ وَ کَبُرَ فَسَمِعَ مِنْہُ الثَّوْرِی بَعْدَ أَنْ خَرِفَ، وَ سَمَاعُ ابْنُ أَبِیْ ذِئْبٍ مِنْہُ قَبْلَ ذٰلِکَ. وَ ھٰذَا الْحَدِیْثُ حَسَنٌ؛ فَإِنَّہٗ مِنْ رِوَایَۃِ ابْنِ أَبِیْ ذِئْبٍ عَنْہُ، وَ

(۱)- سنن أبی داؤد، کتاب الجنائز، باب: الصلوۃ علی الجنازۃ فی المسجد، جلد:۲، ص:۴۵۴./ سنن ابن ماجہ، أبواب : ماجاء فی الجنائز، باب: ماجاء فی الصلوٰۃ علی الجنائز فی المسجد، جلد: ۱، ص: ۱۰۹.

سَمَاعُهُ مِنْهُ قَدِيْمٌ قَبْلَ اخْتِلاطِه، فَلا يَكُوْنُ اخْتِلاطُهُ مُوْجِباً لِرَدِّ مَا حَدَّثَ بِهٖ قَبْلَ الْإِخْتِلاطِ". انتهیٰ.

''میت پر مسجد میں نماز پڑھنا رسول اللہ ﷺ کا طریقۂ جاریہ نہ تھا کہ آپ جنازے پر مسجد سے باہر ہی نماز پڑھتے تھے اور کبھی میت پر آپ مسجد میں بھی نماز پڑھتے، جیسا کہ سہیل بن بیضا اور ان کے بھائی پر آپ نے مسجد میں نماز جنازہ پڑھی، لیکن یہ آپ کی یہ عادت نہ تھی۔ ابوداؤد نے اپنی ''سنن'' میں بہ روایت صالح مولیٰ توأمہ، ابوہریرہ - رضی اللہ عنہ - سے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس نے مسجد میں جنازے پر نماز پڑھی اس کے لیے کچھ ثواب نہیں۔ اور حدیث کی اس عبارت میں اختلاف کیا گیا، خطیب بغدادی نے کتاب ''سن ابی داؤد'' کی روایت میں کہا: اصل کتاب میں ''فلا شئ لہ'' کے بجائے ''فلا شيء عليه'' ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ نماز پڑھنے پر کچھ مضائقہ نہیں، اور خطیب کے علاوہ ''سنن ابی داؤد'' کے اور راویوں نے ''فلا شيء له'' کی روایت کی ہے۔ اور اس حدیث کو ابن ماجہ نے اپنی ''سنن'' میں روایت کیا ہے، ان کی روایت کا لفظ ''فليس له شيء'' ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس کو کچھ ثواب نہ ملے گا۔ لیکن اس حدیث کو امام احمد وغیرہ نے ضعیف کہا ہے۔ امام احمد کہتے ہیں: صالح مولیٰ توأمہ نے اس حدیث کے ساتھ تفرد کیا اور ابو ہریرہ - رضی اللہ عنہ - سے ان کے علاوہ کسی اور نے روایت نہیں کی۔ اور بیہقی نے کہا: یہ حدیث صالح کے تفردات سے ہے۔ اور عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث جس میں رسول اللہ ﷺ کا سہیل کے جنازے پر مسجد میں پڑھنا مروی ہے، اس حدیث سے زیادہ صحیح ہے۔ اور صالح کی عدالت میں اختلاف کیا گیا ہے۔ امام مالک صالح پر جرح وطعن کرتے تھے۔ پھر بیہقی نے ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کا حال ذکر کیا کہ ان کے جنازے کی نماز مسجد میں ہوئی۔ میں کہتا ہوں: کہ صالح مولیٰ توأمہ فی نفسہ ثقہ ہے، جیسا کہ عباس نے ابن معین سے روایت کی ہے، اور ابن ابی مریم اور یحیٰ نے کہا کہ: صالح ثقہ ہے۔ میں نے ان سے کہا: امام مالک نے صالح کو ترک کر دیا (اور ان سے روایت نہ کی جس سے معلوم ہوا کہ وہ ثقہ نہیں ہیں ورنہ مالک ان سے روایت ترک نہ کرتے) انھوں نے جواب دیا: امام مالک نے صالح کو اس زمانے میں پایا کہ وہ بوڑھے ہو چکے تھے، (اور بڑھاپے کی وجہ سے ان کے ہوش وحواس میں تغیر واقع ہو گیا تھا؛ اس وجہ سے انھوں نے ان کو مجروح کیا، اور ان سے روایت کرنا ترک کر دیا) اور علی بن مدینی نے کہا: صالح ثقہ ہیں، مگر یہ کہ بہت سن رسیدہ ہو گیے تھے، اور سفیان ثوری نے ان سے سن رسیدہ ہونے کے بعد حدیثیں سنیں۔ اور ابن ابی ذئب کا صالح کی حدیثیں سننا کبرسنی سے قبل ہے، اور یہ حدیث: (من صلى على ميت في المسجد فلا شئ له) حسن، قابل حجت ہے؛ اس لیے کہ صالح سے اس کے راوی ابن ابی ذئب ہیں، اور صالح سے ان کا سننا کبرسنی سے قبل اور ان کے ہوش وحواس کے اختلاط سے پہلے کا ہے؛ لہٰذا ان کا اختلاط اس حدیث کے رد کا سبب نہ ہوگا'' (جو انھوں نے قبل اختلاط روایت کی ہے)۔

اس عبارت کا خلاصہ یہ ہوا: اس حدیث (جس سے حنفیہ کراہت کا حکم دیتے ہیں) کے رُواۃ، سب کے سب قوی اور ثقہ

ہیں،صرف ایک راوی صالح مولیٰ تو اَمہ میں جرح کی گئی ہے،مگر وہ جرح مضر نہیں؛اس وجہ سے کہ ان کی عدالت وثقاہت میں کلام نہیں،صرف اس قدر کلام ہے کہ آخرعمر میں کبرسنی کے باعث وہ ہوش وحواس باختہ،اور مختلط العقل ہوگیے تھے۔اور اصول حدیث کی کتابوں سے یہ امر ثابت ہے کہ جو شیخ کبرسنی کے باعث مختلط العقل ہوجائے،قبل اختلاط اس کی روایتیں سب مقبول ہیں،اور زمانۂ اختلاط کی روایتیں مقبول نہیں؛اس وجہ سے کہ ان میں سہو ونسیان اور اغلاط کا غالب احتمال ہے۔اور یہاں خوب معلوم ہے کہ یہ حدیث صالح سے ابن ابی ذئب نے روایت کی۔اور ابن ابی ذئب نے صالح سے اس زمانے میں اخذ علم کیا جب وہ سن رسیدہ نہیں ہوئے تھے؛لہذا یہ روایت بلا شبہہ معتبر وحسن اور قابل حجت ہوگی۔اور رسول اللہ ﷺ کا اکثر جنازوں پر مسجد میں نہ پڑھنا،اور اس کے لیے مسجد کے باہر تشریف لے جانا زیادہ مؤید ہوگا۔

اور قاسم بن قطلو بغا اپنے ''فتاویٰ'' میں لکھتے ہیں:

''قَالَ مُحَمَّدٌ فِي "الْمُوَطَّا": حَدَّثَنَا مَالِكٌ، حَدَّثَنَانَافِعٌ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهُ قَالَ: مَا صُلِّيَ عَلٰى عُمَرَ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ. وَ قَالَ مُحَمَّدٌ: لَا يُصَلّٰى عَلٰى جَنَازَةٍ فِي الْمَسْجِدِ، وَ كَذَالِكَ بَلَغَنَا عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ، وَ مَوْضِعُ الْجَنَازَةِ بِالْمَدِيْنَةِ خَارِجَ الْمَسْجِدِ، وَ هُوَ الْمَوْضِعِ الَّذِيْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُصَلِّى عَلَى الْجَنَازَةِ فِيْهِ (۱) وَ أَفَادَ أَنَّ عَمَلَ النَّبِيِّ ﷺ كَانَ عَلٰى خِلافِ مَا وَقَعَ فِي الصَّلٰوةِ عَلٰى أَمِيْرِ الْمُؤْمِنِيْنَ عُمَرَ، فَيُحْمَلُ عَلَى الْعُذْرِ. وَ بِهٖ قَالَ فِي "الْمُحِيْطِ" وَ لَفْظُهُ: فَلا تُقَامُ فِيْهِ، أَيْ فِي الْمَسْجِدِ غَيْرُهَا إِلَّا لِعُذْرٍ، وَ هٰذَا تَاوِيْلُ حَدِيْثِ عُمَرَ أَنَّهُ لَمَّا قُتِلَ صُلِّيَ عَلَيْهِ فِي الْمَسْجِدِ ؛ لِأَنَّهُ كَانَ لِعُذْرٍ، وَهُوَ خَوْفُ الْفِتْنَةِ وَالسَّدِّ عَنِ الدَّفْنِ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ. وَ قَالَ أَبُوْ الْحُسَيْنِ الْقُدُوْرِى فِي "التَّجْرِيْدِ": قَالَ أَصْحَابُنَا: تُكْرَهُ الصَّلٰوةُ عَلَى الْمَوْتٰى فِيْ مَسْجِدِ الْجَمَاعَةِ، وَ قَالَ الشَّافِعِي: تَجُوْزُ. لَنَا حَدِيْثُ أَبِيْ هُرَيْرَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: "مَنْ صَلّٰى عَلٰى مَيِّتٍ فِي الْمَسْجِدِ فَلا شَيْءَ لَهُ" ذَكَرَهُ أَبُوْ دَاوُدَ. قُلْتُ: وَ رَوَاهُ ابْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ بِلَفْظِ: "مَنْ صَلّٰى عَلٰى جَنَازَةٍ فِي الْمَسْجِدِ فَلا صَلٰوةَ لَهُ" قَالَ: وَ كَانَ أَصْحَابُ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ إِذَا ضَاقَ بِهِمُ الْمَكَانُ رَجَعُوْا، وَ لَمْ يُصَلُّوْا، وَ رُوِىَ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَمَّا نَعَى النَّجَاشِي خَرَجَ يُصَلِّى عَلَيْهِ فِي الْمُصَلّٰى. (۲) وَ لَوْ كَانَ يَجُوْزُ الصَّلٰوةُ فِي الْمَسْجِدِ لَمْ يَكُنْ لِلْخُرُوْجِ مَعْنًى، وَ لِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: "جَنِّبُوْا مَسَاجِدَكُمْ صِبْيَانَكُمْ وَ مَجَانِيْنَكُمْ" وَ كَانَ الْمَعْنٰى فِيْهِ أَنَّهُ لَا يُؤْمَنُ مِنْ تَلْوِيْثِ الْمَسْجِدِ، وَ هٰذَا مَوْجُوْدٌ فِي الْمَيِّتِ. وَلِأَنَّ النَّاسَ أَفْرَدُوْا مَوْضِعاً

(۱)- مؤطا امام محمد، باب: الصلوٰۃ علی الجنازۃ فی المسجد، ص: ۱۶۹، مجلس برکات.

(۲)- صحیح مسلم، کتاب الجنائز، جلد: ۱، ص: ۳۰۹. مجلس برکات

لِلْجَنَائِزِ فِيْ سَائِرِ الْأَمْصَارِ، وَ لَوْ جَازَ فِي الْمَسْجِدِ لَمْ يَكُنْ لِإِفْرَادِ مَوْضِعٍ لَّهَا مَعْنًى. وَ رَوَىٰ أَبُوْ دَاوُدَ الطَّيَالَسِي: حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِيْ ذِئْبٍ، عَنْ صَالِحٍ مَوْلَى التَّوْأَمَةِ، قَالَ: أَدْرَكْتُ رِجَالاً مِّمَّنْ أَدْرَكَ النَّبِيَّ ﷺ وَ أَبَا بَكْرٍ إِذَا جَاؤُا فَلَمْ يَجِدُوْا إِلاَّ أَنْ يَّصَلُّوْا فِي الْمَسْجِدِ، رَجَعُوْا فَلَمْ يُصَلُّوْا". انتھیٰ.

"امام محمد نے موطا میں کہا: ہمیں مالک نے خبر دی، ہم کو نافع نے ابن عمر-رضی اللہ عنہما- سے، انھوں نے کہا: حضرت عمر-رضی اللہ عنہ- پر مسجد ہی میں نماز پڑھی گئی۔ امام محمد نے اس روایت کے بعد کہ جنازے پر نماز مسجد ہی میں پڑھی جائے، کہا: اور ایسے ہی خبر پہونچی ہمیں ابو ہریرہ-رضی اللہ عنہ- سے کہ انھوں نے ممانعت کی۔ اور مدینہ طیبہ میں نماز جنازہ کی جگہ خارج مسجد ہے، اور رسول اللہ ﷺ اکثر جنازے کی نماز وہیں ادا فرماتے تھے، تو امام محمد نے اس بات کا افادہ فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کا طریقہ نماز جنازہ کے مسئلے میں اس امر کے خلاف تھا جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے نماز جنازہ کے باب میں واقع ہوا؛ لہذا عمر رضی اللہ عنہ کی نماز جنازہ کا مسجد میں ہونا حالت عذر پر محمول ہوگا۔ "محیط" میں اسی کی تصریح کی ہے، اس کی عبارت یہ ہے: کہ مسجد میں پنج گانہ نماز کے علاوہ بلا عذر جنازے کی نماز نہ ادا کی جائے، اور حدیث عمر کی یہی تاویل ہے کہ جب وہ شہید ہوئے تو ان پر مسجد میں اس وجہ سے نماز پڑھی گئی کہ خوف فتنہ کا عذر اور اس امر کا خوف تھا کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس ان کے دفن کیے جانے سے شاید کوئی منع کرے۔ ابو الحسین قدوری نے "تجرید" میں کہا: ہمارے اصحاب حنفیہ نے کہا ہے: مسجدِ جماعت میں اموات پر نماز مکروہ ہے، اور شافعی نے کہا: جائز ہے۔ ہماری دلیل ابو ہریرہ-رضی اللہ عنہ- کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جو شخص مسجد میں جنازے کی نماز پڑھے اس کے لیے ثواب نہیں ہے، اسے ابو داؤد نے روایت کیا۔ میں کہتا ہوں: ابن ابی شیبہ نے حدیث کو اس لفظ کے ساتھ روایت کیا: "**من صلی علی جنازة فی المسجد فلا صلوٰة له**" جو شخص مسجد میں جنازے کی نماز پڑھے، اس کی نماز نہ ہوگی۔ اور کہا: کثرت ازدحام کے سبب جب نماز جنازہ کی جگہ تنگ ہو جاتی تو اصحاب رسول رجعت کرتے تھے، اور مسجد میں نماز نہیں پڑھتے تھے۔ اور مروی ہے کہ جب نبی ﷺ نے نجاشی کی موت کی خبر دی، اور ان پر نماز پڑھنے کا قصد کیا تو نماز ادا کرنے کے لیے مسجد سے باہر تشریف لے گئے۔ اگر نماز جنازہ مسجد میں جائز ہوتی تو آپ نہ نکلتے بلکہ مسجد میں نماز ادا کرتے۔ اور اس وجہ سے کہ نبی ﷺ نے فرمایا ہے: تم اپنی مسجدوں کو اپنے بچوں اور دیوانوں سے بچاؤ (یعنی ناسمجھ بچوں اور پاگلوں کو مسجد میں نہ لایا کرو)۔ اس حدیث سے ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ بچوں اور دیوانوں کے مسجد میں آنے سے نجاست کے ساتھ مسجد کی آلودگی کا خوف ہے، اور یہ وجہ میت میں موجود ہے کہ شاید کوئی نجاست نکل آئے، اور مسجد خراب ہو جائے، تو جس طرح خرابی مسجد کے احتمال کے سبب لڑکوں اور دیوانوں کا لانا مکروہ ہے، اسی طرح مسجد میں جنازے کا لانا بھی مکروہ ہوگا، اور اس وجہ سے کہ تمام شہروں میں لوگوں نے نماز جنازہ کے لیے الگ ایک جگہ مقرر کیا ہے، اگر نماز جنازہ مسجد میں جائز ہوتی تو علاحدہ جگہ مقرر کرنے کی

ضرورت نہ ہوتی۔اور ابوداؤد طیالسی نے روایت کیا،انھوں نے کہا: ہم کو ابن ذئب نے خبر دی،انھوں نے صالح سے روایت کیا: میں نے بہت سے صحابہ کو،اور ان لوگوں کو جنھوں نے ابوبکر رضی اللہ عنہ کی مصاحبت کی تھی، دیکھا کہ جب نماز جنازہ کے لیے آتے اور ان کے لیے ممکن نہ ہوتا مگر یہ کہ مسجد میں نماز پڑھیں تو وہ لوٹ جاتے تھے،اور مسجد میں نماز جنازہ نہیں پڑھتے تھے''۔

اور ابن ہمام ''فتح القدیر'' میں لکھتے ہیں:

''أَخْرَجَ أَبُوْدَاوُدَ ، وَ ابْنُ مَاجَةَ عَنِ ابْنِ أَبِيْ ذِئْبٍ ، عَنْ صَالِحٍ مَوْلَى التَّوْأَمَةِ، عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: ''مَنْ صَلّٰى عَلٰى مَيِّتٍ [جَنَازَةٍ] فِي الْمَسْجِدِ فَلا أَجَرَ لَهُ''. وَ مَوْلَى التَّوْأَمَةِ ثِقَةٌ، لٰكِنَّهُ اخْتَلَطَ فِيْ آخِرِهٖ. أَسْنَدَ النَّسَائِي إِلَى ابْنِ مَعِيْنٍ : أَنَّهُ ثِقَةٌ، لٰكِنَّهُ اخْتَلَطَ فِيْ آخِرِ عُمْرِهٖ، فَمَنْ سَمِعَ مِنْهُ قَبْلَ ذٰلِكَ فَهُوَ حُجَّةٌ. وَ كُلُّهُمْ عَلٰى أَنَّ ابْنَ أَبِيْ ذِئْبٍ رَاوِي هٰذَا الْحَدِيْثِ عَنْهُ سَمِعَ مِنْهُ قَبْلَ الْإِخْتِلاطِ، فَوَجَبَ قَبُوْلُهُ''.

''ابوداؤد اور ابن ماجہ نے ابن ابی ذئب سے روایت کیا،انھوں نے صالح سے،انھوں نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے، کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جو شخص مسجد میں جنازے پر نماز پڑھے گا اس کو کچھ ثواب نہیں ملے گا۔اور صالح مولیٰ تو اُمہ ثقہ ہیں،لیکن آخر عمر میں مختلط الحواس ہو گئے تھے۔جس نے ان سے قبلِ اختلاط روایت کی،اس کی روایت قابل قبول ہے۔اور تمام اہل حدیث اس امر پر متفق ہیں کہ اس حدیث کے راوی ابن ابی ذئب نے صالح سے اختلاط سے قبل روایت کی ہے؛لہذا اس حدیث کو قبول کرنا ضروری ہوا''۔

مسجد میں نماز جنازہ پڑھنے کی حدیث اور اس کا جواب

'' وَ مَا فِيْ ''مُسْلِمٍ'' لَمَّا تُوُفِّيَ سَعْدُ بْنُ أَبِيْ وَقَّاصٍ، قَالَتْ عَائِشَةُ: ادْخُلُوْا بِهِ الْمَسْجِدَ حَتّٰى أُصَلِّيَ عَلَيْهِ ، فَأُنْكِرَ ذٰلِكَ عَلَيْهَا ، فَقَالَتْ: وَاللّٰهِ لَقَدْ صَلَّى النَّبِيُّ ﷺ عَلَى ابْنَيْ بَيْضَاءَ فِي الْمَسْجِدِ –سُهَيْلٍ وَّ أَخِيْهِ–. (۱) قُلْنَا أَوَّلاً: وَاقِعَةُ حَالٍ لَا عُمُوْمَ لَهَا؛ فَيَجُوْزُ كَوْنُ ذٰلِكَ لِضَرُوْرَةِ كَوْنِهٖ كَانَ مُعْتَكِفاً، وَلَوْ سُلِّمَ عَدَمُهَا فَإِنْكَارُهُمْ – وَهُمُ الصَّحَابَةُ وَالتَّابِعُوْنَ– دَلِيْلٌ عَلٰى أَنَّهُ اسْتَقَرَّ بَعْدَ ذٰلِكَ عَلٰى تَرْكِهٖ ''.

''اور وہ روایت جو مسلم میں ہے: جب سعد بن ابی وقاص کی وفات ہوئی تو حضرت عائشہ نے کہا: ان کا جنازہ مسجد میں لاؤ کہ میں بھی اس پر نماز پڑھوں۔صحابہ نے عائشہ پر انکار کیا۔انھوں نے کہا کہ تم کیوں انکار کرتے ہو،قسم خدا کی نبی ﷺ نے

(۱)– صحیح مسلم، کتاب الجنائز، جلد: ۱، ص: ۳۱۳، مجلس برکات

بیضا کے دونوں لڑکوں کے جنازے پر مسجد میں نماز پڑھی۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز جنازہ مسجد میں پڑھنا درست ہے۔ اس کے دو جواب ہیں: **ایک یہ** کہ یہ واقعۂ حال ہے، اس سے عموم ثابت نہیں ہوتا؛ کیوں کہ رسول اللہ ﷺ سے نماز جنازہ مسجد میں ادا کرنے کا حکم بہ طورِ تشریعِ عام کہیں ثابت نہیں ہے، جیسا کہ ممانعت ثابت ہے، تو ہوسکتا ہے کہ آپ کا مسجد میں نماز جنازہ پڑھنا ضرورتِ اعتکاف وغیرہ کے سبب ہو۔ دوسرے یہ کہ اگر تسلیم کیا جائے کہ وہاں ضرورت نہ تھی تو حضرت عائشہ پر صحابہ وتابعین کا انکار اس امر کی دلیل ہے کہ عمل مستقر اس کے بعد ترک پر ہوا، اس وجہ سے صحابہ نے انکار کیا''۔

حاصل مقام یہ ہے کہ امام اعظم وغیرہ نے جو حکم ممانعت کیا اس کی چند دلیلیں ہیں:

اول حدیث: ''مَنْ صَلّٰی عَلٰی مَیِّتٍ فِی الْمَسْجِدِ فَلا شَیْءَ لَهٗ''.(۱)

جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص جنازے کی نماز مسجد میں پڑھے گا اس کو ثواب نہ ملے گا۔ اور اس حدیث کی سند میں اگر چہ صالح راوی پر خدشہ کیا گیا ہے، مگر بہ نظر تحقیق وہ خدشہ لغو ہو گیا، جیسا کہ ابن قیم وابن ہمام کی تحقیق سے واضح ہو چکا کہ صالح کی ثقاہت وعدالت میں شبہہ نہیں ہے، البتہ وہ آخر عمر میں مختلط ہو گئے تھے اور کتب اصول حدیث میں یہ امر ثابت ہے کہ ایسے راوی کی تمام روایتیں مردود نہیں ہوتی ہیں۔ بلکہ ان سے جو روایتیں قبل اختلاط کی گئی ہوں وہ مقبول ہوتی ہیں۔ اور اس مقام میں صالح سے راوی ''ابن ابی ذئب'' ہیں کہ انھوں نے قبل اختلاط صالح سے روایت کی ہے؛ لہٰذ یہ روایت بالضرور مقبول ہوگی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ بہت سے صحابہ جب جگہ نہ پاتے تو مسجد میں نماز جنازہ نہ پڑھتے، جیسا کہ روایت طیالسی سے ثابت ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ بہت سے صحابہ نے حضرت عائشہ پر انکار کیا، جب انھوں نے جنازۂ سعد کو مسجد میں طلب کیا۔

چوتھی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی تمام ظاہری زندگی میں دو شخصوں کے علاوہ کسی اور کے جنازے پر کبھی مسجد میں نماز ادا نہیں کی، آپ کی عادت غالبہ یہ تھی کہ بیرون مسجد نماز ادا کرتے تھے۔

باقی رہی حضرت عائشہ کی حدیث جس میں ان کا جنازۂ سعد کو طلب کرنا، انکار کرنے والے صحابہ پر رد فرمانا، اور رسول اللہ ﷺ کے بیضا کے فرزندان کے جنازے پر مسجد میں نماز پڑھنے کو بیان کرنا مذکور ہے، حنفیہ کی طرف سے اس کا **جواب** یہ ہے: اگر مجوزین حضرت عائشہ کے قول سے استدلال کریں تو ان کا استدلال فاسد ہے؛ اس وجہ سے کہ کسی صحابی کا قول یا فعل - جب کہ اور صحابہ اس کی مخالفت کریں - حجت نہیں ہوتا ہے۔ تو اگر چہ حضرت عائشہ نے اس کو جائز رکھا، مگر اور صحابہ نے ان پر انکار کیا؛ لہٰذا قول عائشہ حجت نہیں رہا۔

(۱)- سنن أبی داؤد، کتاب الجنائز، باب: الصلوۃ علی الجنازۃ فی المسجد، جلد: ۲، ص: ۲۵۴.

اگر یہ شبہہ ہو کہ جب حضرت عائشہ نے فعل نبوی سے استناد کیا، صحابہ نے کیوں سکوت اختیار کیا؟ اور جواب کیوں نہ دیا، تو اس کا **جواب** یہ ہے: چوں کہ حضرت عائشہ مجتہدین سے تھیں، اور ان کی رائے اس حدیث اس حدیث کے موافق تھی جو جواز کی طرف مائل ہے؛ اس وجہ سے اور صحابہ نے سکوت کیا؛ کیوں کہ عوام کی طرح صحابہ کی یہ عادت نہ تھی کہ ہر وقت اختلاف کریں، اور مجتہدین کے مقابلے میں مسائل اختلافیہ میں ردوقدح کریں؛ لہٰذا ان کا سکوت کرنا اس امر پر دلیل نہیں ہوسکتا کہ انھوں نے بھی حضرت عائشہ کی موافقت کرلی۔

اگر یہ شبہہ ہو کہ اگر ان کی رائے ممانعت کی تھی، تو ان کو منع کرنا اور حضرت عائشہ سے مقابلہ کرنا ضروری تھا، تو اس کو یوں دفع کرنا چاہیے کہ امور اجتہادیہ اختلافیہ میں، خصوصاً مجتہدین کے بہ مقابل انکار اور ممانعت ضروری نہیں ہے، اور ایسی حالت میں سکوت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، جیسا کہ ''فتح القدیر'' میں ہے:

''اَلْإِنْكَارُ الَّذِيْ يَجِبُ عَدَمُ السُّكُوْتِ مَعَهُ هُوَ الْمُنْكَرُ مِنَ الْمَعَاصِي، لَا الْفُصُوْلُ الْمُجْتَهَدُ فِيْهَا، وَهُمْ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ لَمْ يَكُوْنُوْا أَهْلَ لَجَاجٍ، خُصُوْصاً مَّعَ مَنْ هُوَ مِنْ أَهْلِ الْإِجْتِهَادِ''. انتہیٰ.

حدیثِ قولی، حدیثِ فعلی پر مقدم ہے

اور اگر مجوزین فعل نبوی ﷺ سے استناد کریں کہ آپ نے فرزندان بیضا کے جنازے پر مسجد میں نماز پڑھی تو اس کا **جواب** کئی طرح سے ہے:

اول یہ کہ یہ حدیث فعلی ہے کہ آپ نے دو ایک مرتبہ مسجد میں نماز جنازہ ادا کی، اور ممانعت کی حدیث- جو سنن ابی داؤد وغیرہ میں مروی ہے- قولی ہے، اور کتب اصول فقہ و اصول حدیث میں صراحت ہے کہ جب حدیث قولی اور فعلی میں تعارض و تخالف واقع ہو تو حدیث قولی مقدم ہوتی ہے، اور اسی کو دوسری حدیث پر ترجیح ہوتی ہے۔ ابوبکر حازمی ''کتاب الناسخ والمنسوخ'' میں طرقِ ترجیحات کی بحث میں تحریر فرماتے ہیں:

''**اَلْوَجْهُ السَّابِعُ وَالثَّلٰثُوْنَ**: أَنْ يَكُوْنَ أَحَدُ الْحَدِيْثَيْنِ قَوْلاً وَّ الْآخَرُ فِعْلاً، فَالْقَوْلُ أَبْلَغُ فِي الْبَيَانِ، وَلِأَنَّ النَّاسَ لَمْ يَخْتَلِفُوْا فِيْ كَوْنِ قَوْلِهٖ حُجَّةً، وَاخْتَلَفُوْا فِي اتِّبَاعِ فِعْلِهٖ، وَلِأَنَّ الْفِعْلَ لَا يَدُلُّ بِنَفْسِهٖ عَلٰى شَيْءٍ بِخِلَافِ الْقَوْلِ؛ فَيَكُوْنُ أَقْوٰى''. انتہیٰ.

''ترجیح کی سینتیسویں وجہ یہ ہے کہ دو حدیثیں باہم متعارض ہوں ان میں سے ایک قولِ نبوی ﷺ ہو، اور دوسری فعلِ

نبوی ہوتو آپ کا قول مرجح ہوگا، اس وجہ سے کہ قول، احکام شرعیہ کے بیان میں ابلغ ہے، بہ خلاف فعل کے۔ اور اس وجہ سے کہ قول نبوی کا حجت ہونا، اور واجب الاتباع ہونا متفق علیہ ہے، اور فعل نبوی کے واجب الاتباع ہونے میں اختلاف ہے۔ اور اس وجہ سے کہ فعل بہ ذاتہ کسی حکم پر دلالت نہیں کرتا ہے، بہ خلاف قول کے کہ وہ بیانِ حکم کے لیے موضوع ہے؛ لہٰذا اس مقام میں حدیثِ ممانعت کو حدیثِ جواز پر ترجیح ہوگی''۔

حدیثِ منع، حدیثِ اجازت پر مقدم ہے

دوسرے یہ کہ سنن ابی داوٗد وغیرہ کی حدیث ممانعت پر دال ہے، اور صحیح مسلم کی حدیث جواز پر دال ہے۔ اور کتب اصول فقہ واصول حدیث میں مذکور ہے کہ جب دو حدیثوں میں اس طرح کا تخالف واقع ہو، تو حدیث ممانعت پر احتیاطاً عمل اولیٰ ہوگا۔ ''ابوبکر حازمی'' نے لکھا ہے:

''لِأَنَّهُ إِذَا اجْتَمَعَ مَا يُبِيْحُ، وَ مَا يَحْظُرُ غُلِبَ جَانِبُ الْحَظْرِ؛ لِأَنَّ الْإِثْمَ حَاصِلٌ فِيْ فِعْلِ الْمَحْذُوْرِ، وَ لَا إِثْمَ فِيْ تَرْكِ الْمُبَاحِ؛ فَكَانَ التَّرْكُ أَوْلَى''. انتهى.

''یعنی جب ایک دلیل کسی چیز کو مباح کرنے والی، اور دوسری دلیل منع کرنے والی جمع ہو جائے تو ممانعت والی حدیث کو غالب کیا جائے گا اس وجہ سے کہ ممنوع کے کرنے میں گناہ ہے، اور مباح کے ترک میں گناہ نہیں تو ایسی چیز کا ترک بہتر ہوگا''۔

اس مقام میں اگرچہ حضرت عائشہ سے مسجد میں نماز جنازہ کی ادائے گی کا جواز ثابت ہوا، اور دوسری حدیث سے منع ثابت ہوا تو ضروری طور پر حدیث ممانعت کو ترجیح دینا لازم ہوگا۔

حکایتِ فعل میں عموم نہیں ہوتا

تیسرے یہ کہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ایک واقعۂ حال پر دلالت کرتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک دو دفعہ مسجد میں نماز جنازہ پڑھی، اور اس سے یہ امر ثابت نہیں ہوتا کہ یہ حکم عموماً ہر شخص کو ہر وقت جائز ہے؛ کیوں کہ کتب اصول میں مذکور ہے کہ واقعۂ حال میں عموم نہیں ہوتا۔ ''تنقیح الاصول'' میں تحریر ہے:

''حِكَايَةُ الْفِعْلِ لَا تَعُمُّ؛ لِأَنَّ الْفِعْلَ الْمَحْكِيَّ عَنْهُ وَاقِعٌ عَلَى صِفَةٍ مُعَيَّنَةٍ، نَحْوَ صَلَّى النَّبِيُّ ﷺ فِي الْكَعْبَةِ''. انتهى.

اور حدیث ممانعت بہ طور عموم وارد ہے تو ضرور راجح ومرجح ہوگی۔

چوتھے یہ کہ کتب حدیث وتواریخ سے ثابت ہے کہ رسول اللہﷺ کے زمانے میں نمازے جنازہ کی جگہ مسجد نبوی کے باہر مقرر تھی۔ اور نبیﷺ اکثر وہیں نماز ادا کرتے تھے اور ایک دو مرتبے کے علاوہ کبھی آپ سے مسجد میں نماز جنازہ پڑھنا ثابت نہیں ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اگر نماز جنازہ مسجد میں بلا کراہت جائز ہوتی تو آپ اکثر خارج مسجد تشریف نہ لے جاتے، بلکہ مسجد ہی میں ادا فرماتے۔ اور بیرون مسجد نماز جنازہ کے لیے ایک مقام کا تقرر نہ فرماتے؛ کیوں کہ ظاہر ہے کہ نماز جنازہ عبادت ہے، اور عبادت مسجد میں بہتر ہے، تو آپ کی عادتِ غالبہ وطریقۂ مستمرہ جاریہ پر عمل کرنا دو ایک مرتبے کے فعل پر عمل کرنے سے اولیٰ وارجح ہوگا۔

پانچویں یہ کہ فرزندان بیضا پر مسجد میں نماز جنازہ پڑھنا جو آپ سے صادر ہوا، اس میں احتمال ہے کہ کسی عذر خاص سے ہوا ہو، مثلاً یہ کہ آپ معتکف ہوں، باہر نہ جا سکتے ہوں۔ یا یہ کہ بارش ہو رہی ہو کہ مسجد سے باہر نماز نہ ہوسکتی ہو۔ یا یہ کہ ان کے دفن میں عجلت مناسب ہو، اور بیرون مسجد جانے میں تاخیر ہوتی ہو۔ اس کے علاوہ اور بھی بہت سے اعذار واحتمالات نکل سکتے ہیں، تو ان احتمالات کے باوجود اس قصے سے مطلقا جواز بلا کراہت کا حکم کیوں کر درست ہوسکتا ہے؟

چھٹے یہ کہ ممکن ہے کہ آپ نے دو ایک مرتبہ بیان جواز کے واسطے میں مسجد میں نماز جنازہ پڑھی ہو؛ تا کہ لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ مسجد میں پڑھنے سے بھی آدمی بری الذمہ ہو جاتا ہے، اور فرض ادا ہو جاتا ہے۔ اس کی نظیریں کتب احادیث میں بہ کثرت ہیں۔ دیکھیے! آپ نے کھڑے ہو کر پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے، اور بیان جواز کے لیے ایک مرتبہ آپ نے خود کھڑے ہو کر پیشاب کر لیا ہے۔(۱) ایسے ہی قبلے کی طرف رخ یا پشت کر کے پیشاب کرنے، یا پاخانہ پھرنے سے منع فرمایا ہے، اور کسی وجہ سے بیان جواز کے لیے آپ نے ایک مرتبہ قبلہ رخ پیشاب کیا ہے۔(۲) اس کی تفصیل کتب حدیث، صحاح ستہ اور اس کی شروح میں موجود ہے، تو اسی طرح اگر دو ایک مرتبہ بیان جواز کے لیے آپ نے مسجد میں نماز جنازہ پڑھ لی تو اس سے مطلقاً اس کا جواز ثابت نہیں ہوتا ہے۔

اگر کوئی جاہل کہے: جواز کی حدیث صحیح مسلم میں ہے، اور ممانعت کی حدیث سنن ابی داؤد میں ہے۔ اور صحیحین کی حدیث

(۱)- جامع ترمذی، أبواب الطهارة، باب: النهي عن البول قائما، جلد: ۱، ص: ۳، مجلس برکات میں ہے:
"عن عائشة قالت: من حدثكم أن النبي ﷺ كان يبول قائما فلا تصدقوه، ما كان يبول الا قاعدا".
اور باب: ماجاء من الرخصة في ذلک میں ہے:
"عن حذيفة: أن النبي ﷺ أتى سباطة قوم فبال عليه قائما، الحديث".

(۲)- "عن جابر بن عبدالله قال: نهى ﷺ أن نستقبل القبلة ببول، فرأيته قبل أن يقبض بعام يستقبلها".
جامع ترمذی، أبو الطهارت، باب: ماجاء من الرخصة في ذلک، جلد: ۱، ص: ۳، مجلس برکات

غیر صحیحین کی حدیث پر مطلقاً مقدم ہے، تو اس کا **جواب** یہ ہے کہ صحیحین کی حدیث کا مقدم ہونا صرف قوتِ اسناد کے اعتبار سے ہے، لیکن قرائنِ خارجیہ اور وجوہِ ترجیحاتِ اصولیہ سے غیرِ صحیحین کی حدیث، صحیحین کی حدیث پر مقدم ہو جاتی ہے، جیسا کہ ''شرح نخبہ'' وغیرہ میں مذکور ہے۔

قولہ: ہدایہ وغیرہ فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے: فرض نماز کی پچھلی دو رکعتوں میں آدمی کو اختیار ہے، خواہ چپکا رہے، یعنی کچھ نہ پڑھے، خواہ پڑھے، خواہ سبحان اللہ پڑھے۔ اور یہ مذہب ہے امام اعظم کا۔ امام اعظم نے اس مسئلے میں بخاری و مسلم کی حدیث ابو قتادہ کا خلاف کیا۔ ص:۱۶۱

ظہر وعصر وغیرہ کی اخیر دو رکعتوں میں قراءت فرض نہیں

اقول: ہرگز نہیں، اس وجہ سے کہ حدیث ابوقتادہ سے اسی قدر ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ظہر وعصر کی اول دو رکعت میں سورہ فاتحہ اور کوئی سورت پڑھتے تھے، اور اخیر دو رکعت میں صرف سورہ فاتحہ پڑھتے تھے۔ امام اعظم کا مذہب اگر یہ ہوتا کہ اخیر دو رکعت میں قرآن کا پڑھنا درست نہیں ہے تو البتہ اس حدیث کے وہ مخالف قرار دیے جاتے۔ ان کا مذہب تو یہ ہے کہ پچھلی دو رکعتوں میں قراءت قرآن فرض نہیں ہے، اگر کچھ نہ پڑھے گا تب بھی فرض ادا ہو جائے گا، لیکن قراءت قرآن کے سنت ہونے کا انکار ان سے منقول نہیں۔ اور اگر اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے تو اسی قدر کہ فاتحہ پڑھنا سنت ہے؛ لہٰذا مذہب امام اعظم اور اس حدیث کے درمیان کوئی مخالفت نہ ہوئی۔ ہاں! اگر اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا کہ پچھلی رکعتوں میں بھی فاتحہ کا پڑھنا فرض ہے، یا امام سے یہ منقول ہوتا کہ پچھلی رکعتوں میں فاتحہ پڑھنا سنت نہیں ہے، یا مکروہ ہے تو البتہ مخالفت ہوتی۔ کتب معتبرہ کی عبارات دیکھیے! اور امام کی دلیل کو سمجھیے! اور اپنی ناانصافی کا اقرار کیجیے!

ے
ظلم جو کرتا ہے تو ڈرتا نہیں انجام سے   روسیہ ہونا ہے ایک دن خط عنبر فام سے

''بحر رائق'' میں ہے:

''وَ فِي الْبَدَائِعِ : هٰذَا التَّخْيِيْرُ مَرْوِيٌّ عَنْ عَلِيٍّ وَّ ابْنِ مَسْعُوْدٍ، وَمِمَّا لَا يُدْرِكُهُ الرَّايُ فَهُوَ كَالْمَرْفُوْعِ''.

''یہ تخییر (جو امام سے منقول ہے کہ پچھلی رکعتوں میں اختیار ہے قراءت قرآن کرے، خواہ تسبیح و تہلیل کرے، خواہ چپکا کھڑا رہے) حضرت علی اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ اور یہ مسئلہ اس قسم سے ہے کہ اجتہاد کو اس میں دخل نہیں

ہے،تو صحابی کا قول ایسے امر میں حدیث مرفوع کے حکم میں ہے''۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ ''مصنف ابن ابی شیبہ'' میں علی وابن مسعود رضی اللہ عنہما سے روایت ہے:

''إِقْرَأ فِي الْأُوْلَيَيْنِ، وَ سَبِّحْ فِي الْأُخْرَيَيْنِ''.

''اول دورکعت میں تو قرآن پڑھ،اوراخیر دورکعت میں تسبیح کر''۔

اور ''مؤطا امام محمد'' وغیرہ میں حضرت علقمہ سے مروی ہے:

''أَنَّ عَبْدَاللّٰهِ بْنَ مَسْعُوْدٍ كَانَ لَا يَقْرَأُ خَلْفَ الْإِمَامِ فِيْ مَا يُجْهَرُ فِيْهِ وَ فِيْ مَا يُخَافَتُ فِيْهِ، لَا فِي الْأُوْلَيَيْنِ وَلَا فِي الْأُخْرَيَيْنِ، وَ إِذَا صَلّٰى وَحْدَهُ قَرَأَ فِي الْأُوْلَيَيْنِ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَ سُوْرَةٍ، وَ لَمْ يَقْرَأ فِي الْأُخْرَيَيْنِ شَيْئاً''. (۱)

''عبداللہ بن مسعود امام کے پیچھے قرآن نہیں پڑھتے تھے، نہ جہری نماز میں، جیسے صبح ومغرب اور نہ سری نماز میں جیسے ظہر وعصر۔ نہ پہلی دورکعت میں اور نہ پچھلی دورکعت میں۔ اور جب تنہا نماز پڑھتے ،تو اول دورکعت میں سورہ فاتحہ اور کوئی سورت پڑھتے تھے،اور پچھلی دورکعت میں کچھ نہیں پڑھتے تھے''۔

اور یہ ظاہر ہے کہ یہ مسئلہ اجتہادی نہیں کہ یہ خیال ہو کہ ان صحابہ نے یہ امر اپنی اجتہاد سے کیا؛ کیوں کہ نماز کے ارکان اور سنن وغیرہ اجتہاد سے معلوم نہیں ہوسکتے ،اوراس باب میں مجتہدین عقل کو دخل نہیں دے سکتے۔اور سابقاً ''شرح نخبہ'' وغیرہ کی عبارت سے معلوم ہو چکا کہ صحابی کا ایسا قول وفعل جس میں اجتہاد کو دخل نہ ہو اس امر پر محمول ہے کہ انھوں نے رسول اللہ ﷺ سے اسے سیکھا ہوگا؛ کیوں کہ صحابی کی شان سے بعید ہے کہ ایسے امور میں رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیے بغیر اپنی عقل سے عمل کرنے لگے،تو ثابت ہوا کہ پچھلی دو رکعت میں اس چیز کے درمیان اختیار دیا جانا کہ نمازی قرآن پڑھے، یا سبحان اللہ کہے، یا خاموش کھڑا رہے،اور قراءت قرآن کا ضروری اور فرض نہ ہونا، جو ان صحابہ سے منقول ہے حدیث مرفوع کے حکم میں ہے،اور رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے؛ اسی وجہ سے امام اعظم نے حکم دیا کہ پچھلی رکعتوں میں قرآن پڑھنا فرض نہیں، بلکہ نمازی کو اختیار ہے، چاہے پڑھے چاہے نہ پڑھے۔

باقی رہی حدیث ابوقتادہ رضی اللہ عنہ وغیرہ تو اس کے موافق امام بھی پچھلی رکعتوں میں سورہ فاتحہ پڑھنے کو سنت کہتے ہیں۔

''موطا امام محمد'' میں مرقوم ہے:

''اَلسُّنَّةُ أَنْ تَقْرَأَ فِي الْفَرِيْضَةِ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُوْلَيَيْنِ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَ سُوْرَةٍ، وَ فِي الْأُخْرَيَيْنِ بِفَاتِحَةِ

(۱)– مؤطا امام محمد، باب القراءۃ فی الصلوٰۃ خلف الامام، ص: ۱۰۱، مجلس برکات

الْكِتَابِ، وَ إِنْ لَمْ تَقْرَأْ فِيْهِمَا أَجْزَاكَ، وَ إِنْ سَبَّحْتَ فِيْهِمَا أَجْزَاكَ، وَ هُوَ قَوْلُ أَبِيْ حَنِيْفَةَ . انتهىٰ.''(۱)

''سنت یہ ہے کہ فرض کی اول دو رکعت میں سورہ فاتحہ اور کوئی سورت پڑھے، اور پچھلی رکعتوں میں صرف سورہ فاتحہ پڑھے۔ اور اگر پچھلی رکعتوں میں نہ پڑھے گا تو تیرے لیے کافی ہوگا، اور اگر ان دونوں میں سبحان اللہ کہہ لے گا تو کافی ہوگا، اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے''۔

اور ''حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی'' میں ''محیط رضی الدین سرخسی'' سے منقول ہے:

''فِيْ ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ: أَنَّ الْقِرَاءَةَ سُنَّةٌ فِي الْأُخْرَيَيْنِ، وَ لَوْ سَبَّحَ فِيْهِمَا وَ لَمْ يَقْرَأْ لَمْ يَكُنْ مُسِيْئاً، وَ رَوَى الْحَسَنُ عَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ: أَنَّهَا فِيْهِمَا وَاجِبَةٌ حَتّٰى لَوْ تَرَكَهَا سَاهِياً يَلْزَمُهُ سُجُوْدُ السَّهْوِ ''. انتهىٰ.

''امام اعظم سے ظاہر روایت یہ ہے کہ پچھلی دو رکعت میں قرآن پڑھنا سنت ہے، اور اگر ان دونوں میں صرف سبحان اللہ کہہ لے اور قرآن نہ پڑھے تو گنہ گار ہوگا (یعنی ایسا گنہ گار جیسے ترک فرض و واجب سے ہوتا ہے) اور حسن بن زیاد نے امام سے روایت کیا ہے کہ پچھلی رکعتوں میں قرآن پڑھنا واجب ہے، یہاں تک کہ اگر اسے ترک کردے اور صرف سبحان اللہ کہے یا خاموش کھڑا رہے تو سجدۂ لازم ہوگا''۔

اے اتہام کرنے والو، اور اعتراض جمانے والو! ان عبارات اور ایسے ہی کتب حنفیہ کی دوسری عبارتیں ذرا ہوش سے دیکھو! اور اپنے مہمل اعتراض سے توبہ کرو! اور اس قول کو یاد رکھو:

؎ اے یار! جو کوئی کسی کو کلپاوے گا　　　یہ یاد رہے وہ بھی نہ کل پاوے گا(۲)

قولہ: ہدایہ وغیرہ فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے: تکبیر تحریمہ کے وقت مرد دونوں کانوں تک ہاتھ اٹھائے۔ اور یہ مذہب ہے امام اعظم کا۔ امام اعظم نے اس مسئلے میں ان تین حدیثوں کا خلاف کیا۔ ص:۱۶۰

اقول ؎ ناحق یہ ترا غیظ میں آنا نہیں اچھا　　　آپس میں سخن رنج کے لانا نہیں اچھا

جو تیر نظر سے جگر اور دل کو اڑا دے　　　ایسے کی نگاہوں میں سمانا نہیں اچھا

(۱)- مؤطا امام محمد، باب الرجل يقرأ السور في الركعة الواحدة من الفريضة، ص: ۱۰۴، مجلس برکات، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڈھ.

(۲)- **کلپانا:** تکلیف دینا، ایذا دینا، ستانا۔ **کل:** آرام، سکون، اطمینان، راحت،

تکبیر تحریمہ میں کانوں تک ہاتھ لے جانا مسنون ہے

ہمیں آپ کی بربادیٔ محنت، عداوت اور لزوم شقاوت پر بڑا افسوس ہوتا ہے، اور آپ کی ان حرکات جاہلانہ ومتعصّبانہ سے تعجب ہوتا ہے۔ اللہ رے نفسانیت! اور پھر اس پر دعوۂ حقانیت! جو حدیثیں کانوں تک ہاتھ اٹھانے کے باب میں وارد ہیں، اور حنفیہ کے موافق ہیں، اور کتب صحاح ستہ وغیرہ دفاترِ حدیث اس سے مالا مال ہیں، وہ آپ کو نہ سوجھیں۔ صرف دو تین حدیثیں جو بہ ظاہر مخالف ہیں وہ نظر آ گئیں! ذرا آنکھ کھولیے اور کان لگا کر سنیے! ''صحیح مسلم'' میں وائل بن حجر سے روایت ہے:

''أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَفَعَ يَدَيْهِ حِيْنَ دَخَلَ فِي الصَّلٰوةِ، وَ كَبَّرَ وَ وَضَعَهُمَا حِيَالَ أُذُنَيْهِ''. (۱)

''نبی ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھایا جب کہ نماز میں داخل ہوئے اور تکبیر کہی، اور دونوں ہاتھوں کو اٹھاتے وقت دونوں کانوں کے مقابل رکھا''۔

اور یہی حدیث سنن ابی داؤد، سنن نسائی، معجم طبرانی اور سنن دارقطنی وغیرہ میں بھی موجود ہے۔

اور ''صحیح مسلم'' میں مالک بن حویرث سے بھی روایت ہے:

''أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ كَانَ إِذَا كَبَّرَ رَفَعَ يَدَيْهِ حَتّٰى يُحَاذِيَ بِهِمَا أُذُنَيْهِ''.(۲)

''رسول اللہ ﷺ جب تکبیر تحریمہ کہتے، اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھاتے یہاں تک کہ دونوں کانوں کے برابر کر دیتے''۔

اور ''صحیح مسلم'' میں مالک ہی سے روایت ہے:

''أَنَّهُ رَاَى النَّبِيَّ ﷺ رَفَعَ يَدَيْهِ حَتّٰى يُحَاذِيَ بِهِمَا فُرُوْعَ أُذُنَيْهِ''. (۳)

''انھوں نے نبی ﷺ کو دیکھا کہ آپ نے اپنے دونوں ہاتھ اٹھائے یہاں تک کہ دونوں کان کے کناروں کے مقابل کر دیے''۔

اور مسند امام احمد، مسند اسحٰق بن راہویہ اور سنن دارقطنی وغیرہ میں براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

''كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ إِذَا صَلّٰى رَفَعَ يَدَيْهِ حَتّٰى تَكُوْنَ إِبْهَامَاهُ حِذَاءَ أُذُنَيْهِ''.

''رسول اللہ ﷺ جب نماز پڑھتے تو دونوں ہاتھوں کو اٹھاتے یہاں تک کہ آپ کے انگوٹھے دونوں کانوں کے مقابل ہو جاتے''۔

---

(۱)- صحيح مسلم، كتاب الصلٰوة، باب: استحباب رفع اليدين حذوى المنكبين الخ، جلد: ۱، ص: ۱۶۸، مجلس برکات

(۲)- صحيح مسلم، كتاب الصلٰوة، باب: استحباب رفع اليدين حذوى المنكبين الخ، جلد: ۱، ص: ۱۶۸، مجلس برکات

(۳)- صحيح مسلم، كتاب الصلٰوة، باب: استحباب رفع اليدين حذوى المنكبين الخ، جلد: ۱، ص: ۱۶۸، مجلس برکات

اور مستدرک حاکم، سنن دار قطنی اور سنن بیہقی میں انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

"رَأَیْتُ رَسُوْلَ اللّٰہِ ﷺ کَبَّرَ فَحَاذَیٰ بِإِبْہَامَیْہِ أُذُنَیْہِ".

"میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ نے تکبیر تحریمہ کہی اور اپنے ہاتھ اٹھائے یہاں تک کہ دونوں انگوٹھوں کو دونوں کانوں کے مقابل کیا"۔

اور سنن ابی داؤد، سنن ابن ماجہ و سنن نسائی میں مالک بن حویرث رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

"رَأَیْتُ النَّبِيَّ ﷺ یَرْفَعُ یَدَیْہِ إِذَا کَبَّرَ وَ إِذَا رَکَعَ وَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَہٗ مِنَ الرُّکُوْعِ، حَتّٰی بَلَغَ بِھِمَا فُرُوْعَ أُذُنَیْہِ". (۱)

"میں نے نبی ﷺ کو دیکھا کہ جب تکبیر تحریمہ کہتے، اور جب رکوع کرتے، اور رکوع سے سر اٹھاتے تو دونوں ہاتھوں کو اٹھاتے یہاں تک کہ ان دونوں کو کانوں کے کناروں کے مقابل اٹھاتے"۔

اور طحاوی نے "شرح معانی الآثار" میں براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت کی:

"کَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا کَبَّرَ لِافْتِتَاحِ الصَّلٰوۃِ رَفَعَ یَدَیْہِ حَتّٰی تَکُوْنَ إِبْہَامَاہُ قَرِیْباً مِّنْ شَحْمَتَيْ أُذُنَیْہِ". (۲)

"نبی ﷺ جب شروع نماز میں تکبیر کہتے تو اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھاتے یہاں تک دونوں انگوٹھے دونوں کان کے نیچے کے کناروں سے قریب ہو جاتے"۔

اور طحاوی نے "وائل" سے بھی روایت کی:

"أَتَیْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَرَأَیْتُہٗ یَرْفَعُ یَدَیْہِ حِذَاءَ أُذُنَیْہِ". (۳)

"میں رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا تو دیکھا کہ آپ دونوں ہاتھ کو دونوں کانوں کے مقابل اٹھاتے تھے"۔

ان احادیث سے -جو بہ اسانید معتبرہ، کتب معتمدہ میں موجود ہیں- حنفیہ کا مذہب بہ خوبی ثابت ہوتا ہے، اور جو شخص یہ کہے کہ: حنفیہ کا مذہب اس باب میں احادیث کے خلاف ہے وہ جھوٹا ہے۔ باقی وہ حدیثیں جن میں یہ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ

(۱)- سنن أبی داؤد، کتاب الصلوٰۃ، باب: افتتاح الصلوٰۃ، جلد: ۱، ص: ۱۰۹/سنن نسائی، کتاب الافتتاح، باب: رفع الیدین حیال الأذنین، جلد: ۱، ص: ۱۰۲/ سنن ابن ماجۃ، أبواب اقامۃ الصلوات، باب: رفع الیدین، جلد: ۱، ص: ۶۲

(۲)- شرح معانی الآثار، کتاب الصلوٰۃ، باب: التکبیر للرکوع والتکبیر للسجود والرفع من الرکوع، ھل مع ذلک رفع أم لا؟ جلد: ۱، ص: ۱۶۲.

(۳)- شرح معانی الآثار، کتاب الصلوٰۃ، باب: رفع الیدین فی افتتاح الصلوٰۃ الی أین یبلغ بھما، جلد: ۱، ص: ۱۴۴.

ہاتھوں کو مونڈھوں تک اٹھاتے تھے جیسے حدیث ابوحمید ساعدی جو سنن ابی داؤد وغیرہ میں مروی ہے۔(۱) اور حدیث ابن عمر-رضی اللہ عنہما- جو صحیحین میں مروی ہے،(۲) ان کی صحت میں کسی کو کلام نہیں ہے لیکن بعض حنفیہ اس کو حالت عذر پر محمول کرتے ہیں، جیسا کہ طحاوی نے بہ تحقیق تمام لکھا ہے۔ اور حدیث وائل کے ساتھ استناد کیا ہے، جو سنن ابی داؤد وغیرہ میں مروی ہے(۳)؛ کیوں کہ اس میں یوں وارد ہے کہ میں رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا، تو دیکھا کہ آپ کانوں تک ہاتھ اٹھاتے تھے۔ اس کے بعد دوسرے سال ایام سرما میں حاضر ہوا، اور وہ لوگ (یعنی صحابہ) سردی کے سبب چادریں اوڑھے ہوئے تھے اور چادروں کے اندر اپنے ہاتھ مونڈھوں تک اٹھاتے تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مونڈھوں تک ہاتھ اٹھانا سردی کے عذر کے سبب تھا۔ درج ذیل عبارت ''طحاوی'' کا یہی حاصل ہے:

''اَلرَّفْعُ إِلَی الْمَنْكِبَيْنِ كَانَ لِعُذْرٍ؛ لِأَنَّ وَائِلاً قَالَ: ثُمَّ أَتَيْتُهُ مِنَ الْعَامِ الْمُقْبِلِ وَ عَلَيْهِمُ الْأَكْسِيَةُ وَ الْبَرَانِسُ، فَكَانُوْا يَرْفَعُوْنَ أَيْدِيَهُمْ فِيْهَا -وَ أَشَارَ شَرِيْكٌ إِلٰى صَدْرِهِ- فَأَخْبَرَ وَائِلُ بْنُ حُجْرٍ فِيْ حَدِيْثِهٖ هٰذَا أَنَّ رَفْعَهُمْ إِلٰى مَنَاكِبِهِمْ إِنَّمَا كَانَ لِأَنَّ أَيْدِيَهُمْ [كَانَتْ حِيْنَئِذٍ فِيْ ثِيَابِهِمْ]، وَ أَخْبَرَ أَنَّهُمْ كَانُوْا يَرْفَعُوْنَ إِذَا كَانَتْ أَيْدِيْهِمْ لَيْسَتْ فِيْ ثِيَابِهِمْ إِلٰى حَذْوِ آذَانِهِمْ. فَأَعْمَلْنَا رِوَايَتَيْهِ كِلْتَيْهِمَا، فَجَعَلْنَا الرَّفْعَ إِذَا كَانَتِ الْيَدَانِ فِي الثِّيَابِ؛ لِعِلَّةِ الْبَرْدِ إِلٰى مُنْتَهىٰ مَا يُسْتَطَاعُ الرَّفْعُ إِلَيْهِ، وَ هُوَ الْمَنْكِبَانِ. وَ إِذَا كَانَتَا بَادِيَتَيْنِ رَفَعُهُمَا إِلَى الْأُذُنَيْنِ كَمَا فَعَلَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ''. انتهىٰ.(۴)

اور بعض حنفیہ لکھتے ہیں کہ ان دونوں حدیثوں میں کچھ مخالفت نہیں ہے؛ کیوں کہ جب کوئی شخص کانوں تک ہاتھ اٹھائے اس طور پر کہ دونوں انگوٹھے کان کی لو کے مقابل ہوں تو کسی قدر ہاتھ کی ہتھیلی مونڈھوں کے مقابل رہے گی۔ تو اس پر اس کا اطلاق ہوسکتا ہے کہ اس نے ہاتھ مونڈھے تک اٹھاے؛ کیوں کہ ہاتھ تو نام ہے انگلیوں سے آخر تک کا، نہ صرف انگلیوں کا۔ اور اس کی صراحت ''سنن ابی داؤد'' میں وائل کی روایت میں موجود ہے کہ انھوں نے دیکھا کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھ اس طور پر اٹھائے کہ مونڈھوں کے مقابل ہوگیے، اور انگوٹھے کانوں کے مقابل ہوگیے۔ ''فتح القدیر'' کی اس عبارت کا یہی حاصل ہے:

(۱)- ''قال: كان رسول الله ﷺ اذا قام الى الصلوٰة يرفع يديه حتى يحاذى بهما منكبيه''.
سنن أبى داؤد، كتاب الصلوٰة، باب: افتتاح الصلوٰة، جلد: ۱، ص: ۱۰۶.

(۲)- صحيح مسلم، كتاب الصلوٰة، باب: استحباب رفع اليدين حذوى المنكبين، جلد: ۱، ص: ۱۶۸، مجلس برکات

(۳)- سنن أبى داؤد، كتاب الصلوٰة، باب: رفع اليدين، جلد: ۱، ص: ۱۰۵.

(۴)- شرح معانى الآثار، كتاب الصلوٰة، باب: رفع اليدين فى افتتاح الصلوٰة الى أين يبلغ بهما، جلد: ۱، ص: ۱۴۵.

''وَ لَا مُعَارَضَةَ فَإِنَّ مُحَاذَاةَ الشَّحْمَتَيْنِ بِالْاَبْهَامَيْنِ تُسَوِّ غُ حِكَايَةَ مُحَاذَاةِ الْيَدَيْنِ بِالْمَنْكِبَيْنِ وَ الْأُذُنَيْنِ؛ لِأَنَّ طَرَفَ الْكَفِّ مَعَ الرُّسْغِ يُحَاذِي الْمَنْكِبَ أَوْ يُقَارِبُهُ، وَالْكَفُّ نَفْسُهُ يُحَاذِي الْأُذُنَ، وَالْيَدُ يُقَالُ عَلَى الْكَفِّ إِلٰى أَعْلاهَا، فَالَّذِيْ نَصَّ عَلٰى مُحَاذَاةِ الْإِبْهَامَيْنِ بِالشَّحْمَتَيْنِ وَفَّقَ فِي التَّحْقِيْقِ بَيْنَ الرِّوَايَتَيْنِ؛ فَوَجَبَ اعْتِبَارُهُ، ثُمَّ رَأَيْنَا رِوَايَةَ أَبِيْ دَاوُدْ عَنْ وَائِلٍ صَرِيْحَةً فِيْهِ، قَالَ: إِنَّهُ أَبْصَرَ النَّبِيَّ ﷺ حِيْنَ قَامَ إِلَى الصَّلٰوةِ فَرَفَعَ يَدَيْهِ حَتّٰى كَانَتَا بِحِيَالِ مَنْكِبَيْهِ، وَ حَاذٰى بِإِبْهَامَيْهِ أُذُنَيْهِ''. انتهىٰ.

اور نووی کی ''شرح صحیح مسلم'' میں موجود ہے:

''اَلْمَشْهُوْرُ مِنْ مَّذْهَبِنَا وَ مَذْهَبِ الْجَمَاهِيْرِ أَنَّهُ يَرْفَعُ يَدَيْهِ حَذْوَ مَنْكِبَيْهِ بِحَيْثُ يُحَاذِي أَطْرَافَ أَصَابِعِهِ فُرُوْعَ أُذُنَيْهِ. –أَيْ أَعْلاهَا– وَ إِبْهَامَاهُ شَحْمَتَيْ أُذُنَيْهِ، وَ رَاحَتَاهُ مَنْكِبَيْهِ. وَ بِهٰذَا جَمَعَ الشَّافِعِي بَيْنَ رِوَايَاتِ الْأَحَادِيْثِ؛ فَاسْتَحْسَنَ النَّاسُ مِنْهُ''. انتهىٰ.(۱)

اس کا حاصل یہ ہے کہ مذہبِ شافعیہ اور مذہبِ جمہور علما میں مشہور یہ ہے کہ دونوں ہاتھوں کو اس طور پر اٹھائے کہ انگلیوں کے کنارے کانوں کے اوپر کے مقابل ہو جائیں، اور دونوں انگوٹھے کانوں کے نیچے کے کنارے کے مقابل ہوں، اور دونوں ہتھیلیاں مونڈھوں کے برابر ہو جائیں۔ روایات حدیث کے درمیان امام شافعی نے اسی طریقے پر تطبیق دی ہے۔ (یعنی جن روایتوں میں کانوں تک ہاتھ اٹھانا آیا ہے، اور جن میں مونڈھوں تک ہاتھ اٹھانا وارد ہے) تو اس تقریرِ شافعی کو علما نے اچھا سمجھا اور اس کی تعریف کی۔

اور ''ملا حداد جون پوری'' کی عبارت کا یہی **حاصل** ہے جو ''حاشیۂ ہدایہ'' میں ہے:

''مَذْهَبُنَا وَ مَذْهَبُ الْجَمَاهِيْرِ أَنَّهُ يَرْفَعُ يَدَيْهِ حَذْوَ مَنْكِبَيْهِ بِحَيْثُ يُحَاذِي أَطْرَافُ أَصَابِعِهِ فُرُوْعَ أُذُنَيْهِ، وَ إِبْهَامَاهُ شَحْمَتَيْ أُذُنَيْهِ، وَ رَاحَتَاهُ مَنْكِبَيْهِ. وَ بِهٰذَا جَمَعَ الشَّافِعِي بَيْنَ الرِّوَايَاتِ، فَلا اخْتِلافَ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُ فِي الْحَقِيْقَةِ، كَمَا يُفْهَمُ مِنْ ظَوَاهِرِ الْكُتُبِ''. انتهىٰ.

اور بعض حنفیہ لکھتے ہیں کہ دونوں حدیثیں (یعنی مونڈھوں تک ہاتھ اٹھانے کی اور کانوں تک ہاتھ اٹھانے کی) صحیح ہیں، اور اختلاف احوال پر محمول ہیں کہ کبھی نبی ﷺ نے مونڈھوں تک ہاتھ اٹھائے، اور کبھی کانوں تک؛ لہٰذا اس باب میں وسعت ہے اور دونوں پر عمل درست ہے۔ ملا علی قاری ''سند الانام شرح مسند الامام'' میں لکھتے ہیں:

(۱)– المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج على هامش مسلم، كتاب الصلوٰة، باب: استحباب رفع اليدين الخ، جلد: ۱، ص: ۱۶۸، مجلس بركات.

''اَلْـأَظْهَـرُ أَنَّهُ ﷺ كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ مِنْ غَيْرِتَقْيِيْدٍ إِلٰى هَيْئَةٍ خَاصَّةٍ، فَأَحْيَاناً كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِلٰى حِيَالِ مَنْكِبَيْهِ، وَ أَحْيَاناً إِلٰى شَحْمَتَيْ أُذُنَيْهِ''.

''اظہر یہ ہے کہ نبی ﷺ ہاتھ اٹھانے میں کسی خاص طریقے کے مقید نہ تھے، بلکہ کبھی مونڈھوں تک ہاتھ اٹھاتے تھے اور کبھی کانوں تک، تو جس صحابی نے جیسا دیکھا اس کے موافق روایت کر دیا''۔

اور عینی ''شرح ہدایہ'' میں لکھتے ہیں:

''قُلْتُ: لاحَاجَةَ إِلٰى هٰذِهِ التَّكَلُّفَاتِ، وَقَدْ صَحَّ الْخَبْرُ فِيْمَا قُلْنَا وَ فِيْمَاقَالَهُ الشَّافِعِي، فَاخْتَارَ الشَّافِعِي حَدِيْثَ أَبِيْ حُمَيْدٍ، وَ اخْتَارَ أَصْحَابُنَا حَدِيثَ وَائِلٍ، انتهى''.

''میں کہتا ہوں: ان تکلفات کی کوئی ضرورت نہیں (یعنی حدیث ابوحمید کو عذر پر محمول کرنے کی جیسا کہ ''طحاوی'' نے لکھا ہے) اور حدیث صحیح ہمارے مذہب اور امام شافعی کے مذہب کے موافق وارد ہوئی، تو انھوں نے حدیث ابی حمید کو اختیار کیا، اور ہم نے حدیث وائل کو اختیار کیا''۔

اور ''عینی'' یہ بھی لکھتے ہیں:

''قَالَ أَبُوْ عُمَرَابْنُ عَبْدِالْبَرِّ: اخْتَلَفَتِ الْآثَارُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، وَ عَنِ الصَّحَابَةِ وَ مَنْ بَعْدَهُمْ فِيْ كَيْفِيَّةِ رَفْعِ الْيَدَيْنِ، فَرُوِيَ: أَنَّهُ كَانَ يَرْفَعُ فَوْقَ الْأُذُنَيْنِ، وَرُوِيَ عَنْهُ: أَنَّهُ كَانَ يَرْفَعُ حِذَاءَ أُذُنَيْهِ، وَ رُوِيَ عَنْهُ: أَنَّهُ كَانَ يَرْفَعُهُمَا حَذْوَ مَنْكِبَيْهِ، وَ رُوِيَ عَنْهُ: أَنَّهُ كَانَ يَرْفَعُهُمَا إِلٰى صَدْرِهِ. وَ كُلُّهَا آثَارٌ مَّحْفُوْظَةٌ مَّشْهُوْرَةٌ''. انتهٰى.

''ابن عبدالبر مالکی نے کہا: ہاتھ اٹھانے کے بارے میں نبی ﷺ، صحابہ و تابعین سے روایتیں مختلف ہیں: ایک روایت میں ہے کہ کانوں کے اوپر تک اٹھاتے تھے، اور ایک روایت میں ہے کہ دونوں کانوں کے مقابل، اور ایک روایت میں ہے کہ مونڈھوں کے مقابل، اور ایک روایت میں ہے کہ سینے کے مقابل ہاتھ اٹھاتے تھے۔ اور یہ سب روایتیں صحیح، ثابت اور مشہور ہیں۔ اس کے بعد عینی نے لکھا: ''وَ هٰذَا يَدُلُّ عَلَى التَّوْسِعَةِ فِيْ ذٰلِكَ . انتهى''. (یعنی یہ اختلاف اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس باب میں وسعت ہے۔ اور ان روایتوں کا اختلاف، اختلافِ احوال پر محمول ہے۔)

خلاصۂ مرام یہ ہے کہ یہ کہنا: حنفیہ کا مذہب حدیث کے مخالف ہے، اور یہ کہنا: حدیث میں صرف مونڈھوں تک ہاتھ اٹھانا ثابت ہے، نہ کانوں تک، محض مغالطہ دینا ہے۔ ہاں! البتہ جو بعض حنفیہ یہ لکھتے ہیں کہ: ہاتھ اٹھانے کے وقت دونوں انگوٹھوں سے کانوں کو چھولے، جیسا کہ وقایہ، فتاویٰ قاضی خان، مختارات النوازل اور ظہیریہ میں مذکور ہے، روایات حدیث میں اس کا نشان نہیں ہے، مگر یہ امر امام اعظم اور ان کے تلامذہ سے منقول بھی نہیں ہے؛ اسی وجہ سے ''ہدایہ'' اور اکثر کتب متداولہ میں اس تقیید کا

ذکر نہیں ہے،صرف اسی قدر ہے کہ ہاتھوں کو کانوں کے مقابل کردے۔اور یہ امر حدیث سے بہ خوبی ثابت ہے،اوراس کا منکر کاذب ہے۔

قولہ: ہدایہ وغیرہ فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے: ظہر کی اول دو رکعتوں میں برابر کی سورتیں پڑھے،کم زیادہ نہ پڑھے۔اور یہ مذہب ہے امام اعظم اوران کے شاگرد ابو یوسف کا۔امام اعظم نے اس مسئلے میں اس حدیث کا خلاف کیا جو بخاری ومسلم میں ابو قتادہ سے روایت ہے،انھوں نے کہا: رسول خدا ﷺ ہم کونماز پڑھاتے تھے تو ظہر وعصر کی پہلی دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ اور دو سورتیں پڑھتے ،اور پہلی رکعت کو دراز کرتے ،اور پچھلی دو میں سورہ فاتحہ پڑھتے ۔ص:۱۶۰

اقول: ؎ سن لے اُو کاذب کج فہم! ذرا دھیان سے بات جو مسلمان ہیں، کہتے ہیں وہ ایمان سے بات
ہٹ دھرم ایسا تو دنیا میں نہ ہوگا کوئی لاکھ سمجھاؤ پر سنتا نہیں تو کان سے بات

امام اعظم کے نزدیک ظہر کی پہلی رکعت کو دوسری سے دراز نہ کرے اور فجر میں پہلی رکعت دراز کرے

دیکھو! ''صحیح مسلم'' میں اسی ''حدیث ابی قتادہ'' سے متصل ،بہ روایت ''ابوسعید خدری'' یہ حدیث موجود ہے:

''قَالَ: كُنَّا نَحْزِرُ قِيَامَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فِي الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ فَحَزَرْنَاقِيَامَهُ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُوْلَيَيْنِ مِنَ الظُّهْرِ قَدْرَ ''آلم تنزيل السجدة'' وَ حَزَرْنَا قِيَامَهُ فِي الْأُخْرَيَيْنِ قَدْرَ النِّصْفِ مِنْ ذٰلِكَ، وَ حَزَرْنَا قِيَامَهُ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُوْلَيَيْنِ مِنَ الْعَصْرِ عَلٰى قَدْرِ قِيَامِهِ فِي الْأُخْرَيَيْنِ مِنَ الظُّهْرِ، وَ فِي الْأُخْرَيَيْنِ مِنَ الْعَصْرِ عَلَى النِّصْفِ مِنْ ذٰلِكَ''. انتهىٰ. (۱)

''ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ نے کہا: نماز ظہر وعصر میں ہم رسول اللہ ﷺ کے قیام کا اندازہ کرتے تھے تو ہم نے نماز ظہر کی اول دو رکعت میں قیام کا اندازہ سورہ ''آلم تنزيل السجدة '' سے کیا،اوراخیر دو رکعت میں اس کے نصف کی مقدار سے۔اور ہم نے نماز عصر کی اول دو رکعت میں قیام کا اندازہ کیا کہ آپ کے ظہر میں اخیر دو رکعت کے قیام کے مقدار تھا۔اور عصر کے اخیر کی دو رکعت بہ قدر نصف تھا''۔

(۱)- صحيح مسلم، كتاب الصلوٰة، باب: القراء ة في الظهر و العصر، جلد: ۱، ص: ۱۸۵،۱۸۶، مجلس برکات

اور اسی ''صحیح مسلم'' میں اس حدیث کے بعد ''ابوسعید خدری'' ہی سے مروی ہے:

''أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَقْرأُ فِيْ صَلٰوةِ الظُّهْرِ مِنَ الرَّكْعَتَيْنِ الْأُوْلَيَيْنِ فِيْ كُلِّ رَكْعَةٍ قَدْرَ ثَلاثِيْنَ آيَةً، وَ فِي الْأُخْرَيَيْنِ قَدْرَ خَمْسَ عَشْرَةَ آيَةً، وَ فِي الْعَصْرِ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُوْلَيَيْنِ فِيْ كُلِّ رَكْعَةٍ قَدْرَ قِرَاءَةِ خَمْسَ عَشْرَةَ آيَةً، وَ فِي الْأُخْرَيَيْنِ قَدْرَ نِصْفِ ذٰلِكَ''. (۱)

''نبی ﷺ نماز ظہر کی پہلی دو رکعت کی ہر رکعت میں تیس آیت کی مقدار پڑھتے تھے، اور پچھلی دو رکعتوں میں پندرہ آیت کی مقدار۔ اور عصر کی پہلی دو رکعت کی ہر رکعت میں بہ قدر پندرہ آیت کے، اور پچھلی دو رکعت میں اس کے نصف کے مقدار''۔

قسم ہے تم کو اس کی جس کے تم پیرو معتقد ہو، سچ کہو! ان دو حدیثوں سے کیا معلوم ہوتا ہے؟ کیا اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ظہر کی پہلی دو رکعت میں قراءتِ قرآن برابر ہونی چاہیے، ایک میں دوسرے سے بڑھ کر نہ ہونی چاہیے؟ امام اعظم اور امام ابو یوسف نے اسی حدیث سے استناد کیا ہے، تو ان کا قول حدیث کے مخالف کیوں کر ہو گیا؟ بلکہ ان کا قول بالکل حدیث کے موافق ہے۔ اور حدیث ابوقتادہ جس سے رکعت اول کا دوسری رکعت کی بہ نسبت طویل ہونا معلوم ہوتا ہے، ان کے مذہب کے کسی طرح سے مخالف نہیں ہے؛ کیوں کہ اس حدیث میں کہیں اس کا ذکر نہیں ہے کہ پہلی رکعت میں آپ بڑی سورت پڑھتے تھے، بلکہ اسی قدر مذکور ہے کہ ظہر کی پہلی رکعت کو دراز کرتے تھے۔ اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس میں بڑی سورت پڑھتے تھے، بلکہ اگر آپ دوسری رکعت کے برابر سورت پڑھتے ہوں تب بھی پہلی رکعت کا دراز ہونا ہو سکتا ہے؛ کیوں کہ اس میں ''بِسْمِ اللّٰهِ، أَعُوْذُ بِاللّٰهِ، سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ اور إِنِّي وَجَّهْتُ'' وغیرہ جو دعائیں وارد ہوئی ہیں، پڑھتے تھے؛ اس وجہ سے وہ رکعت دوسری رکعت سے بڑھ جاتی تھی۔ نووی ''شرح صحیح مسلم'' میں لکھتے ہیں:

''اَلْحَدِيْثُ مُتَأَوَّلٌ عَلٰى أَنَّهُ طَوَّلَ بِدُعَاءِ الْإِفْتِتَاحِ وَالتَّعَوُّذِ وَ نَحْوِهٖ، لا فِي الْقِرَاءَةِ''. انتهىٰ. (۲)

''حدیث ابوقتادہ رضی اللہ عنہ اس امر پر محمول ہے کہ آپ نے پہلی رکعت دعاے افتتاح اور اعوذ باللہ وغیرہ پڑھنے کے سبب طویل کی، نہ کہ نفس قراءت قرآنی کی وجہ سے''۔

افسوس صد افسوس ایسے لوگوں کے حال پر! جو اپنے زعم میں ایک دو حدیث کو مذہب امام اعظم کے مخالف سمجھ کر اعتراض کرنے پر تیار ہو جاتے ہیں، اور جو حدیثیں مذہب امام کے موافق ہیں ان سے چشم پوشی کرتے ہیں۔

(۱)- صحیح مسلم، کتاب الصلوٰۃ، باب: القراءۃ فی الظھر و العصر، جلد: ۱، ص: ۱۸۵، ۱۸۶، مجلس برکات

(۲)- المنھاج فی شرح صحیح مسلم بن الحجاج علی ھامش مسلم، جلد: ۱، ص: ۱۸۵، مجلس برکات

قوله: ہدایہ وغیرہ فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے: کہ دوسرے قعدہ میں اس طرح بیٹھے جس طرح کہ پہلے قعدہ میں بیٹھا ہے۔امام اعظم نے ابوحمید ساعدی کی دو حدیثوں کا خلاف کیا۔ص:۱۵۹

قعدۂ تشہد کی تحقیق

اقول: بلا شبہہ حدیث ابوحمید سے جو''سنن ابی داؤد'' وغیرہ میں مروی ہے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نبی ﷺ پہلے قعدہ میں بائیں پیر پر بیٹھتے، اور داہنے پیر کی انگلیاں قبلہ رخ کر کے اس کے قدم کو کھڑا کرتے، اور اخیر قعدہ میں آپ تورک کرتے (یعنی بائیں کولھے کو زمین پر رکھ پر بیٹھتے، اور بایاں پیر داہنی طرف باہر نکالتے اور داہنا قدم کھڑا کرتے تھے) امام شافعی اور محدثین کا مذہب اسی حدیث کے موافق ہے، اس کی تفصیل ''تعلیق مجد علی موطا الامام محمد''(۱) میں موجود ہے۔لیکن امام اعظم کے مقلدین بھی چند حدیثیں پیش کرتے ہیں اور اپنے مذہب کو موافق حدیث سمجھتے ہیں، لہذا یہ کہہ دینا کہ امام اعظم نے حدیث کا خلاف کیا، اور جو حدیثیں بہ ظاہر ان کے موافق ہیں، ان کو پیش نہ کرنا سراسر تعصب ونفسانیت اور عداوت پر دال ہے۔''صحیح مسلم'' میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے:

''كَانَ يَقُوْلُ فِيْ كُلِّ رَكْعَتَيْنِ التَّحِيَّةَ، وَ كَانَ يَفْرُشُ رِجْلَهُ الْيُسْرٰى وَ يَنْصِبُ رِجْلَهُ الْيُمْنٰى''.(۲)

''نبی ﷺ فرماتے کہ ہر دو رکعت میں ''التحیات'' الخ ہے، اور آپ بائیں پیر کو بچھاتے، اور داہنے پیر کو کھڑا کرتے تھے''۔

اور''سعید بن منصور'' نے''وائل'' سے روایت کی ہے:

''صَلَّيْتُ خَلْفَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَلَمَّا قَعَدَ وَ تَشَهَّدَ فَرَشَ رِجْلَهُ الْيُسْرٰى''.

''میں نے رسول اللہ ﷺ کے پیچھے نماز پڑھی، تو جب آپ تشہد میں بیٹھے تو اپنا بایاں پیر بچھا دیا''۔

اور''سنن نسائی'' میں ابن عمر-رضی اللہ عنہما- سے روایت ہے:

''مِنْ سُنَّةِ الصَّلٰوةِ: أَنْ تَنْصِبَ الْقَدَمَ الْيُمْنٰى، وَاسْتِقْبَالُهُ بِأَصَابِعِهَا الْقِبْلَةَ، وَالْجُلُوْسُ عَلَى الْيُسْرٰى''.(۳)

(۱)- تصنیف مولوی ابوالحسنات محمد عبدالحی نور اللہ مرقدہ۔۱۲منہ

(۲)- صحیح مسلم، کتاب الصلوٰۃ، باب: صفة الجلوس بين السجدتين و التشهد الخ، جلد:۱، ص: ۱۹۴، ۱۹۵، مجلس برکات، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڈھ۔

(۳)- سنن نسائی، کتاب الصلوٰۃ، باب: الاستقبال بأطراف أصابع القدم عند القعود للتشهد، جلد:۱، ص: ۱۳۰

''سنت نماز سے یہ ہے کہ داہنے قدم کو کھڑا کرے، اور اس کی انگلیوں کو قبلہ رخ کرے اور بائیں پیر پر بیٹھے''۔
ان حدیثوں کے اطلاق سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دونوں قعدے ایک طور پر ہیں۔

قولہ: ہدایہ وغیرہ میں لکھا ہے: نماز میں امام ''سمع اللہ لمن حمدہ'' کے ساتھ ''ربنا لک الحمد'' نہ کہے۔ امام اعظم نے اس مسئلے میں ان دو حدیثوں کا خلاف کیا۔ الخ۔ ص:۱۵۶

امام کا سمع اللہ لمن حمدہ کے بعد ربنا لک الحمد کہنے کی تحقیق

اقول: احادیث فعلیہ نبویہ سے - جو صحاح ستہ میں مروی ہیں - اگر چہ صاف ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ حالتِ امامت میں ''سمع اللہ لمن حمدہ'' کے بعد ''ربنا لک الحمد'' بھی کہتے تھے، لیکن حدیث کی مخالفت کے ساتھ امام پر اعتراض کرنا دو وجہ سے حماقت سے خالی نہیں:

ایک یہ کہ اس مسئلے میں امام نے بھی حدیث صحیح سے استدلال کیا ہے، اور اپنی رائے سے، بے دلیل حکم نہیں دیا ہے۔

دوسرے یہ کہ ایک روایت، امام اعظم سے بھی وارد ہے کہ امام بھی ''سمع اللہ لمن حمدہ'' کے بعد ''ربنا لک الحمد'' کہے۔ صاحبین اور ایک جماعت فقہائے حنفیہ کا مذہب مختار یہی ہے، تو جب امام بھی اپنے قول پر حدیث صحیح سے استدلال کرتے ہیں، تو ان پر اعتراض کر دینا کہ انھوں نے حدیث کے خلاف حکم دیا ہرگز جائز نہیں ہے۔ ''سعایۃ فی کشف ما فی شرح الوقایۃ''(۱) کی عبارت دیکھیے اور ان بے سروپا باتوں سے توبہ کیجیے!

''وَ يَكْتَفِي بِهٖ، أَيْ بِالتَّسْمِيْعِ الْإِمَامُ، فَلَايَقُوْلُ رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ. هٰذَا عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ، وَ بِهٖ قَالَ مَالِكٌ لِمَا فِيْ ''رِسَالَةِ ابْنِ أَبِيْ زَيْدٍ'' وَ هُوَ قَوْلُ أَحْمَدَ. وَ حَكَاهُ ابْنُ الْمُنْذِرِ عَنِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ وَ أَبِيْ هُرَيْرَةَ، وَالشَّعْبِي وَقَالَ: وَ بِهٖ يَقُوْلُ. وَ اسْتَدَلُّوْا عَلٰى ذٰلِكَ بِقَوْلِهٖ ﷺ: ''إِذَا قَالَ الْإِمَامُ سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهٗ، فَقُوْلُوْا رَبَّنَالَكَ الْحَمْدُ''. رَوَاهُ الْأَئِمَّةُ السِّتَّةُ مِنْ حَدِيْثِ أَنَسٍ، وَ الْخَمْسَةُ أَيْضاً سِوَى ابْنِ مَاجَةَ مِنْ حَدِيْثِ أَبِيْ هُرَيْرَةَ، وَ مُسْلِمٌ وَ النَّسَائِي وَ ابْنُ مَاجَةَ وَ أَحْمَدُ مِنْ حَدِيْثِ أَبِيْ مُوْسَى الْأَشْعَرِي، وَ الْحَاكِمُ فِيْ ''مُسْتَدْرَكِهٖ'' مِنْ حَدِيْثِ أَبِيْ سَعِيْدٍ الْخُدْرِي، وَ قَالَ: حَدِيْثٌ صَحِيْحٌ. وَجْهُ الْإِسْتِدْلَالِ: أَنَّ هٰذِهٖ قِسْمَةٌ، وَ الْقِسْمَةُ تُنَافِي الشِّرْكَةَ''.

(۱)- تصنیف مولوی ابوالحسنات محمد عبدالحی نوراللہ مرقدہ ۱۲ منہ

''امام'' سمع الله لمن حمده'' کہنے پر اکتفا کرے، اور ''ربنا لک الحمد'' نہ کہے۔ یہ ابوحنیفہ کے نزدیک ہے اور امام مالک کا بھی قول یہی ہے، جیسا کہ ''رسالۂ ابن ابی زید مالکی'' میں ہے، اور یہی قول امام احمد کا بھی ہے۔ اور اسی مذہب کو ابن منذر نے عبداللہ بن مسعود، ابو ہریرہ اور شعبی سے نقل کیا ہے، اور کہا: میرا قول بھی یہی ہے۔ یہ لوگ اس مذہب پر اس حدیث مرفوع کے ساتھ دلیل لائے: ''اذا قال الامام ''الخ، یعنی جب امام'' سمع الله لمن حمده'' کہے تو'' ربنا لک الحمد'' کہو، اس حدیث کو بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے انس سے روایت کیا ہے، اور ابن ماجہ کے علاوہ بقیہ پانچ نے بہ روایت ابو ہریرہ بھی روایت کیا، اور مسلم، نسائی، ابن ماجہ اور احمد نے بہ روایت ابوموسیٰ اشعری، اور حاکم نے ''مستدرک'' میں بہ روایت ابوسعید خدری روایت کیا، اور حاکم نے کہا: یہ حدیث صحیح ہے۔ اس حدیث سے استدلال کی وجہ یہ ہے کہ اس سے قسمت معلوم ہوتی ہے، اور قسمت شرکت کے منافی ہے (یعنی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام کو'' سمع الله لمن حمده'' کہنا چاہیے، اور مقتدی کو ''ربنا لک الحمد ''کیوں کہ آپ نے ہر ایک کا ذکر علاحدہ فرمایا، اور فرمایا: جب امام ''سمع الله'' کہے تو مقتدی'' ربنالک الحمد'' کہے۔ اس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ امام ''ربنالک الحمد'' نہ کہے، اور مقتدی'' سمع الله ''نہ کہے، جیسے اگر کوئی شخص کہے کہ: جب ہم قرآن پڑھیں تو تم درود پڑھنا۔ اس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ ہر ایک ذکر ہر ایک وصف کے ساتھ خاص ہے۔ ایک کو دوسرے کے ذکر میں شرکت نہیں۔)

''سعایہ'' میں اس کے بعد مرقوم ہے:

''قَدْ وُجِدَتْ مَشْرُوْعِيَّةُ التَّحْمِيْدِ بِدَلِيْلٍ آخَرَ، وَ هُوَ مَا رَوَاهُ الْبُخَارِي وَ مُسْلِمٌ مِنْ حَدِيْثِ أَبِيْ هُرَيْرَةَ، وَ الْبُخَارِي مِنْ حَدِيْثِ ابْنِ عُمَرَ، وَ مُسْلِمٌ مِنْ حَدِيْثِ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ أَبِيْ أَوْفىٰ، وَ مِنْ حَدِيْثِ عَلِيِّ بْنِ أَبِيْ طَالِبٍ، أَنَّهُمْ قَالُوْا فِيْ وَصْفِ صَلٰوةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ: أَنَّهٗ كَانَ حِيْنَ يَرْفَعُ رَأسَهُ مِنَ الرُّكُوْعِ يَقُوْلُ: سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهٗ، رَبَّنَالَکَ الْحَمْدُ؛ فَهٰذَا صَرِيْحٌ فِيْ مَشْرُوْعِيَّةِ التَّحْمِيْدِ لِلْإِمَامِ، وَ بِهٖ قَالَ الثَّوْرِي وَالْأَوْزَاعِي وَ أَحْمَدُ فِيْ رِوَايَةٍ عَنْهُ، وَ هُوَ رِوَايَةٌ عَنْ أَبِيْ حَنِيْفَة، كَمَا فِي'' الْمُحِيْطِ'' وَ هُوَ قَوْلُ أَبِيْ يُوْسَفَ وَمُحَمَّدٍ، وَ إِلَيْهِ مَالَ الْفَضْلِي وَالطَّحَاوِي وَ جَمَاعَةٌ مِّنَ الْمُتَأَخِّرِيْنَ، كَمَا فِي ''الظَّهِيْرِيَّةِ''. وَ اخْتَارَهُ فِي ''الْحَاوِي الْقُدْسِي''، وَ مَشٰى عَلَيْهِ الشُّرُنْبُلالِي فِيْ ''نُوْرِ الْإِيْضَاحِ''، وَ ''صَاحِبُ الْمُنْيَةِ''. وَ فِي ''الْمُحِيْطِ'': قَالَ شَمْسُ الْأَئِمَّةِ الْحَلْوَائِي: كَانَ شَيْخُنَا الْقَاضِي الْإِمَامُ يَحْكِي عَنْ أُسْتَاذِهٖ أَنَّهٗ كَانَ يَمِيْلُ إِلٰى قَوْلِهِمَا، وَ كَانَ يَجْمَعُ بَيْنَ الذِّكْرَيْنِ حِيْنَ يَكُوْنُ إِمَاماً. وَ الطَّحَاوِي أَيْضاً كَانَ يَخْتَارُهٗ. وَ هُوَقَوْلُ أَهْلِ الْمَدِيْنَةِ''. انتهىٰ.

''امام کے لیے'' ربنا لک الحمد'' کی مشروعیت دوسری دلیل سے پائی گئی، اور دلیل وہ حدیث ہے جسے بخاری

اور مسلم نے ابو ہریرہ -رضی اللہ عنہ- سے، اور بخاری نے ابن عمر -رضی اللہ عنہما- سے، اور مسلم نے عبد اللہ بن ابی اوفی اور علی مرتضی -رضی اللہ عنہما- سے روایت کیا، ان سب صحابہ نے رسول اللہ ﷺ کی نماز کے بیانِ کیفیت میں ذکر کیا کہ نبی ﷺ جب رکوع سے سر اٹھاتے تھے تو "سمع الله لمن حمده ربنا لک الحمد" فرماتے تھے، یہ حدیث امام کے لیے تحمید کی مشروعیت میں صریح ہے۔ سفیان ثوری، اوزاعی اور ایک روایت میں امام احمد اسی کے قائل ہوئے، اور امام ابو حنیفہ سے بھی یہی ایک روایت ہے، جیسا کہ ''محیط'' میں مذکور ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کا یہی قول ہے۔ اور فضلی، طحاوی اور متاخرین حنفیہ کی ایک جماعت اسی کی طرف مائل ہے، جیسا کہ ''فتاویٰ ظہیریہ'' میں ہے۔ ''حاوی قدسی'' میں اسی کو پسند کیا۔ حسن شرنبلالی نے ''نور الایضاح'' میں، اور صاحب ''منیۃ المصلی'' نے اسی کو اختیار کیا۔ اور ''محیط'' میں ہے: شمس الائمہ حلوائی نے کہا: ہمارے شیخ قاضی امام اپنے استاذ سے نقل کرتے تھے کہ وہ صاحبین کے قول کی جانب مائل تھے۔ اور جب وہ امام ہوتے تو دونوں ذکر کے درمیان جمع کرتے تھے (یعنی "سمع الله لمن حمده" اور ''ربنا لک الحمد'' دونوں کہتے تھے) اور ''طحاوی'' بھی اسی قول کو پسند کرتے تھے۔ اور اہل مدینہ کا یہی قول ہے''۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اس مسئلے میں امام سے ایک روایت احادیث فعلیہ کے موافق موجود ہے کہ امام'' سمع الله لمن حمده'' کے بعد "ربنا لک الحمد" کہے، جیسا کہ احادیث سے ثابت ہے۔ مگر امام کا مذہب مشہور ہے، اعتراضات جہلا سے محفوظ ہے۔

قولہ: ہدایہ وغیرہ فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے: جو مچھلی خود بہ خود مر جائے اور الٹی ہو جائے تو اس کا کھانا مکروہ ہے۔ امام اعظم نے اس حدیث کا خلاف کیا جو ابوداؤد، ترمذی اور نسائی میں ابو ہریرہ -رضی اللہ عنہ- سے روایت ہے کہ رسول خدا ﷺ نے دریا کے بارے میں فرمایا: اس کا پانی پاک کرنے والا ہے، اور اس کا مردہ حلال ہے۔ ص: ۱۵۳

پانی میں مری ہوئی مچھلی کا حکم

اقول: آپ کو یہ حدیث نہ سوجھی جو ''سنن ابی داؤد'' اور ''سنن ابن ماجہ'' میں جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا: ''مَا أَلْقَى الْبَحْرُ أَوْ جَزَرَ عَنْهُ فَكُلُوْا، وَ مَا مَاتَ فِيْهِ وَ طَفٰى فَلا تَاكُلُوْا''.(۱)

(۱)- سنن أبي داؤد، كتاب الأطعمة، باب: في أكل الطافي من السمک، جلد: ۲، ص: ۵۳۴./سنن ابن ماجة، أبواب الصيد، باب: الطافي من صيد البحر، جلد: ۲، ص: ۲۳۴.

اور یہ حدیث بھی نہ دکھائی دی جو" جامع ترمذی" میں جابر سے روایت ہے: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"مَااصْطَدْتُّمُوْهُ وَ هُوَ حَيٌّ فَكُلُوْهُ وَمَا وَجَدْتُّمُوْهُ مَيْتاً طَافِياً فَلا تَأكُلُوْهُ".

اور اس روایت پر بھی نظر نہ پڑی جو "طحاوی" نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"مَا جَزَرَ عَنْهُ الْبَحْرُ فَكُلْ، وَ مَا أَلْقٰى فَكُلْ، وَ مَا وَجَدْتَّهُ طَافِياً فَوْقَ الْمَاءِ فَلاتَاكُلْ".

ان سب روایتوں کا **حاصل** یہ ہے کہ جس مچھلی کو دریا باہر پھینک دے، یا دریا کا پانی ہٹ جائے اور اس وجہ سے مچھلی مرجائے تو وہ حلال ہے۔ اور جو طافی ہو، یعنی خود بہ خود مرجائے اور دریا پر تیرنے لگے اور الٹ جائے اس کا کھانا منع ہے۔ اور دریا کے مردے سے مراد اس حدیث میں جسے آپ مذہب امام اعظم کے مخالف سمجھے ہیں وہی مچھلی ہے جو پھینکنے یا پانی کے ہٹ جانے سے مرجائے، نہ وہ کہ خود بہ خود مرجائے۔ ہم کو بڑا تعجب ہے! یہ حضرات غیر مقلدین، ائمہ کے مقلدین سے تو ہر مسئلے میں حدیث صحیح صریح مانگا کرتے ہیں، اور خود اعتراض جمانے کی غرض سے حدیثِ غیر صحیح بھی پیش کر دیا کرتے ہیں۔ اس باب میں کوئی حدیث مرفوع صحیح صریح ایسی نہیں ہے جس سے صاف ثابت ہوتا ہو کہ طافی (یعنی وہ مچھلی جو خود بہ خود دریا میں مرجائے اور الٹی ہو کر تیرنے لگے) بلا کراہت حلال ہے۔ البتہ اس قسم کی حدیثیں موجود ہیں جن میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ میتۂ بحر (یعنی دریا کا مردہ) حلال ہے، مگر اس سے وہی مراد ہے جو ہم نے بیان کیا۔ اور ممانعت میں صاف صاف حدیثیں موجود ہیں۔ اور ان میں سے بعضوں کی سند اگرچہ ضعیف ہے، مگر ان میں ایسا ضعف نہیں ہے کہ قابل استناد نہ رہے۔ اس کی تفصیل عینی کی "شرح ہدایہ، اور شرح معانی الآثار" وغیرہ میں موجود ہے۔

قولہ: شرح وقایہ وغیرہ فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے: گہن کی نماز میں قراءت آہستہ پڑھنی چاہیے، اور یہ مذہب ہے امام اعظم کا۔ امام اعظم نے اس مسئلے میں بخاری اور مسلم کی حدیث کا خلاف کیا۔ ص:۱۵۲

نماز کسوف میں آہستہ قراءت مسنون ہے

اقول: مذہب امام اعظم کے موافق حدیثیں مطالعہ کیجیے، اور اپنی ہٹ دھرمی سے باز آئیے! مسند احمد، مسند ابویعلیٰ اور **کتاب المعرفة للبیهقی** میں ابن عباس سے روایت ہے:

"كُنْتُ إِلٰى جَنْبِ النَّبِيِّ ﷺ فِيْ صَلٰوةِ الْكُسُوْفِ فَمَا سَمِعْتُ مِنْهُ حَرْفاًمِّنَ الْقُرْآنِ".

''میں نماز کسوف میں نبیﷺ کے پہلو یعنی آپ کے قریب تھا تو میں نے آپ سے قرآن کا ایک حرف بھی نہ سنا''۔

اور ''معجم طبرانی'' میں ابن عباس سے روایت ہے:

''صَلَّيْتُ إِلٰى جَنْبِ النَّبِيِّ ﷺ يَوْمَ كَسْفِ الشَّمْسِ ، فَلَمْ أَسْمَعْ لَهُ قِرَاءَةً''۔

''میں نے رسول اللہﷺ کے پہلو کی طرف نماز پڑھی جس روز کہ آفتاب میں گہن ہوا۔ میں نے آپ کا قرآن پڑھنا نہیں سنا''۔

اور مسند احمد، سنن اُبی داؤد، سنن ابن ماجہ، سنن نسائی، جامع ترمذی، سنن ابن حبان اور مستدرک حاکم میں سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

''صَلّٰى بِنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فِيْ كُسُوْفٍ لا نَسْمَعُ لَهُ صَوْتاً''۔(۱)

''رسول اللہﷺ نے ہمارے ساتھ سورج گہن میں نماز ادا فرمائی، ہم آپ کی قراءت کی آواز نہیں سنتے تھے''۔ حاکم نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے، اور ترمذی نے لکھا ہے: ''حَدِيْثُ سَمُرَةَ حَدِيْثٌ حَسَنٌ صَحِيْحٌ''۔ (۲) ''یعنی سمرہ کی یہ حدیث حسن اور صحیح ہے''۔

اور ''صحیح مسلم'' میں ابن عباس سے روایت ہے:

''إِنْكَسَفَ الشَّمْسُ عَلٰى عَهْدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ، فَصَلّٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ وَ النَّاسُ مَعَهُ، فَقَامَ قِيَاماً طَوِيْلاً قَدْرَ نَحْوِ سُوْرَةِ الْبَقَرَةِ''۔(۳)

''زمانۂ رسالتﷺ میں سورج گہن ہوا تو آپ نے نماز پڑھی، اور صحابہ آپ کے ساتھ تھے، تو آپ نے دیر تک سورہ بقرہ کی مقدار قیام کیا''۔

اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ: نبیﷺ نے جہر نہیں فرمایا، ورنہ صحابہ بیان کر دیتے کہ آپ نے فلاں سورت پڑھی، اور بہ طور تخمین کے بیان نہ کرتے۔ ''شرح صحیح مسلم'' میں نووی کی اس عبارت کا یہی **حاصل** ہے:

(۱)- جامع ترمذی، أبواب الصلوٰة، باب :في صلوٰة الكسوف، جلد: ۱، ص: ۷۳، مجلس بركات/ سنن أبي داؤد، كتاب الكسوف، باب: صلوٰة الكسوف، جلد: ۱، ص:۱۶۷ / سنن نسائي، كتاب الكسوف، باب: ترك الجهر فيه القراءة ، جلد: ۱، ص:۱۶۸ /سنن ابن ماجة، أبواب :اقامة الصلوات، باب:ماجاء في صلوٰة الكسوف،جلد:، ص:۹۰.

(۲)- جامع ترمذی، أبواب الصلوٰة، باب :في صلوٰة الكسوف، جلد: ۱، ص: ۷۳، مجلس بركات.

(۳)- صحيح مسلم، كتاب الكسوف، جلد: ۱، ص: ۲۹۸، مجلس بركات.

''أَنَّ الصَّحَابَةَ حَزَرُوْا الْقِرَاءَ ةَ بِقَدْرِالْبَقَرَةِ وَ غَيْرِهَا، وَ لَوْ كَانَ جَهْراً لَعُلِمَ قَدْرُهَا بِلا حَزْرٍ''. انتهیٰ.(۱)

باقی رہی عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث جو صحیحین میں مروی ہے، کہ آپ نے جہر فرمایا، اس سے **مراد** یہ ہے کہ آپ نے اتفاقاً بعض آیات کے ساتھ جہر کیا ہوگا، جیسا کہ سری نماز میں آپ کی عادت سے ثابت ہے کہ کبھی کبھی دو ایک آیت کے ساتھ جہر فرماتے تھے؛ تاکہ مقتدی صحابہ کو معلوم ہو جائے کہ آپ فلاں سورت پڑھ رہے ہیں۔ اور حافظ ابن حجر نے ''تلخیص الحبیر'' میں لکھا ہے:

''رَجَّحَ الشَّافِعِي رِوَايَةَ سَمُرَةَ بِأَنَّهَا مُوَافِقَةٌ لِرِوَايَةِ ابْنِ عَبَّاسٍ الْمُتَقَدِّمَةِ، وَ لِرِوَايَتِهِ أَيْضاًالَّتِيْ فِيْهَا: فَقَرَأَ بِنَحْوِ مِّنْ سُوْرَةِ الْبَقَرَةِ. وَ رِوَايَةِ عَائِشَةَ: حَزَرْتُ قِرَاءَ تَهُ فَرَأَيْتُ أَنَّهُ قَرَأَ سُوْرَةَ الْبَقَرَةِ؛ لِأَنَّهَا لَوْ سَمِعَتْهُ لَمْ تُقَدِّرْهُ''.

''امام شافعی نے روایت سمرہ کو ترجیح دی (جس میں آہستہ پڑھنا مذکور ہے، روایت عائشہ پر جس میں جہر مروی ہے) بہ ایں طور کہ وہ ابن عباس کی دونوں روایت کے موافق ہے۔ ایک وہ جس میں مروی ہے کہ میں نے آپ کی آواز نہیں سنی، دوسری وہ جس میں انھوں نے کہا کہ آپ نے بہ قدر سورہ بقرہ پڑھا، اور روایت عائشہ کے موافق ہے جس میں وہ کہتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کی قراءت کا اندازہ کیا تو میں سمجھی کہ آپ نے سورہ بقرہ پڑھی۔ اگر عائشہ رضی اللہ عنہا آپ کی قراءت سنتیں تو اندازہ کرنے کی تقریر نہ کرتیں'' (بلکہ صاف بیان کر دیتیں کہ آپ نے فلاں سورت تلاوت کی۔)

قولہ: ہدایہ وغیرہ میں لکھا ہے: جو شخص رات کو فرض روزے کا ارادہ کرے تو دن کو زوال کے وقت تک اس کو نیت کرنی جائز ہے۔ امام اعظم نے اس مسئلے میں اس حدیث کا خلاف کیا جو مسند احمد، ابو داؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ میں حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ پیغمبر خدا نے فرمایا: جس نے فجر سے پہلے روزہ نہ ٹھہرالیا تو اس کے واسطے روزہ نہیں ہے۔ ص: ۱۵۴

روزے کی نیت کا حکم

اقول: ہمیں بڑا تعجب ہے کہ صحیحین کی کوئی حدیث جب بہ ظاہر امام اعظم کے مخالف معلوم ہوتی ہے تو غیر مقلدین بڑے جوش وخروش سے امام پر اعتراض کرنے کو تیار ہو جاتے ہیں، اور اگر صحیحین کی حدیث امام کے موافق ہوئی تو عوام کو دھوکا

(۱)- المنھاج فی شرح صحیح مسلم بن الحجاج علی ھامش مسلم، کتاب الکسوف، جلد: ۱، ص: ۲۹۶، مجلس برکات.

دینے کے لیے اس سے قطع نظر کر کے حدیث کی دوسری کتابوں سے مدد مانگتے ہیں۔ واہ رے جہالت اور نفسانیت اور اس پر دعوۂ حقانیت!

ہے ایک تو تمھارا تلون بھرا مزاج   پھر اس پہ کرتے ہو رعونت کی گفتگو

دیکھو! صحیحین (یعنی صحیح بخاری وصحیح مسلم) سنن نسائی اور مؤطا امام مالک میں یہ حدیث موجود ہے:

''أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بَعَثَ رَجُلاً يُنَادِي فِي النَّاسِ يَوْمَ عَاشُوْرَآء أَنَّ مَنْ أَكَلَ فَلْيَصُمْ، وَ مَنْ لَّمْ يَأْكُلْ فَلا يَأْكُلْ''. (۱)

''آپ نے ایک شخص کو محرم کی دسویں تاریخ کو بھیجا کہ لوگوں میں اعلان کر دے، اور یہ امر سب سے کہہ دے کہ جس نے آج کھانا کھالیا ہے، وہ باقی دن امساک کرے، اور کچھ نہ کھائے۔ اور جس نے نہیں کھایا ہے، وہ روزہ رکھ لے''۔

اس سے معلوم ہوا کہ روزۂ عاشورا کی نیت دن کو کافی ہوگئی جب کہ عاشورا کا روزہ رمضان کا روزہ فرض ہونے سے قبل فرض تھا، جیسا کہ حدیث عائشہ سے ثابت ہے، جو ''صحیح بخاری'' وغیرہ میں مروی ہے:

''أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَمَرَ بِصَوْمِ عَاشُوْرَآء قَبْلَ أَنْ يُّفْرَضَ رَمَضَانُ، فَلَمَّا فُرِضَ رَمَضَانُ قَالَ: مَنْ شَاءَ صَامَ عَاشُوْرَآءَ، وَمَنْ شَاءَ أَفْطَرَ''. (۲)

''نبی ﷺ نے رمضان کا روزہ فرض ہونے سے قبل روزۂ عاشورا کا حکم دیا، پھر جب رمضان کا روزہ فرض ہوا، تو آپ نے فرمایا: جو چاہے عاشورا کا روزہ رکھے، اور جو چاہے نہ رکھے''۔

اور طحاوی نے ''شرح معانی الآثار'' میں جابر بن سمرہ سے روایت کی:

''كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ يَأْمُرُنَا بِصَوْمِ يَوْمِ عَاشُوْرَآءَ وَ يَحُثُّنَا عَلَيْهِ وَ يَتَعَاهَدُنَا عَلَيْهِ، فَلَمَّا فُرِضَ رَمَضَانُ لَمْ يَأْمُرْنَا، وَ لَمْ يَنْهَنَا''. (۳)

(۱)- صحیح مسلم، کتاب الصوم، باب: صوم عاشورآء، جلد: ۱، ص: ۳۵۹/سنن نسائی، کتاب الصیام، باب: اذا لم یجمع من اللیل هل یصوم؟ جلد: ۱، ص: ۲۴۸/صحیح بخاری، کتاب الصوم، باب: صیام یوم عاشورآء، جلد: ۱، ص: ۲۶۸، ۲۶۹ میں یوں ہے:

''عن سلمة بن الأكوع قال: أمر النبی ﷺ رجلا من أسلم أن اذن فی الناس: أن من كان أكل فليصم بقية يومه، و من لم يكن أكل فليصم؛ فان اليوم يوم عاشورآء''.

(۲)- صحیح بخاری، کتاب الصوم، باب: صیام یوم عاشورآء، جلد: ۱، ص: ۲۶۸، مجلس برکات.

(۳)- شرح معانی الآثار، کتاب الصوم، باب: صوم یوم عاشورآء، جلد: ۱، ص: ۳۲۵.

اور ''قیس بن سعد'' سے بھی روایت کی:

''أُمِرْنَا بِصَوْمِ عَاشُوْرَآءَ قَبْلَ أَنْ يُّفْرَضَ رَمَضَانُ، فَلَمَّا نَزَلَ رَمَضَانُ لَمْ نُؤمَرْ، وَلَمْ نُنْهَ عَنْهُ، وَنَحْنُ نَصُوْمُهُ''. (۱)

ان سب روایات سے اور ایسے ہی اور روایات جو دفاتر حدیث میں بہ طرق کثیرہ مروی ہیں، ثابت ہے کہ عاشورا کا روزہ روزۂ رمضان کی فرضیت سے قبل فرض تھا۔ اگر چہ شافعیہ وغیرہ کا اس میں اختلاف ہے مگر اس بحث میں قوی مذہب حنفیہ کا ہے جیسا کہ ''تعلیق مجد'' (۲) وغیرہ کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے، تو اگر چہ روزۂ عاشورا کی فرضیت ثابت ہوئی، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے دن کی نیت کو اس میں کافی سمجھا، ثابت ہو گیا کہ فرض کے روزے کی، دن میں بھی نیت صحیح ہے۔

باقی رہی حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کی حدیث: ''مَنْ لَمْ يُجْمِعْ مِنَ اللَّيْلِ فَلا صِيَامَ لَهُ''. (۳) ''یعنی جس نے رات سے روزے کا قصد نہیں کیا اس کا روزہ نہیں ہے''۔ امام اعظم اور ان کے مقلدین دو طریقے سے اس پر بھی عمل کرتے ہیں:

ایک یہ کہ اس حدیث کا معنی یہ ہے کہ جس نے رات سے نیت نہیں کی اس کا روزہ کامل نہ ہوگا، پس اس حدیث میں نفیِ کمال ہے نہ نفیِ ذات۔

دوسرے یہ کہ یہ حدیث رمضان اور روزۂ نذر کی قضا پر محمول ہے، جن میں رات سے نیت کرنا فرض ہے۔ معلوم ہوا کہ امام اعظم نے اس مقام میں کسی حدیث کو نہیں چھوڑا، سب پر عمل کیا۔ اور ان لوگوں نے (جو روزۂ فرض کی نیت کو رات سے فرض کہتے ہیں) حدیث صحیحین کو چھوڑ دیا۔

قولہ: ہدایہ وغیرہ میں لکھا ہے: زمین سے خواہ تھوڑی چیز نکلے خواہ بہت، اس میں دسواں حصہ زکات ہے۔ اور یہ مذہب ہے امام اعظم کا۔ امام اعظم نے اس مسئلے میں اس حدیث کا خلاف کیا جو بخاری و مسلم میں ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، رسول خدا ﷺ نے فرمایا: پانچ وسق سے کم کھجوروں میں زکات نہیں۔ اور پانچ اوقیہ سے کم چاندی سے زکات نہیں، اور پانچ وسق کے تین مَن ہوئے۔ اور پانچ اوقیہ کے دو سو درہم۔ ص:۱۵۴

(۱)- شرح معانی الآثار، کتاب الصوم، باب: صوم یوم عاشورآء، جلد: ۱، ص: ۳۲۵.

(۲)- تصنیف مولانا ابو الحسنات محمد عبد الحی لکھنوی، نور اللہ مرقدہ، ۱۲ منہ

(۳)- سنن نسائی، کتاب الصیام، جلد: ۱، ص: ۲۴۸.

عشر واجب ہونے کی تحقیق

اقول: یک مَن علم را دہ من عقل باید۔ نفس حدیث کا ترجمہ کردینا، اور زبان سے یہ کہہ دینا کہ: امام نے اس حدیث کا خلاف کیا، بہت آسان ہے مگر تمام احادیث اور آیات قرآنیہ کو سمجھنا، اور ان میں جو تعارض واقع ہو اس کو دفع کرنا، اور ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا بہت مشکل ہے، بغیر فہم ثاقب اور عقل صائب کے یہ امر ممکن نہیں۔

نہیں طے کرنا کچھ آسان ہے راہِ طریقت کا ابھی تو منزل مقصد بہت ہے دور، دم لے لو

ہم کو اس سے بحث نہیں کہ اس باب میں قوی مذہب کس کا ہے؛ کیوں کہ اس امر کی تحقیق کے لیے ایک دفتر چاہیے، صرف یہاں اس قدر سمجھ لینا کافی ہے کہ اس باب میں امام اعظم کا مذہب ظاہر آیتِ قرآنیہ: ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَنْفِقُوْا مِنْ طَيِّبٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ اَخْرَجْنَا لَكُمْ مِّنَ الْاَرْضِ﴾ (۱) (اے ایمان والو! خرچ کرو تم اللہ کی راہ میں یعنی صدقہ اور زکوٰۃ دو مال طیب سے جس کو تم نے بہ طور تجارت حاصل کیا ہے، اور اس چیز میں جو ہم نے تمھارے واسطے زمین سے نکالی ہے۔) کے موافق ہے۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ جو چیز (از قسم غلہ و پھل و میوہ جات وغیرہ) زمین سے نکلے اس میں سے صدقہ دینا واجب ہے۔ اس آیت میں کسی طرح کی قید نہیں ہے کہ تیس من ہو یا پچیس من تب صدقہ واجب ہے، ورنہ واجب نہیں ہے۔ اور ایسے ہی مذہب امام صحیحین وغیرہ کی بہت سی احادیث کے موافق ہے۔ "تعلیق مجد حاشیۂ موطا امام محمد" کا مطلب سمجھیے اور اپنی خرافات سے باز آیئے:

"وَقَعَ الْخِلافُ فِي نِصَابِ الْحُبُوْبِ وَالثِّمَارِ، فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ وَ أَبِيْ يُوْسُفَ وَ مُحَمَّدٍ وَالْجُمْهُوْرِ نِصَابُهَا خَمْسَةُ أَوْسُقٍ، فَلا شَيْءَ فِيْمَا دُوْنَهَا لِوُرُوْدِ ذٰلِكَ مِنْ حَدِيْثِ أَبِيْ سَعِيْدٍ، وَّ جَابِرٍ، وَّ ابْنِ عُمَرَ، وَ عَمْرِو بْنِ حَزْمٍ وَّغَيْرِهِمْ، كَمَا أَخْرَجَهُ الطَّحَاوِيُّ وَالْبُخَارِيُّ وَ مُسْلِمٌ وَ أَحْمَدُ وَ غَيْرُهُمْ. وَ خَالَفَهُمْ فِيْ ذٰلِكَ جَمَاعَةٌ مِّنَ التَّابِعِيْنَ، فَقَالُوْا: فِيْمَا أَخْرَجَتْهُ الْأَرْضُ الْعُشْرُ، أَوْ نِصْفُ الْعُشْرِ مِنْ غَيْرِ تَفْصِيْلٍ بَيْنَ أَنْ يَّكُوْنَ قَدْرَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ، أَوْ أَقَلَّ، أَوْ أَكْثَرَ. مِنْهُمْ أَبُوْ حَنِيْفَةَ، وَ مِنْهُمْ عُمَرُبْنُ عَبْدِالْعَزِيْزِ؛ فَإِنَّهُ قَالَ: فِيْمَا أَنْبَتَتِ الْأَرْضُ مِنْ قَلِيْلٍ أَوْ كَثِيْرٍ الْعُشْرُ. أَخْرَجَهُ عَبْدُالرَّزَّاقِ، وَ ابْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ، وَ أَخْرَجَ ابْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ عَنْ مُجَاهِدٍ، وَ إِبْرَاهِيْمَ النَّخْعِي نَحْوَهُ، وَ اسْتَدَلُّوْا لَهُمْ بِمَا أَخْرَجَهُ الْبُخَارِي عَنِ ابْنِ عُمَرَ مَرْفُوْعاً:" فِيْمَا سَقَتِ

(۱)- قرآن مجید، پارہ:۳، سورۃ البقرۃ، آیت:۲۶۷.

السَّمَاءُ وَالْعُيُوْنُ، أَوْ كَانَ عَثَرِيّاً الْعُشْرُ، وَ فِيْمَا سُقِيَ بِالنَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ". (۱) وَلَفْظُ أَبِيْ دَاوُدَ: "فِيْمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْأَنْهَارُ وَالْعُيُوْنُ، أَوْ كَانَ بَعَلًا الْعُشْرُ، وَ فِيْمَا سُقِيَ بِالسَّوَانِي أَوِ النَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ" (۲) وَ فِيْ صَحِيْحِ مُسْلِمٍ عَنْ جَابِرٍ مَرْفُوْعاً:" فِيْمَا سَقَتِ الْأَنْهَارُ وَالْغَيْمُ الْعُشُورُ، وَ فِيْمَا سُقِيَ بِالسَّانِيَةِ نِصْفُ الْعُشْرِ" (۳) وَ فِيْ سُنُنِ ابْنِ مَاجَةَ، عَنْ مُعَاذٍ:" بَعَثَنِي رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ إِلَى الْيَمَنِ وَ أَمَرَنِيْ أَنْ آخُذَ مِمَّا سَقَتِ السَّمَاءُ، وَمَا سُقِيَ بَعَلًا الْعُشْرُ، وَ مَا سُقِيَ بِالدَّوَالِيْ نِصْفُ الْعُشْرِ." (۴) وَأُوْرِدَ بِأَنَّ هٰذِهِ الْأَخْبَارَ مُبْهَمَةٌ، وَالْأُوْلىٰ مُفَسَّرَةٌ فَيَجِبُ حَمْلُ الْمُبْهَمِ عَلَى الْمُفَسَّرِ. وَأُجِيْبَ عَنْهُ :بِأَنَّهُ إِذَا وَرَدَ حَدِيْثَانِ مُتَعَارِضَانِ أَحَدُهُمَا عَامٌّ، وَ الْآخَرُ خَاصٌّ فَإِنْ عُلِمَ تَقَدُّمُ الْعَامِّ عَلَى الْخَاصِّ خُصَّ بِالْخَاصِّ ،وَ إِنْ عُلِمَ تَقَدُّمُ الْخَاصِّ كَانَ الْعَامُّ نَاسِخاً لَهُ فِيْمَا تَنَاوَلَاهُ. وَ إِنْ لَمْ يُعْلَمِ التَّارِيْخُ يُجْعَلُ الْعَامُّ مُتَأَخِّراً لِمَا فِيْهِ مِنَ الْإِحْتِيَاطِ. وَ هٰهُنَا الْأَخْبَارُ الْأُوَلُ خَاصَّةٌ وَالثَّانِيَةُ عَامَّةٌ، وَلَمْ يُعْلَمِ التَّارِيْخُ فَتُجْعَلُ الثَّانِيَةُ مُؤَخَّرَةً وَ يُعْمَلُ بِهَا. كَذَا قَرَّرَهُ السَّغْنَاقِيْ وَ الزَّيْلَعِي وَغَيْرُهُمَا". (۵)

''غلہ اور پھلوں کے نصاب میں اختلاف واقع ہوا ہے (کہ آیا اس کا بھی کچھ حساب مقرر ہے کہ اس سے کم میں ان کی زکات جو دسواں حصہ مقرر ہے، اس کا دینا واجب نہیں ہے۔ یا نصاب نہیں، بلکہ ہر مقدار میں کم ہو یا زائد دسواں حصہ دینا واجب ہے) امام شافعی، امام ابو یوسف، امام محمد اور اکثر علما کے نزدیک ان کا نصاب پانچ وسق ہے، کہ اس سے کم میں دسواں حصہ دینا واجب نہیں ہے؛ کیوں کہ بہ روایت ابوسعید خدری، جابر، عبداللہ بن عمر اور عمرو بن حزم وغیرہ۔ رضی اللہ عنہم۔ یہ مضمون وارد ہوا ہے کہ پانچ وسق سے کم میں زکات نہیں، جیسا کہ ان احادیث کو بخاری، مسلم، طحاوی اور امام احمد وغیرہ نے روایت کیا۔ اور ایک جماعت تابعین نے ان لوگوں کی مخالفت کی اور کہا: ہر وہ چیز جو زمین سے نکلے اس میں دسواں یا بیسواں حصہ واجب ہے بغیر اس تفصیل کے کہ پانچ وسق کی مقدار ہو یا اس سے کم، یا زائد ہو۔ من جملہ ان تابعین کے امام ابوحنیفہ ہیں (کہ ان کے نزدیک غلہ وغیرہ کے ہر قلیل وکثیر میں صدقہ واجب ہے) اور انھیں تابعین میں سے عمر بن عبدالعزیز ہیں، انھوں نے کہا: جو چیز زمین سے

(۱)- صحیح بخاری، کتاب الزکوٰۃ، باب: العشر فیما یسقی من ماء السماء الخ، جلد: ۱ ۲۰۱،
(۲)- سنن أبی داؤد، کتاب الزکوٰۃ، باب: صدقۃ الزرع، جلد: ۱، ص: ۲۲۵
(۳)- صحیح مسلم ،کتاب الزکوٰۃ، جلد: ۱، ص: ۳۱۶، مجلس برکات
(۴)- سنن ابن ماجۃ، أبواب الزکوٰۃ، باب: صدقۃ الزروع و الثمار ، جلد: ۱، ص: ۱۳۰
(۵)- التعلیق الممجد، باب: مایجب فیہ الزکوٰۃ، ص: ۱۷۳، مجلس برکات.

پیدا ہو کم ہو یا زیادہ اس میں دسواں حصہ دینا ضروری ہے۔ اس حدیث کو عبد الرزاق اور ابن ابی شیبہ نے عمر بن عبد العزیز سے روایت کیا۔ اور ابن ابی شیبہ نے مجاہد اور ابراہیم نخعی سے اس کے مثل روایت کیا۔ اور ان تابعین کی لوگوں نے دلیل یہ ذکر کی، کہ ہر قلیل و کثیر میں عشر واجب ہے، جو صحیح بخاری اور سنن ابو داؤد میں عبد اللہ بن عمر -رضی اللہ عنہما- سے مروی ہے، اور صحیح مسلم میں جابر سے روایت ہے، اور سنن ابن ماجہ میں معاذ بن جبل سے روایت ہے، ان سب روایتوں کا **حاصل** یہ ہے کہ جس زمین سے غلہ وغیرہ پیدا ہو، خواہ آسمان یا چشموں کے پانی سے یا وہ زمین خود تر ہو، کہ بغیر محنت کے اس میں کھیتی ہو، ایسی زمین کی پیداوار میں دسواں حصہ واجب ہے۔ اور جو زمین ڈول وغیرہ سے سینچی گئی ہو، اور اس میں مشقت سے پانی پہونچایا گیا ہو، ایسی زمین کے غلہ وغیرہ میں بیسواں حصہ واجب ہے (چوں کہ یہ حدیثیں عام ہیں، ہر کم وزائد کو شامل ہیں اسی وجہ سے تابعین کی ایک جماعت نے حکم دیا کہ زمین سے جو کچھ نکلے اس میں دسواں یا بیسواں حصہ دینا فرض ہے۔) اور اس دلیل پر بایں طور **اعتراض** کیا گیا ہے کہ یہ حدیثیں مبہم ہیں، اور پہلی حدیثیں مفسر ہیں (کہ ان میں بیان ہے کہ پانچ وسق سے کم میں صدقہ واجب نہیں ہے لہذا ضروری ہے کہ یہ حدیثیں اُن حدیثوں پر محمول کی جائیں، اور پانچ وسق کی قید لگائی جائے) اور اس اعتراض کا بایں طور **جواب** دیا گیا ہے جسے سغناقی نے ''شرح ہدایہ مسمیٰ بہ نہایہ'' میں، اور زیلعی وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ: جب دو حدیثیں متعارض ومتخالف ہوں، اور ان میں سے ایک عام ہو، دوسری خاص تو اگر یہ معلوم ہو کہ حدیثِ عام حدیثِ خاص سے پہلے کی ہے، اور خاص اس کے بعد کی ہے تو اس عام کی تخصیص اُس خاص سے کر لی جائے گی۔ اور اگر یہ معلوم ہو کہ حدیثِ خاص مقدم ہے، تو حدیثِ عام اس کی ناسخ بنادی جائے گی۔ ان افراد کی مقدار کے مطابق جس کو دونوں حدیثیں شامل ہیں۔ اور اگر تاریخ معلوم نہ ہو، اور نہ یہ معلوم ہو کہ کون حدیث پہلے ہے اور کون بعد کی، تو اس وقت تک حدیثِ عام بہ نظرِ احتیاط موخر سمجھی جائے گی اور وہی معمول بہ ہوگی''۔

اس قاعدے کی تفصیل کتب اصول فقہ میں بہ شرح وبسط مذکور ہے، جب یہ امر محقق ہو چکا تو اب سمجھیے کہ ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ وغیرہ کی حدیث خاص ہے؛ کیوں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پانچ وسق سے کم میں صدقہ واجب نہیں بلکہ زائد میں واجب ہے، اور ابن عمر -رضی اللہ عنہما- وغیرہ کی حدیث عام ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو چیز زمین سے نکلے کم ہو یا زائد، اس میں صدقہ واجب ہے، دسواں حصہ خواہ بیسواں حصہ۔ اور یہ معلوم نہیں ہے کہ ان دونوں حدیثوں میں کون مقدم ہے اور کون موخر؛ اس وجہ سے احتیاطاً حدیث عام پر عمل کیا گیا، اور یہ حکم دیا گیا کہ ہر چیز میں صدقہ واجب ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے بھی اس مسئلہ میں قرآن وحدیث پر عمل کیا، آپ کی طرح بے سوچے سمجھے حکم نہیں دیا۔

اختلاف ائمہ کے اسباب

تنبیہ: ائمہ کے اختلاف کے بہت سے اسباب ہیں، جیسا کہ شاہ ولی اللہ دہلوی نے ''رسالہ انصاف فی بیان الاختلاف'' میں، اور ملا حیات سندھی نے ''رسالۂ ایقاف فی بیان سبب الاختلاف'' میں بہ تفصیل تمام بیان کیا۔ من جملہ اسباب کے ایک سبب یہ بھی ہے کہ کسی مسئلے میں ایک امام کو ایک حدیث پہونچی، اس نے اس کے موافق حکم دے دیا۔ اور دوسرے امام کو اس کے مخالف حدیث پہونچی، اس نے اس کے موافق حکم دے دیا۔ یا یہ کہ ایک امام کو ایک ہی حدیث پہونچی اس نے اس کے موافق حکم دیا۔ اور ایک کو دو حدیثیں متعارض ملیں، اس نے دفع تعارض کیا، اور ایک کو دوسرے پر کسی وجہ سے ترجیح دے کر حکم دیا، تو ایسے مقامات میں ائمہ پر اعتراض کرنا'' کہ اس نے اِس حدیث کے خلاف کیا، یا اس نے اُس حدیث کے خلاف کیا'' ہرگز درست نہیں ہے۔ اور اہل علم کے نزدیک (جو کیفیت اختلاف سے واقف ہیں) ایسا اعتراض بالکل مہمل ہے۔ اس اجمال کی تفصیل آئندہ مناسب مقام پر کی جائے گی۔

مالِ تجارت میں زکوٰۃ کا وجوب

فائدہ: ائمۂ حنفیہ اور محدثین کے نزدیک، بلکہ جمہور علماے امت محمدیہ کے نزدیک مؤلف ظفر مبین کا ایک مردود مسئلہ جس کو انھوں نے اپنی کتاب ''بلاغ مبین'' میں بیان کیا ہے، اور انھوں نے اس باب میں نواب بھوپال کی تقلید کی ہے یہ ہے کہ ''مال تجارت میں زکات واجب نہیں'' یہ مسئلہ قرآن کے بھی مخالف ہے اور حدیث کے بھی مخالف ہے، اقوال صحابہ کے بھی مخالف ہے، اور جمہور علماے امت محمدیہ کے بھی مخالف ہے۔ اس باب میں نواب بھوپال کا رد ''ابراز الغي'' (۱) میں (کہ جو ان کے اغلاط و مسامحات کی جامع ہے) اچھی طرح سے موجود ہے۔ افسوس صد افسوس! کہ ان حضرات کو تو قرآن و حدیث اور جمہور محدثین وغیرہ کی مخالفت کرنے میں کچھ خوف نہیں ہے، اور بایں ہمہ ائمۂ مجتہدین پر (کہ جنھوں نے تمام عمر اتباعِ قرآن و حدیث میں صرف کردی ہے) اعتراض کرتے ہیں۔ اگرچہ یہ مقام اس کے قابل نہیں کہ اس مسئلے کی اچھی طرح سے تفصیل بیان کی جائے، مگر چوں کہ سابقاً اس آیت کا ذکر آ گیا، جس سے مال تجارت کی زکات کا واجب ہونا ثابت ہوتا ہے، اس وجہ سے کسی قدر اس کی تفصیل کی گئی، قاضی ثناء اللہ پانی پتی ''تفسیر مظہری'' میں اس آیت: ﴿یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا اَنْفِقُوْا مِنْ طَیِّبٰتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾ (۲)

(۱)- تصنیف مولانا ابوالحسنات محمد عبدالحی رحمہ اللہ القوی، ۱۲ منہ

(۲)- قرآن مجید، پارہ: ۳، سورۃ البقرۃ، آیت: ۲۶۷. / ترجمہ: اے ایمان والو! اپنی پاک کمائیوں میں سے کچھ دو۔

کی تفسیر میں تحریر کرتے ہیں:

''هٰذِهِ الْآيَةُ سَنَدُ الْإِجْمَاعِ وَ حُجَّةٌ لِلْجُمْهُوْرِ عَلٰى دَاؤُدَ حَيْثُ قَالَ: لَا يَجِبُ الزَّكٰوةُ فِي الْأَنْعَامِ وَالنُّقُوْدِ. وَ عِنْدَ الْجُمْهُورِ يَجِبُ فِي الْعُرُوْضِ وَالْعِقَارِ أَيْضاً إِذَا كَانَ لِلتِّجَارَةِ، وَ عَنِ ابْنِ عُمَرَ: لَيْسَ فِي الْعُرُوْضِ زَكوٰةٌ إِلَّا مَا كَانَ لِلتِّجَارَةِ، رَوَاهُ الدَّارَ قُطْنِيُّ، وَ عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ: كَانَ يَأْمُرُنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ أَنْ نُخْرِجَ الزَّكٰوةَ مِمَّا نُعِدُّ لِلْبَيْعِ، رَوَاهُ أَبُوْ دَاؤُدَ، (۱) وَالدَّارَ قُطْنِيُّ، وَالْبَزَّارُ. وَ مِمَّا يَدُلُّ عَلٰى وُجُوْبِ الزَّكٰوةِ فِي الْعُرُوْضِ ، مَا رُوِىَ عَنْ حَمَاسٍ قَالَ: مَرَرْتُ عَلٰى عُمَرَ بْنِ عَبْدِالْعَزِيْزِ وَ عَلٰى عُنُقِي أَوْمَةٌ أَحْمِلُهَا عَلٰى عُنُقِيْ، فَقَالَ: يَا حَمَاسُ! أَلَا تُؤَدِّيْ زَكوٰتَكَ، ضَعْهَا، فَوَضَعَ بَيْنَ يَدَيْهِ، فَحَسَبَهَا فَوَجَدَهَا قَدْ وَجَبَتْ فِيْهِ الزَّكٰوةُ، فَأَخَذَ مِنْهَا الزَّكوٰةَ .رَوَاهُ الشَّافِعِي وَ أَحْمَدُ وَ ابْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ وَ عَبْدُالرَّزَّاقِ وَ سَعِيْدُ بْنُ مَنْصُوْرٍ وَالدَّارَ قُطْنِي''.

''یہ آیت اجماع کی سند ہے (اس امر پر کہ مال تجارت میں زکات واجب ہے) اور داؤد ظاہری پر جمہور کی حجت ہے کہ اس کے نزدیک جانوروں اور مال نقد کے علاوہ کسی اور چیز میں زکات واجب نہیں ہے، اور جمہور کے نزدیک اسباب اور زمین وغیرہ میں زکات واجب ہے، جب کہ بہ قصد تجارت ہو۔ اور ابن عمر- رضی اللہ عنہما- سے روایت ہے کہ اسباب میں زکات واجب نہیں مگر جب کہ بہ قصد تجارت ہو، اسے دار قطنی نے روایت کیا۔ اور سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ وسلم ہمیں حکم فرماتے تھے کہ ہم اس مال سے زکات دیں جو تجارت کے لیے ہو، اسے ابوداؤد، دار قطنی اور بزار نے روایت کیا۔ اور اسباب تجارت میں زکات کے واجب ہونے کی ایک دلیل یہ ہے جو حماس سے روایت ہے، انھوں نے کہا کہ میں عمر بن عبدالعزیز کے سامنے سے گذرا اور اپنے شانے پر چمڑا اٹھائے ہوئے تھا، انھوں نے کہا: اے حماس! کیا اس کی زکات نہ دوگے؟ تم اسے رکھ دو، تو حماس نے اسے اتار کر رکھ دیا۔ حضرت عمر نے اس کی قیمت کا حساب کیا، تو اس کو اس قدر پایا جس میں زکات واجب ہوتی ہے، تو عمر بن عبدالعزیز نے اس مال سے زکات لے لیا۔ اس حدیث کو امام شافعی، امام احمد، ابن ابی شیبہ، عبدالرزاق، سعید بن منصور اور دار قطنی نے روایت کیا''۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ مال تجارت میں زکات کا واجب ہونا قرآن سے ثابت ہے، اور صحابہ و تابعین سے بھی منقول ہے اور اسی پر اجماع سلف ہے۔ اور داؤد ظاہری اور ان کے مقلدین کے علاوہ کسی نے اس میں خلاف نہیں کیا ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ کسی معاملے میں زکات کا واجب ہونا ایسا نہیں ہے، جسے کوئی صحابی یا تابعی اپنی عقل و رائے سے دخل در معقول کر سکے،

(۱)- سنن أبي داؤد، كتاب الزكوٰة، باب: العروض اذا كانت للتجارة هل فيها زكوٰة؟ جلد: ۱، ص: ۲۱۸.

تو صحابۂ کرام کا فتویٰ دینا اور سلف صالحین کا اس باب میں اتفاق کرنا، اس امر پر صاف دلالت کرتا ہے کہ شریعت میں یہ امر بلا تردد ثابت ہے۔ اور اگر اس پر کفایت نہ ہو تو اور عبارات محدثین ملاحظہ کیجیے! اور اپنے حکم سابق سے توبہ کیجیے! ''صحیح بخاری'' کی اس عبارت کو دیکھیے! جس سے مال تجارت میں زکات کا واجب ہونا صاف ثابت ہوتا ہے:

''باب صدقة الكسب و التجارة لقول الله تعالىٰ. ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اَنْفِقُوْا مِنْ طَيِّبٰتِ مَا كَسَبْتُمْ .الآية﴾.(۱) ''یہ باب ہے صدقۂ مال تجارت کا، اور اس کی دلیل کہ مال تجارت میں زکات واجب ہے یہ آیت ہے: ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَنْفِقُوْا مِنْ طَيِّبٰتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾.(۲)

''شرح قسطلانی، وعینی'' وغیرہ میں اس کی شرح میں مذکور ہے:

''لَمْ يَذْكُرْ فِيْهَا حَدِيْثاً اكْتِفَاءً بِالْآيَةِ''.

''بخاری نے اس باب میں زکات تجارت کے ثبوت میں آیت قرآنیہ کے کافی ہونے کے سبب کوئی حدیث ذکر نہیں کی''۔

اور نووی کی ''شرح مسلم'' میں ہے:

''وَ بِهِ قَالَ جُمْهُوْرُ الْعُلَمَاءِ مِنَ الْخَلَفِ وَ السَّلَفِ خِلافاً لِّدَاوُدَ''. (۳)

''مال تجارت میں زکات کا واجب ہونا، اکثر متقدمین ومتاخرین کا مذہب ہے، اس میں داؤد ظاہری کا خلاف ہے''۔

اور صحیح مسلم و بخاری میں روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عمر کو زکات وصول کرنے کے لیے مقرر کیا۔ آپ کو خبر پہونچی کہ خالد بن ولید اپنے مال کی زکات نہیں دیتے ہیں، تو آپ نے فرمایا:

''أَمَّا خَالِدٌ فَإِنَّكُمْ تَظْلِمُوْنَ خَالِداً ؛فَإِنَّهُ قَدِ احْتَبَسَ أَدْرَاعَهُ وَ أَعْتَادَهُ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ''. (۴)

''خالد پر تم لوگ ظلم کرتے ہو؛ کہ ان کے اسباب کی زکات طلب کرتے ہو، کیوں کہ انھوں نے تمام اسباب جہاد (جیسے ہتھیار، گھوڑے اور زرہ وغیرہ جو ان کے پاس ہے) خدا کی راہ میں وقف کر دیا، اور مال وقف پر زکات نہیں ہے''۔

اس سے صاف ثابت ہے کہ مال تجارت میں زکات واجب ہے، ورنہ حضرت عمر وغیرہ حضرت خالد سے اسباب کی

---

(۱)- صحیح بخاری، کتاب الزکات، جلد: ۱، ص: ۱۹۴، مجلس برکات

(۲)- قرآن مجید، پارہ:۳، سورۃ البقرۃ، آیت:۲۶۷

(۳)- المنھاج فی شرح صحیح مسلم بن الحجاج علی ھامش مسلم، کتاب الزکاۃ، جلد: ۱، ص: ۳۱۶، مجلس برکات

(۴)- صحیح بخاری، کتاب الزکاۃ، باب: العرض فی الزکاۃ، جلد: ۱، ص: ۱۹۴، مجلس برکات. /صحیح مسلم، کتاب الزکاۃ، جلد: ۱، ص: ۳۱۶، مجلس برکات.

زکات کیوں مانگتے؟ اور رسول اللہ ﷺ وقف کو کیوں بیان کرتے؟ اور نووی کی ''شرح صحیح مسلم'' میں مرقوم ہے:

''وَ مَعْنَى الْحَدِيْثِ: أَنَّهُمْ طَلَبُوْا مِنْ خَالِدٍ زَكٰوةَ أَعْتَادِهٖ ظَنّاً مِنْهُمْ أَنَّهَا لِلتِّجَارَةِ، وَ أَنَّ الزَّكٰوةَ فِيْهَا وَاجِبَةٌ، فَقَالَ لَهُمْ: لَا زَكَاةَ لَكُمْ عَلَيَّ فِيْهَا، فَقَالُوْا لِلنَّبِيِّ ﷺ: إِنَّ خَالِداً مَنَعَ الزَّكَاةَ، فَقَالَ لَهُمْ: إِنَّكُمْ تَظْلِمُوْنَهٗ ؛ لِأَنَّهٗ حَبَسَهَا وَ وَقَفَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ، فَلَا زَكٰوةَ فِيْهَا ''. انتھٰی.(۱)

''حدیث کا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے حضرت خالد سے ان کے آلات حرب کی زکوٰۃ طلب کی، اس گمان سے کہ (وہ سامان، درع وغیرہ) تجارت کے لیے ہے۔ اور بے شک اس میں زکاۃ واجب ہے، تو ان سے خالد نے کہا: میرے مال میں زکات واجب نہیں، تو صحابہ نے رسول اللہ ﷺ سے شکایت کی، اور عرض کیا: خالد زکات نہیں دیتے ہیں۔ آپ نے ان سے فرمایا: تم خالد پر زیادتی کرتے ہو، کیوں کہ انھوں نے وہ سب مال وقف کر دیا ہے، تو اس کی زکات واجب نہیں''۔

اور ابن قیم شاگرد رشید ابن تیمیہ ''زاد المعاد فی ہدی خیر العباد'' میں لکھتے ہیں:

''أَنَّهٗ جَعَلَهَا فِيْ أَرْبَعَةِ أَصْنَافٍ مِّنَ الْمَالِ : أَحَدُهَا الزَّرْعُ وَالثِّمَارُ، الثَّانِيَةُ بَهِيْمَةُ الْأَنْعَامِ، الثَّالِثُ الْجَوْهَرَانِ،- وَ هُمَا الذَّهَبُ وَالْفِضَّةُ- وَ الرَّابِعُ أَمْوَالُ التِّجَارَةِ''.

''اللہ، اور رسول اللہ نے چار قسم کے مال میں زکات مقرر کیا ہے: ایک کھیتی کا غلہ اور پھل وغیرہ، دوسرے جانور، جیسے بکری، گائے، تیسرے سونا چاندی، اور چوتھے مال تجارت۔ ان سب میں زکات واجب کی گئی''۔

اور سنن ابی داؤد، سنن دار قطنی اور مسند بزار نے سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

''كَانَ يَأْمُرُنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ أَنْ نُخْرِجَ الزَّكٰوةَ مِمَّا نُعِدُّ لِلْبَيْعِ''.(۲)

''رسول اللہ ﷺ ہمیں حکم فرماتے تھے کہ وہ مال جو ہم بہ قصد تجارت رکھتے تھے، اس سے زکات نکالیں''۔

اس حدیث کی سند میں اگر چہ ایک راوی ''سلیمان'' مجہول ہے، مگر اس کی جہالت کچھ مضر نہیں؛ اس وجہ سے کہ ابن منذر وغیرہ نے مالِ تجارت وغیرہ میں وجوبِ زکات پر اجماع نقل کیا ہے۔ اور ظاہرِ آیت قرآنیہ اور حدیثِ صحیحین سابق بھی وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ ابو داؤد کی یہ حدیث بہ طور تقویت واستشہاد ذکر کی جاتی ہے، نفس مسئلہ کچھ اس حدیث پر موقوف نہیں کہ اس کی سند کا ضعف کچھ ضرر کرے۔

اور وہ جو نواب بھوپال نے ''مسک الختام شرح بلوغ المرام'' میں (جو بالکل شوکانی کے مطیع و خادم ہیں، اور شوکانی کی

(۱)- المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج على هامش مسلم، كتاب الزكاة، جلد: ۱، ص: ۳۱۶، مجلس برکات

(۲)- سنن أبي داؤد، كتاب الزكوة، باب: العروض اذا كانت للتجارة هل فيها زكوة؟ جلد: ۱، ص: ۲۱۸.

تحقیق کے مقابل کسی کی تحقیق کان لگا کر نہیں سنتے ہیں) شوکانی سے نقل کیا ہے: ''ابن منذر کا اجماع نقل کرنا صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ اس باب میں ظاہر یہ کا خلاف موجود ہے'' محض باطل اور خرافات ہے۔ان کی عبارت یہ ہے:

''شوکانی گفتہ: ونقل کردہ ابن منذر اجماع بر زکات در تجارت، ونیست ایں نقل صحیح۔ واول کسے کہ خلاف می کند دراں ظاہر یہ اند، وایشاں اند فرقہ از فرقِ اہلِ اسلام۔ انتہیٰ۔''(۱)

اور پھر یہ بھی تحریر کیا:

''وشک نیست درعدمِ وجودِ دلیلِ قوی دریں باب غیر از اجماع اگر ثابت شود، انتہیٰ''(۲)

بہت تعجب کی بات ہے کہ قرآن کی آیت اور صحیحین کی حدیث جو مال تجارت میں وجوب زکات پر صاف دلالت کر رہی ہے، اس کے باوجود وہ کہہ رہے ہیں کہ: ''اجماع کے علاوہ اس کی کوئی دلیل قوی نہیں ہے۔'' باقی رہی یہ بات کہ اس آیت کا اور حدیث کا کچھ اور مطلب لیا جائے، یا کچھ تاویل کی جائے تو یہ مضر نہیں ہے؛ کیوں کہ ثبوت احکام کا مدار معانی آیات واحادیث کے ظاہر پر ہے، اور بلاضرورت اس میں تاویل درست نہیں ہے۔ اور اگر ایسی آیت یا حدیث اس باب میں ہوتی کہ جس میں دوسرے مطلب کا احتمال نہ ہوتا تو ظاہر یہ مال تجارت میں وجوب زکات کے انکار کے سبب اور ایسے ہی ان کے مقلد شوکانی کافر بنا دیے جاتے، اسی وجہ سے اس آیت اور حدیث میں اور بھی مطلب ہوسکتا ہے ان لوگوں پر کفر کا حکم نہیں لگایا گیا۔ اور شوکانی کا یہ قول: ''ابن منذر کی نقل صحیح نہیں ہے، کیوں کہ اس میں ظاہر یہ کا خلاف ہے'' محض لغو ہے اس وجہ سے کہ حضرات ظاہر یہ زمانۂ صحابہ وتابعین وغیرہ کے ایک مدت دراز کے بعد ظاہر ہوئے، اور ابن منذر نے ظاہر یہ سے قبل کا اجماع مراد لیا ہے؛ لہٰذا اب اس اجماع میں ان کے خلاف سے کیا نقصان ہوسکتا ہے؟ بلکہ انھیں پر الزام عائد ہوتا ہے۔ اور ابن منذر کی نقل ایسی نہیں کہ شوکانی اس کو غیر معتبر بنا سکے۔

ع چہ نسبت خاک را با عالَمِ پاک

قوله: ہدایہ وغیرہ میں لکھا ہے: اگر اندھا جماعت کرا دے تو نماز مکروہ ہوتی ہے۔ امام اعظم نے اس حدیث کا خلاف کیا جو ''سنن ابی داؤد'' میں انس سے روایت ہے، رسول خدا ﷺ نے عبداللہ بن ام مکتوم کو خلیفہ کیا کہ لوگوں کی امامت کریں، اور وہ نابینا تھے۔ص:۱۵۳

(۱)- ترجمہ: شوکانی نے کہا: ابن منذر نے مال تجارت میں زکات کے وجوب پر اجماع نقل کیا ہے۔ اور یہ نقل درست نہیں؛ کیوں کہ سب سے پہلے جن لوگوں نے اس بارے میں اختلاف کیا، ظاہر یہ ہیں، اور ظاہر یہ بھی اہل اسلام کے فرقوں میں سے ایک فرقہ ہیں۔

(۲)- ترجمہ: اور اس میں کوئی شک نہیں کہ مالِ تجارت کی زکات کے وجوب میں اجماع کے علاوہ کوئی قوی دلیل موجود نہیں۔

نابینا کی امامت کی تحقیق

اقول: آپ کی یہ گفتگو اندھوں کی گفتگو کے مثل ہے، جو خود نہیں دیکھ سکتے ہیں، سنی سنائی بات اڑا دیتے ہیں۔

ہمیشہ سیکڑوں باتیں تمھیں نے کیں شر کی تمھیں بتاؤ کبھی کچھ فتور ہم سے ہوا؟

اب ذرا آنکھ کھول کر دیکھیے اور غور سے سمجھیے! کہ امام کا مذہب کیا ہے! اور حدیث جسے آپ مخالف کہہ رہے ہیں کسی طرح سے مخالف نہیں ہے۔ ''درمختار'' میں ہے:

''وَ يُكْرَهُ تَنْزِيْهاً إِمَامَةُ عَبْدٍ وَّ أَعْرَابِيٍّ وَّ فَاسِقٍ وَّ أَعْمٰى إِلَّا أَنْ يَّكُوْنَ – أَيْ غَيْرُ الْفَاسِقِ – أَعْلَمَ الْقَوْمِ''. انتهىٰ.(۱)

''غلام، بدوی، فاسق اور اندھے کی امامت مکروہ ہے، یہ کراہت تنزیہی، مگر یہ کہ سوائے فاسق کے (یعنی غلام، بدوی اور اندھا) اعلم القوم ہو، یعنی بہ نسبت اور حاضرین کے، اس کو علم زیادہ ہو اس وقت اندھے وغیرہ کی امامت مکروہ تنزیہی بھی نہیں ہے''

ایسا ہی اور کتب فقہ میں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ امام اعظم کے نزدیک نابینا کی امامت حرام نہیں ہے، صرف مکروہ تنزیہی ہے۔ اس خیال سے کہ اکثر اندھوں میں جہالت ہوا کرتی ہے، اور نجاست وغیرہ سے بچنے میں احتیاط کم ہوتی ہے۔ لیکن یہ بھی اس وقت ہے جب اس سے بہتر کوئی اور امام ملے، اور اگر اندھا سب سے زیادہ علم رکھتا ہو تو اس کی امامت بالکل مکروہ نہیں ہے۔ اور نبی ﷺ نے جو ابن ام مکتوم کو امام بنا دیا تھا یہ امر اس زمانے میں ہوا تھا کہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہ مدینے سے سفر کرتے تھے، اور مدینے کے لوگوں میں ابن ام مکتوم سے بڑھ کر کوئی عالم نہ تھا؛ اس وجہ سے ان کو خلیفہ بنا دیا تھا۔ ''بحر رائق'' میں ہے:

''قَيَّدَ فِي كَرَاهَةِ إِمَامَةِ الْأَعْمٰى فِي ''الْمُحِيْطِ'' وَغَيْرِهٖ بِأَنْ لَّا يَكُوْنَ أَفْضَلَ الْقَوْمِ، فَإِنْ كَانَ أَفْضَلَهُمْ فَهُوَ أَوْلىٰ''. انتهىٰ.

''محیط'' وغیرہ میں اندھے کی امامت کے مکروہ ہونے کو اس کے ساتھ مقید کیا ہے کہ اندھا اور لوگوں سے بہتر نہ ہو، اور اگر اندھا اور لوگوں سے علم میں زائد ہو تو اسی کا امام ہونا بہتر ہے''۔

اور ''نہر فائق'' میں ہے:

''وَرَدَ فِي الْأَعْمٰى نَصٌّ خَاصٌّ هُوَ: اسْتِخْلَافُهٗ ﷺ لِإِبْنِ أُمِّ مَكْتُوْمٍ وَّ عُتْبَانَ عَلَى الْمَدِيْنَةِ، وَ كَانَا

(۱)– در مختار، کتاب الصلوٰۃ، باب: الامامۃ، جلد: ۲، ص: ۲۹۸.

أَعْمَيَيْنِ ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَبْقَ مِنَ الرِّجَالِ مَنْ هُوَ أَصْلَحُ مِنْهُمَا''. انتھیٰ.

''امامت اعمٰی کے باب میں ایک روایت خاص وارد ہوئی ہے، جس میں نبی ﷺ کا ابن ام مکتوم اور عتبان رضی اللہ عنہما کو خلیفہ بنانا مروی ہے، اور وہ دونوں نابینا تھے، اور ان دونوں کے خلیفہ بنانے کی وجہ یہ تھی کہ اس زمانے میں مدینہ میں ایسا کوئی شخص نہیں تھا، جو ان سے بہتر ہو، بلکہ یہ دونوں اور لوگوں سے علم میں زائد تھے؛ اس وجہ سے ان کی امامت مکروہ نہیں ہوئی'' (بلکہ ایسی صورت میں بہتر ہوگئی۔)

قولہ: ہدایہ وغیرہ میں لکھا ہے: گاؤں میں جمعہ پڑھنا درست نہیں ہے۔ امام اعظم نے اس مسئلے میں اس حدیث کا خلاف کیا، جو بخاری وابوداؤد میں ابن عباس سے روایت ہے کہ: اسلام میں پہلا جمعہ جو مسجد رسول خدا کے بعد پڑھا گیا، البتہ وہ جمعہ ہے، جو ''جواثی'' میں پڑھا گیا جو بحرین کے گاؤں سے ہے۔ ص: ۱۵۲

گاؤں میں نماز جمعہ کا حکم

اقول: آپ کی یہ تقریر تقریرات حنفیہ کے بہ مقابل پایۂ اعتبار سے ساقط ہے، یہ مسئلہ کتب حنفیہ میں خوب شرح و بسط کے ساتھ مذکور ہے۔

ادنی کی قدر کچھ نہیں اعلی کے سامنے دریا کے آگے کیا ہے حقیقت حباب کی؟(۱)

حنفیہ کی دلیل یہ حدیث ہے جو ''تخریج احادیث ہدایہ'' میں مذکور ہے:

''رَوَىٰ عَبْدُالرَّزَّاقِ عَنْ عَلِيٍّ مَوْقُوْفاً: لَا تَشْرِيْقَ وَ لَا جُمُعَةَ إِلَّا فِيْ مِصْرٍ جَامِعٍ، وَ إِسْنَادُهُ صَحِيْحٌ.'' (۲)

''عبدالرزاق نے حضرت علی سے روایت کی: تشریق اور نماز جمعہ نہیں ہے مگر شہر میں، اور اس کی اسناد صحیح ہے''۔

اور ایسا ہی ''مصنف ابن ابی شیبہ'' وغیرہ میں ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت علی نے جمعے کو شہر کے ساتھ خاص کر دیا، اور گاؤں میں جمعہ جائز نہیں رکھا۔ اور ظاہر ہے کہ صحابی ایسا مضمون اپنی رائے اور اجتہاد سے نہیں کہہ سکتا؛ لہٰذا قاعدۂ اصولِ حدیث کے موافق (جیسا کہ سابقاً مفصلاً مذکور ہو چکا) حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ قول حدیث مرفوع کے حکم میں ہو گیا۔

(۱)- حباب: پانی کا بلبلہ۔

(۲)- الدراية في تخريج أحاديث الهداية، باب: صلوٰة الجمعة، جلد: ۱، ص: ۱۴۸. مجلس بركات.

باقی وہ حدیث جو آپ نے ذکر کی اس میں اسی قدر وارد ہے کہ جمعے کی نماز مقام جواثا میں (جو بحرین کے قریب ہے) ہوئی۔اس روایت میں اس پر لفظ ''قریہ'' کا اطلاق آیا ہے،مگر اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ مقام ''جواثا'' گاؤں تھا،شہر نہ تھا؛اس وجہ سے کہ لفظ ''قریہ'' اگرچہ-بہ لغت عرب-اس کے معنی گاؤں کے ہیں،مگر بہت سی جگہوں پر اس کا اطلاق شہر پر بھی آیا ہے۔

قرآن پاک میں ایک مقام پر موجود ہے:

﴿وَ إِذْ قُلْنَا ادْخُلُوْا هٰذِهِ الْقَرْيَةَ﴾(۱)

اور دوسرے مقام پر ہے:

﴿وَسْئَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِيْ كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ﴾(۲)

اور تیسرے مقام پر ہے:

﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِيْ كُنَّا فِيْهَا﴾(۳)

اور چوتھے مقام پر ہے:

﴿رَبَّنَآ اَخْرِجْنَا مِنْ هٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ اَهْلُهَا﴾(۴)

ان چاروں مقامات میں شہروں پر لفظ ''قریہ'' کا اطلاق کیا گیا؛لہٰذا معلوم ہوا کہ صرف کسی جگہ کو ''قریہ'' کہنے سے یہ لازم نہیں کہ وہ گاؤں ہو،شہر نہ ہو۔ایسے ہی ممکن ہے کہ ''جواثا'' شہر ہو مگر اس پر ''قریہ'' کا اطلاق آ گیا ہو۔اور بعض مورخین نے اس کی تصریح بھی کی ہے۔اس بحث کی تفصیل کتب تفسیر اور کتب فقہ جیسے بنایہ،فتح القدیر،بحر رائق،نہایہ،تبیین الحقائق اور شرح کنز الدقائق وغیرہ میں مذکور ہے۔

الحاصل:یہ حدیث مذہب امام اعظم کے مخالف نہیں ہے۔اور امام اعظم کا مذہب بھی حدیث کے موافق ہے۔

قوله: شرح وقایہ وغیرہ فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے:سوائے نماز وتر کے اور نمازوں میں دعائے قنوت پڑھنا جائز نہیں۔امام اعظم نے اس مسئلے میں ان دو حدیثوں کا خلاف کیا۔ص:۱۴۷

(۱)- قرآن مجید، پارہ:۱، سورۃ البقرۃ، آیت:۵۸

(۲)- قرآن مجید، پارہ:۹، سورۃ الاعراف، آیت:۱۶۳ .

(۳)- قرآن مجید، پارہ:۱۳، سورۃ یوسف، آیت:۸۲.

(۴)- قرآن مجید، پارہ:۵، سورۃ النساء، آیت:۷۵.

نماز فجر میں قنوت مسنون نہیں

اقول: حنفیہ کے نزدیک صبح میں اور ایسے ہی دیگر نمازوں میں وتر کے علاوہ قنوت سنت نہیں، ہاں! جب کوئی واقعۂ عظیمہ رونما ہو جائے، جیسے واقعۂ جہاد یا طاعون وغیرہ، اس حالت میں صبح کی نماز میں دوسری رکعت میں رکوع کے بعد دفعِ بلا کے واسطے دعا پڑھنا درست ہے۔ اور یہی امر بڑے بڑے صحابہ سے مروی ہے۔ ''مصنف ابن ابی شیبہ'' میں حضرت ابوبکر، حضرت عمر اور حضرت عثمان -رضی اللہ عنہم- کا حال مروی ہے:

''أَنَّهُمْ كَانُوْا لَا يَقْنُتُوْنَ فِي الْفَجْرِ''.

''یعنی یہ صحابہ صبح میں قنوت نہیں پڑھتے تھے''۔

اور ''مصنف'' میں یہ روایت بھی ہے:

''لَمَّا قَنَتَ عَلِيٌّ فِي الْفَجْرِ أَنْكَرَ النَّاسُ عَلَيْهِ ذٰلِكَ، فَلَمَّا قَالَ: إِنَّمَا اسْتَنْصَرْنَا عَلٰى عَدُوِّنَا''.

''جب علی مرتضی -رضی اللہ عنہ- نے نماز فجر میں قنوت پڑھا (اس زمانے میں کہ ان میں اور حضرت معاویہ میں لڑائی درپیش تھی) تو لوگوں نے ان پر انکار کیا۔ حضرت علی نے کہا: ہم نے نصرت اور اپنے دشمن پر فتح کی دعا کی''۔

اور ''مصنف'' ہی میں ابن عباس، ابن مسعود، ابن عمر اور ابن زبیر -رضی اللہ عنہم- سے مروی ہے:

''أَنَّهُمْ كَانُوْا لَا يَقْنُتُوْنَ فِي الْفَجْرِ''.

''یعنی یہ لوگ نماز صبح میں قنوت نہیں پڑھتے تھے''۔

اور ''کتاب الآثار'' میں اسود رحمہ اللہ سے مروی ہے:

''أَنَّهُ صَحِبَ عُمَرَ فِي السَّفَرِ وَالْحَضَرِ، فَلَمْ يَرَهُ قَانِتاً فِي الْفَجْرِ حَتّٰى فَارَقَهُ''.

''وہ حالت سفر و اقامت میں عمر بن خطاب کے ساتھ رہے، تو انھوں نے حضرت عمر کو نماز صبح میں قنوت پڑھتے ہوئے نہیں پایا''۔

اور ''کتاب الاعتبار'' میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

''لَمْ يَقْنُتْ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ إِلَّا شَهْراً، لَمْ يَقْنُتْ قَبْلَهُ وَلَا بَعْدَهُ''.

''رسول اللہ ﷺ نے نماز صبح میں قنوت نہیں پڑھا مگر ایک مہینہ''۔

اور ''شرح معانی الآثار'' میں ''ابن عمر- رضی اللہ عنہما-'' سے مروی ہے:

''أَنَّهُ بِدْعَةٌ مَا فَعَلَهُ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ غَيْرَ شَهْرٍ، ثُمَّ تَرَكَهُ''.

''صبح کی نماز میں ہمیشہ قنوت پڑھنا بدعت ہے، رسول اللہ ﷺ نے نمازِ صبح میں صرف ایک مہینہ قنوت پڑھا، پھر آپ نے اس کا پڑھنا ترک فرمادیا''۔

اور اسی میں ''ابراہیم نخعی'' سے روایت ہے:

''كَانَ عَبْدُاللّٰهِ لَا يَقْنُتُ فِي الْفَجْرِ، وَ أَوَّلُ مَنْ قَنَتَ فِيْهَا عَلِيٌّ، وَكَانُوْا يَرَوْنَ أَنَّهُ إِنَّمَا فَعَلَ ذٰلِكَ؛ لِأَنَّهُ كَانَ مُحَارِباً''.(۱)

''عبداللہ بن مسعود نمازِ صبح میں قنوت نہیں پڑھتے تھے، اس کی ابتدا علی مرتضی نے اس وجہ سے کی کہ وہ حضرت معاویہ کے ساتھ حالتِ جنگ میں تھے''۔ (تو فتح ونصرت کی طلب کی غرض سے قنوت پڑھا)۔

باقی وہ حدیثیں جن میں رسول اللہ ﷺ سے نمازِ صبح یا تمام نمازوں میں قنوت پڑھنا مروی ہے، وہ سب قنوتِ نوازل پر محمول ہیں، جب کوئی واقعۂ خاص ہوتا آپ قنوت پڑھتے، پھر ترک کردیتے۔ نہ یہ کہ آپ ہمیشہ صبح میں قنوت پڑھا کرتے تھے۔

ابن قیم کی عبارتِ ''زاد المعاد'' ملاحظہ کیجیے! اور اپنے اعتراضاتِ واہیہ سے باز آیئے:

''وَ قَنَتَ فِي الْفَجْرِ بَعْدَ الرُّكُوْعِ شَهْراً ثُمَّ تَرَكَ الْقُنُوْتَ، وَلَمْ يَكُنْ مِنْ هَدْيِهِ الْقُنُوْتُ فِيْهَا دَائِماً. وَ مِنَ الْمُحَالِ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ كَانَ فِيْ كُلِّ غَدَاةٍ بَعْدَ اعْتِدَالِهِ مِنَ الرُّكُوْعِ يَقُوْلُ: أَللّٰهُمَّ اهْدِنِيْ فِيْمَنْ هَدَيْتَ، وَ يَرْفَعُ بِذٰلِكَ صَوْتَهُ وَ يُؤَمِّنُ عَلَيْهِ أَصْحَابُهُ دَائِماً إِلٰى أَنْ فَارَقَ الدُّنْيَا، ثُمَّ لَا يَكُوْنُ ذٰلِكَ مَعْلُوْماً عِنْدَ الْأُمَّةِ بَلْ يُضِيْعُهُ أَكْثَرُ أُمَّتِهِ وَ جُمْهُوْرُ أَصْحَابِهِ، بَلْ كُلُّهُمْ حَتّٰى يَقُوْلَ مَنْ يَّقُوْلُ: إِنَّهُ مُحْدَثٌ. كَمَا قَالَهُ سَعِيْدُ بْنُ طَارِقٍ الْأَشْجَعِي قُلْتُ لِأَبِيْ: يَاأَبَتِ! إِنَّكَ قَدْ صَلَّيْتَ خَلْفَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ وَ أَبِيْ بَكْرٍ وَّ عُمَرَ وَعُثْمَانَ وَ عَلِيٍّ فَكَانُوْا يَقْنُتُوْنَ فِي الْفَجْرِ؟ فَقَالَ: أَيْ بُنَيَّ! مُحْدَثٌ. رَوَاهُ أَهْلُ السُّنَنِ وَ أَحْمَدُ. قَالَ التِّرْمِذِي: حَدِيْثٌ حَسَنٌ صَحِيْحٌ.

وَذَكَرَ الدَّارَ قُطْنِي عَنْ سَعِيْدِ بْنِ جُبَيْرٍ: أَشْهَدُ أَنِّي سَمِعْتُ ابْنُ عَبَّاسٍ يَقُوْلُ: إِنَّ الْقُنُوْتَ فِيْ صَلٰوةِ الْفَجْرِ بِدْعَةٌ. وَ ذَكَرَ الْبَيْهَقِي عَنْ أَبِيْ مِجْلَزٍ قَالَ: صَلَّيْتُ مَعَ ابْنِ عُمَرَ صَلٰوةَ الصُّبْحِ فَلَمْ يَقْنُتْ، فَقُلْتُ لَهُ: لَا أَرَاكَ تَقْنُتُ؟ فَقَالَ: لَا أَحْفَظُهُ مِنْ أَحَدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا''.

(۱)- شرح معانی الآثار، کتاب الصلوٰۃ، باب: القنوت فی صلوٰۃ الفجر و غیرھا، جلد: ۱، ص: ۱۷۹.

''نبی ﷺ نے صبح میں ایک مہینہ قنوت پڑھا پھر اسے چھوڑ دیا۔ اور صبح میں ہمیشہ قنوت پڑھنا، آپ کا طریقہ نہ تھا۔ اور یہ امر ممکن نہیں ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہمیشہ صبح میں رکوع کے بعد یہ دعائے قنوت: اللھم اھدنی الخ بلند آواز سے پڑھتے ہوں، اور صحابہ ہمیشہ اس پر آمین آمین کہتے ہوں، اور یہ امر علمائے امت کو معلوم نہ ہو، بلکہ اسے اکثر صحابہ بلکہ کل صحابہ چھوڑ دیں، اور بعض صحابہ یہ کہیں: یہ نئی بات (بدعت) ہے۔ (اس کا حاصل یہ ہے کہ اکثر صحابہ سے قنوت نہ پڑھنا ثابت ہے، اور بعضوں سے اس پر بدعت کا حکم منقول ہے، تو رسول اللہ ﷺ کا اگر یہ دائمی طریقہ ہوتا، جیسا کہ شافعیہ اور بعض محدثین سمجھتے ہیں کہ آپ ہمیشہ صبح میں بہ آواز بلند قنوت پڑھتے تھے، اور صحابہ آمیــن آمیــن کہتے تھے تو اکثر صحابہ خصوصا حضرات خلفائے اربعہ اس طریقے کو کیوں چھوڑ دیتے؟ اور اس پر بدعت کا حکم کیوں نافذ کرتے؟ تو جب صحابہ سے ثابت ہے کہ انھوں نے اس طریقے کو چھوڑ دیا، تو معلوم ہوا کہ نبی ﷺ کا یہ طریقۂ دائمہ نہ تھا) جیسا کہ سعید بن طارق اشجعی سے منقول ہے: میں نے اپنے باپ سے کہا: آپ نے رسول اللہ ﷺ اور خلفائے اربعہ کے پیچھے نماز پڑھی ہے، کیا یہ سب صبح میں قنوت پڑھتے تھے؟ تو انھوں نے کہا: صبح میں قنوت پڑھنا نئی بات ہے، یہ حضرات نہیں پڑھتے تھے۔ اس حدیث کو ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ اور امام احمد نے روایت کیا۔ ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

اور دارقطنی نے سعید بن جبیر رحمہ اللہ سے روایت کیا کہ میں اس امر کی گواہی دیتا ہوں کہ: میں نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے سنا ہے کہ وہ کہتے تھے: نماز فجر میں قنوت پڑھنا بدعت ہے۔ اور بیہقی نے ابومجلز رضی اللہ عنہ سے روایت کیا: کہ میں نے ابن عمر - رضی اللہ عنہما - کے ساتھ صبح کی نماز پڑھی۔ انھوں نے قنوت نہیں پڑھا، تو میں نے کہا: میں نے آپ کو قنوت پڑھتے نہیں دیکھا، ابن عمر - رضی اللہ عنہما - نے کہا: میں اپنے اصحاب میں سے کسی شخص سے اس طریقے کو یاد نہیں کرتا ہوں''۔ (یعنی میں نے کسی کو قنوت پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا)۔

''ابن قیم'' اس کے بعد لکھتے ہیں:

''وَ مِنَ الْمَعْلُوْمِ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ لَوْ كَانَ يَقْنُتُ كُلَّ غَدَاةٍ، وَ يَدْعُوْ بِهٰذَا الدُّعَاءِ، وَيُؤَمِّنُ أَصْحَابُهُ؛ لَكَانَ نَقْلُ الْأُمَّةِ لِذٰلِكَ كُلِّهِمْ كَنَقْلِهِمْ لِجَهْرِهِ بِالْقِرَاءَةِ فِيْهَا وَ عَدَدِهَا وَ وَقْتِهَا، وَ إِنْ جَازَ عَلَيْهِمْ تَضْيِيْعُ أَمْرِ الْقُنُوْتِ فِيْهَا جَازَ عَلَيْهِمْ تَضْيِيْعُ ذٰلِكَ''.

''اس کا **حاصل** یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ اگر ہر صبح کی نماز میں ہمیشہ قنوت پڑھتے، اور صحابہ آمین کہتے تو رُواۃ حدیث اس امر کی روایت ضرور کرتے، اور اس کی نقل میں خلاف واقع نہ ہوتا، جیسا کہ صبح کی نماز میں جہر کرنا، صبح کی رکعت کا عدد اور اس کا وقت بلا اختلاف منقول ہے''۔

''ابن قیم'' اس کے بعد لکھتے ہیں:

''وَالْإِنْصَافُ الَّذِیْ یَرْتَضِیْهِ کُلُّ عَالِمٍ مُنْصِفٍ أَنَّهٗ جَهَرَ وَ أَسَرَّ، وَ قَنَتَ وَ تَرَکَ، وَ کَانَ إِسْرَارُهٗ أَکْثَرَ مِنْ جَهْرِهٖ، وَ تَرْکُهُ الْقُنُوْتَ أَکْثَرَ مِنْ فِعْلِهٖ، وَ إِنَّمَا قَنَتَ لِلدُّعَاءِ لِقَوْمٍ ، وَ لِلدُّعَاءِ عَلٰی آخَرِیْنَ ثُمَّ تَرَکَ لَمَّا قَدِمَ مَنْ دَعٰی لَهُمْ، وَ أَسْلَمَ مَنْ دَعٰی عَلَیْهِمْ وَ جَاؤُا تَائِبِیْنَ، فَکَانَ قُنُوْتُهٗ لِعَارِضٍ، فَلَمَّا زَالَ تَرَکَ الْقُنُوْتَ. وَ ذَکَرَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَنَتَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ شَهْراً مُتَتَابِعاً فِی الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ وَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ وَالصُّبْحِ فِیْ دُبُرِ کُلِّ صَلوٰةٍ إِذَا قَالَ الْإِمَامُ : سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهٗ مِنَ الرَّکْعَةِ الْأَخِیْرَةِ، یَدْعُوْ عَلٰی حَيٍّ مِّنْ بَنِیْ سُلَیْمٍ عَلٰی رِعْلٍ وَّ ذَکْوَانَ وَ عُصَیَّةٍ، وَّ یُؤَمِّنُ مَنْ خَلْفَهٗ. وَ رَوَاهُ أَبُوْ دَاؤُدَ''.(۲)

''اورانصاف یہ ہے جسے ہر عالم منصف پسند کرتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نماز میں بسم اللہ کبھی پکار کر پڑھی،کبھی آہستہ، اور آہستہ پڑھنا اکثر تھا۔اور صبح میں دعاے قنوت پڑھی، اور کبھی نہیں پڑھی، اوراس کا نہ پڑھنا اکثر تھا۔اورآپ نے قنوت نہیں پڑھا،مگرکسی گروہ اسلام کی نجات کے دعا کے واسطے، یاکسی گروہ کفار پر بددعا کرنے کی غرض سے،توجب وہ لوگ جن کے واسطے آپ دعاے نجات کرتے تھے،نجات پاگیے۔ یا وہ کفار ایمان لائے جن پر آپ دعا فرماتے تھے،تو آپ نے قنوت پڑھنا چھوڑ دیا۔آپ کا قنوت پڑھنا کسی عارض کے سبب تھا نہ کہ ہمیشہ۔امام احمد اور ابوداؤد نے عبداللہ بن عباس سے روایت کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے پانچوں نمازوں کی آخر رکعت میں رکوع کے بعد کامل ایک مہینے قنوت پڑھا۔آپ چند قبائل کفار (ایک رعل دوسرا ذکوان، تیسرا عصیہ) پر بددعا کرتے تھے اور آپ کے پیچھے تمام مقتدی صحابہ آمین کہتے تھے''۔

اس مقام کا خلاصہ یہ ہے کہ نبی ﷺ سے قنوتِ صبح وغیرہ میں چند قسم کی حدیثیں وارد ہیں۔بعض روایات میں تو یہ ہے کہ آپ صبح میں ہمیشہ قنوت پڑھتے تھے،مگر اس روایت کی سند ضعیف ہے،جیسا کہ ''زاد المعاد اور فتح القدیر'' میں اس کی تحقیق مذکور ہے۔اور بعض میں یہ ہے کہ آپ صبح میں قنوت نہیں پڑھتے تھے۔اس سے مراد یہ ہے کہ ہمیشہ نہیں پڑھتے تھے۔اور بعض میں یہ وارد ہے کہ جب کوئی ضرورتِ خاص واقع ہوجاتی، اور کسی کی نجات کی دعا یا کسی پر بددعا کرنے میں اہتمام مقصود ہوتا،تو آپ صبح میں بلکہ پانچوں نمازوں میں دعاے مناسب پڑھتے ،اور جب ضرورت ختم ہوجاتی تو پڑھنا چھوڑ دیتے۔اور یہی روایت صحیح ہے۔ اور جس روایت میں مطلقا آپ کا پڑھنا وارد ہوا ہے؛ اس سے یہی مراد ہے۔ بلکہ جس میں وارد ہوا ہے کہ آپ ہمیشہ پڑھا کرتے، (اگر وہ روایت صحیح ہو) تو اس سے بھی یہی مراد ہے کہ جب کبھی ضرورت ہوتی آپ قنوت پڑھتے۔اور یہ طریقہ آپ کا ہمیشہ رہا، نہ یہ کہ آپ بلاضرورت ہر روز پڑھا کرتے۔اکثر حنفیہ کا یہی مذہب ہے،اور حنفیہ کا مذہب اس باب میں بالکل صحیح اور احادیث کے موافق ہے،اور جو لوگ ہر نمازِ صبح میں قنوت پڑھنا سنت سمجھتے ہیں ان کا قول معتبر نہیں ہے۔

''جواہر منیفہ'' میں مرقوم ہے:

''أَخْرَجَ عَبْدُالرَّزَّاقِ فِيْ ''مُصَنَّفِهٖ'' عَنْ أَبِيْ جَعْفَرِ الرَّازِى، (۱) عَنِ الرَّبِيْعِ، عَنْ أَنَسٍ: لَمْ يَزَلْ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ يَقْنُتُ فِي الْفَجْرِ حَتّٰى فَارَقَ الدُّنْيَا، وَكَذَا عِنْدَ الطَّبْرَانِي. وَيُعَارِضُهُ مَاعِنْدَ الطَّبْرَانِى عَنْ غَالِبِ بْنِ فَرْقَدِ الطَّحَّانِ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ شَهْرَيْنِ ،فَلَمْ يَقْنُتْ فِيْ صَلٰوةِ الْغَدَاةِ. وَ الْجَوَابُ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْحَدِيْثِ الْأَوَّلِ أَنَّهُ كَانَ يَقْنُتُ فِيْهِ عِنْدَالنَّوَازِلِ، وَاخْتِصَاصُهُ بِالنَّوَازِلِ قَدْ ثَبَتَ بِحَدِيْثِ أَنَسٍ، فَفِيْهِ عِنْدَ الْخَطِيْبِ فِيْ كِتَابِ الْقُنُوْتِ وَاسْنَادُهُ صَحِيْحٌ، قَالَهُ فِي ''التَّنْقِيْحِ'' بِلَفْظِ : كَانَ لَا يَقْنُتُ اَلَّا أَنْ يَّدْعُوْ لِقَوْمٍ أَوْ عَلٰى قَوْمٍ. وَ إِسْنَادُهُ صَحِيْحٌ، قَالَهُ الْحَافِظُ؛ فَيَكُوْنُ حَدِيْثُ أَنَسٍ الْمُتَقَدِّمُ مَنْسُوْخاً بِصَرِيْحِ حَدِيْثِهٖ، وَ عَلَيْهِ يُحْمَلُ قَوْلُ مَنْ قَالَ مِنَ الصَّحَابَةِ بِهٖ، فَلا يَكُوْنُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى النَّازِلَةِ مَنْسُوْخاً بَلْ مُسْتَمِرّاً. وَ بِهٖ قَالَ جَمَاعَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْحَدِيْثِ. وَ الَّذِى يُؤْخَذُ مِنْ مَجْمُوْعِ الْأَخْبَارِ أَنَّهُ –ﷺ– كَانَ لا يَقْنُتُ إِلَّا فِي النَّوَازِلِ. وَ مِنْ ثَمَّ ذَهَبَ جَمْعٌ مِّنَ الْعُلَمَاءِ إِلٰى عَدَمِ نَسْخِهٖ فِيْهَا، بَلْ هُوَ أَمْرٌ مُّسْتَمِرٌّ مَّشْرُوْعٌ . قَالَ فِي ''الْمُلْتَقَطِ'' : قَالَ الطَّحَاوِى: إِنَّمَا لَا يَقْنُتُ عِنْدَنَا فِي الْفَجْرِ مِنْ دُوْنِ وُقُوْعِ بَلِيَّةٍ، فَإِنْ وَقَعَتْ فِتْنَةٌ أَوْ بَلِيَّةٌ فَلا بَاسَ بِهٖ. وَ قَالَ إِبْرَاهِيْمُ الْحَلَبِى فِيْ ''شَرْحِ الْمُنْيَةِ'': هُوَ مَذْهَبُنَا وَ مَذْهَبُ الْجُمْهُوْرِ''. انتھٰی.

''جواہر منیفہ'' کی مذکورہ عبارت اور عینی''شرح ہدایہ'' کی اس عبارت:'' إِنْ نَزَلَتْ بِالْمُسْلِمِيْنَ نَازِلَةٌ قَنَتَ الْإِمَامُ فِيْ صَلٰوةِ الْفَجْرِ، وَبِهٖ قَالَ الْأَكْثَرُوْنَ وَ أَحْمَدُ ''انتھیٰ کا مطلب یہی ہے جو ہم نے پہلے ذکر کیا کہ حنفیہ اور اکثر علماے محدثین وغیرہ کے نزدیک قنوتِ نوازل مسنون ہے، اور بغیر نوازل مسنون نہیں اور یہی امر روایات حدیث سے بھی ثابت ہوتا ہے؛ اس لیے اس مقام میں امام اعظم پر مخالفتِ حدیث کا اعتراض کرنا محض لغو ومہمل ہے۔

قوله: ہدایہ وغیرہ میں لکھا ہے: اگر کوئی شخص اپنی زمین کسی کو اس غرض سے دے کہ وہ اس میں کھیتی کرے، اور اس سے اپنا حصہ مقرر کر لے تو یہ جائز نہیں۔ امام اعظم نے اس مسئلے میں ان دو حدیثوں کا خلاف کیا۔ پہلی حدیث صحیح مسلم میں عبداللہ بن عمر-رضی اللہ عنہما- سے روایت ہے کہ رسول خدا علیہ السلام نے خیبر کے یہود کو کھجور کے درخت اور اس کی زمین اس شرط پر دیے کہ وہ اس میں اپنے مالوں سے محنت کریں، اور رسول خدا نے اس کا آدھا میوہ لیا۔ دوسری حدیث الخ۔ ص:۱۵۳

(۱)- یہ راوی ضعیف ہے، جیسا کہ زاد المعاد میں مذکور ہے، ۱۲ منہ

مسئلۂ مزارعت ومساقات کی تحقیق

اقول: امام کے مذہب کی سند بھی ''صحیح مسلم'' وغیرہ میں موجود ہے۔ تعجب ہے کہ وہ تو آپ کو نہ دکھائی دی! اور حدیثِ مخالف جلدی سے نظر میں آ گئی!

اتنی بھی سرکشی نہ کر، اے بت! خدا سے ڈر ؎ جاتی ہے پائے عرش تک آہ و فغانِ دل

اس مسئلے میں اگر چہ بحثیں بہت ہیں، جو کتب مطولہ میں بہ تفصیل تمام مذکور ہیں مگر اس مقام پر ''مؤطا امام محمد'' اور اس کے حاشیے ''التعلیق الممجد'' کی عبارت سمجھ دار کے لیے کفایت کرتی ہے۔ ''مؤطا'' میں امام محمد نے پہلے اس حدیث کو جسے آپ مذہب امام کے مخالف کہہ رہے ہیں، ذکر کیا، اس کے بعد یہ لکھا:

''لَا بَاسَ بِمُعَامَلَةِ النَّخْلِ عَلَى الشَّطْرِ وَالثُّلُثِ وَالرُّبُعِ ، وَ بِمُزَارَعَةِ الْأَرْضِ الْبَيْضَاءِ عَلَى الشَّطْرِ وَ الثُّلُثِ وَالرُّبُعِ. وَكَانَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ يَكْرَهُ ذٰلِکَ وَ يَذْكُرُ: أَنَّ ذٰلِکَ هُوَ الْمُخَابَرَةُ الَّتِيْ نَهٰى عَنْهَا رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ''. انتھی(۱)

اس کا **حاصل** یہ ہے کہ کسی کو کھجور کے درخت اس طور پر دینا کہ وہ اس میں محنت کرے، اور اس سے جو میوہ نکلے اس میں دونوں شریک ہوں خواہ نصفا یا ثلثا یا ربعا (یعنی مالک درخت اپنا حصہ آدھا مقرر کر لے، یا تہائی یا چوتھائی) اور ایسے ہی خالی زمین کو کھیتی کے لیے دینا، اور اپنا کچھ حصہ مقرر کر لینا (آدھا ہو یا چوتھائی یا تہائی) امام محمد اور امام ابو یوسف کے نزدیک یہ دونوں صورتیں درست ہیں۔ اور امام ابو حنیفہ ان دونوں کو مکروہ جانتے تھے اور کہتے تھے: مخابرے کی یہی صورت ہے؛ کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے ممانعت فرمائی ہے۔

اور ''تعلیق مجد'' کی عبارت یہ ہے:

اَلْمُعَامَلَةُ بِلُغَةِ أَهْلِ الْمَدِيْنَةِ عِبَارَةٌ عَنْ دَفْعِ الْأَشْجَارِ الْكُرُوْمِ أَوِ النَّخِيْلِ وَ غَيْرِ ذٰلِکَ إِلٰى مَنْ يَّقُوْمُ بِإِصْلَاحِهَا عَلٰى أَنْ يَّكُوْنَ لَهٗ سَهْمٌ مَّعْلُوْمٌ مِّنْ ثَمَرِهَا ، وَ يُقَالُ لَهُ الْمُسَاقَاةُ أَيْضاً، وَ هُوَ عَقْدٌ جَائِزٌ عِنْدَهُمَا، وَ عَلَيْهِ الْفَتْوٰى. وَ بِهٖ قَالَ أَحْمَدُ وَ أَكْثَرُ الْعُلَمَاءِ . وَ حُجَّتُهُمْ فِيْ ذٰلِکَ حَدِيْثُ مُعَامَلَةِ خَيْبَرَ. وَالْمُزَارَعَةُ عِبَارَةٌ عَنْ عَقْدٍ عَلَى الْأَرْضِ الْبَيْضَاءِ، أَيِ الْخَالِيَةِ عَنِ الزَّرْعِ بِبَعْضٍ مُعَيَّنٍ مِمَّا يَخْرُجُ عَنْهُ، وَبِجَوَازِهٖ قَالَ الْجُمْهُوْرُ،

(۱)- مؤطا امام محمد ، كتاب الصرف و أبواب الربا، باب: المعاملة و المزارعة في النخل و الأرض، ص: ۳۵۷، مجلس بركات

وَرُوِیَ عِنْدَ ابْنِ أَبِیْ شَیْبَةَ وَغَیْرِہٖ عَنْ عَلِیٍّ وَّ ابْنِ مَسْعُوْدٍ وَّسَعْدٍ وَّجَمَاعَةٍ مِّنَ التَّابِعِیْنَ، فَمَنْ بَعْدَهُمْ . وَقَدْ وَرَدَ فِیْ بَعْضِ رِوَایَاتِ مُعَامَلَةِ خَیْبَرَ الْعَقْدُ عَلَى الزَّرْعِ أَیْضاً. وَأَمَّا أَبُوْ حَنِیْفَةَ فَحَكَمَ بِفَسَادِهِمَا مُسْتَدِلاً بِالنَّهْیِ عَنِ الْمُخَابَرَةِ ، وَرَدَ ذٰلِکَ مِنْ حَدِیْثِ جَابِرٍ عِنْدَ مُسْلِمٍ، وَّ زَیْدِ بْنِ ثَابِتٍ عِنْدَ أَبِیْ دَاؤُدَ، وَ رَافِعِ بْنِ خَدِیْجٍ عِنْدَ مُسْلِمٍ وَّغَیْرِہٖ.(۱)

’’معاملہ بہ اصطلاح اہل مدینہ انگور، کھجور یا کسی اور میوے کے درختوں کو کسی ایسے شخص کو دینے کا نام ہے کہ وہ اس کا اہتمام کرے اور اس میں پانی وغیرہ پہونچائے، بہ ایں شرط کہ اس کے پھلوں کا ایک معین حصہ درخت کے مالک کو ملے۔ اور اسی معاملے کو مساقات بھی کہتے ہیں، اور یہ ابو یوسف و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز معاملہ ہے، اور حنفیہ کے نزدیک اسی پر فتویٰ ہے۔ امام احمد اور اکثر علما کا بھی یہی مذہب ہے۔ ان کی دلیل معاملۂ خیبر کی حدیث ہے۔ اور مزارعت، خالی زمین پر عقد کرنے کا نام ہے، اس طور پر کہ وہ زمین کسی کو کھیتی کے واسطے دے، اور اس کھیتی سے جو کچھ غلہ پیدا ہو، اس میں ایک حصہ اپنے لیے مقرر کر لے۔ اکثر علماے امت اس معاملے کے جواز کے قائل ہیں۔ ’’مصنف ابن ابی شیبہ‘‘ وغیرہ میں حضرت علی، عبداللہ بن مسعود، سعد بن ابی وقاص اور ایک جماعت تابعین سے اس کا جواز مروی ہے۔ اور معاملۂ خیبر کی بعض روایات میں وارد ہوا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے زمین بھی یہود کو کھیتی کے واسطے دی تھی، اور اپنا حصہ مقرر فرما لیا تھا۔ اور امام ابو حنیفہ نے ان دونوں معاملوں کے فاسد ہونے کا حکم دیا ہے، اور ان کی دلیل یہ ہے کہ نبی ﷺ نے مخابرے سے ممانعت کی (اور مخابرے کے معنی یہی ہیں کہ کسی کو کھیتی کے واسطے زمین دینا یا کھجور وغیرہ کے درخت دینا کہ وہ اس کا اہتمام کرے اور غلہ اور پھلوں میں دونوں کی شرکت ہو) مخابرہ کی ممانعت ’’صحیح مسلم‘‘ میں بہ روایت جابر و رافع بن خدیج، اور سنن ابی داؤد میں بہ روایت زید بن ثابت وارد ہوئی ہے‘‘۔

اس عبارت سے ثابت ہو گیا کہ امام نے جو ایسے معاملے سے ممانعت کی ہے، اپنی رائے سے نہیں کی بلکہ اپنے موافق حدیث بھی پیش کی۔ تو جو حدیث ان کے موافق ہو گی اس کو نہ دیکھنا، اور جو ان کے مخالف ہو اس کو لکھ دینا، حماقت و فریب سے خالی نہیں ہے۔ ہاں! اس میں شبہہ نہیں ہے کہ اس مسئلے میں صاحبین کا مذہب جو جمہور کے موافق ہے، قوی ہے؛ اسی وجہ سے حنفیہ کے نزدیک فتویٰ بھی اسی پر ہے کہ یہ دونوں صورتیں درست ہیں، مگر یہ امر آخر ہے۔ مجتہدین کے اختلافات میں کہیں ایک مجتہد کا قول قوی ہوتا ہے، اور کہیں دوسرے مجتہد کا۔ اس سے یہ کہنا کہ فلاں مجتہد نے قرآن یا حدیث کے خلاف کیا، جائز نہیں ہے۔ کسی مجتہد کی یہ شان نہیں کہ وہ دیدہ و دانستہ حدیث و قرآن کی مخالفت کرے، یا اپنی رائے کو احکام شرعیہ میں حدیث و قرآن وارد ہونے کے باوجود دخل دے۔ اور جو لوگ اس امر کو امام ابو حنیفہ کی طرف منسوب کرتے ہیں کہ ’’وہ اپنی رائے کو بہت دخل دیتے تھے، اور

(۱)– التعلیق الممجد، أبواب الربا، باب: المعاملة و المزارعة فی النخل و الأرض، ص: ۳۵۷، مجلس برکات.

حدیث وقرآن کو ترک کر دیتے تھے'' وہ لوگ جھوٹے، مفتری ہیں، جیسا کہ عبدالوہاب شعرانی نے ''میزان'' میں اور ملا معین نے ''دراسات اللبیب'' میں، اور ابن عبدالبر وابن حجر وغیرہ نے اپنی کتب میں اس کو بہ تفصیل تمام بیان کیا ہے۔

قولہ: ہدایہ وغیرہ فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے: اگر کسی سے فجر کی سنتیں نہ پڑھی گئی ہوں، تو اس کا پڑھنا نہ تو بعد فرض صبح، آفتاب نکلنے سے قبل جائز ہے، اور نہ آفتاب نکلنے کے بعد جائز ہے۔ اور یہ مذہب ہے امام اعظم اور ان کے شاگرد ابو یوسف کا۔ امام اعظم نے اس مسئلے میں ان دو حدیثوں کا خلاف کیا ہے: پہلی حدیث ابن حبان نے قیس سے روایت کی کہ اس نے رسول خدا ﷺ کے ساتھ صبح کی نماز پڑھی، اور اس نے فجر کی دو رکعتیں (سنتیں) نہ پڑھی تھیں، جب رسول خدا ﷺ نے سلام پھیرا تو وہ کھڑا ہوا اور فجر کی دو رکعتیں (سنتیں) پڑھیں۔ اور رسول خدا ﷺ اس کی طرف دیکھتے تھے، اور اس پر انکار نہیں کیا۔ دوسری حدیث ترمذی میں ابو ہریرہ -رضی اللہ عنہ- سے روایت ہے: رسول خدا ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص فجر کی دو رکعتیں نہ پڑھے، تو چاہیے کہ ان دونوں کو اس کے بعد پڑھے کہ آفتاب بلند ہو۔ ص: ۱۴۷

طلوع آفتاب سے قبل فوت شدہ سنت پڑھنے کا حکم

اقول: ؎ بے ثباتی ہے نہایت حسن بے ناموس کو پائداری ہوتی ہے کب شمع بے فانوس کو

طلوعِ آفتاب سے قبل فرضِ صبح کی نماز کے بعد سنتِ فجر کا ادا کرنا، جو امام اعظم کے نزدیک مکروہ ہے، صحاح ستہ میں اس کے موافق حدیث موجود ہے۔ ''صحیح بخاری اور صحیح مسلم'' میں ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

''**قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: لَا صَلٰوةَ بَعْدَ الصُّبْحِ حَتّٰى تَطْلُعَ الشَّمْسُ، وَلَا صَلٰوةَ بَعْدَ الْعَصْرِ حَتّٰى تَغْرُبَ الشَّمْسُ**''.(۱)

''رسول خدا ﷺ نے فرمایا: نماز صبح کے بعد طلوع آفتاب تک، اور نماز عصر کے بعد غروب آفتاب تک کوئی نفل نماز نہ پڑھی جائے''۔

چوں کہ اس حدیث میں مطلقاً نماز نفل سے ممانعت آئی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ فجر کی سنت نفل ہے، فرض و واجب نہیں، اسی وجہ سے امام اعظم وغیرہ نے ممانعت کا حکم دیا۔ اور حدیث قیس کا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث اباحت و جواز پر دلالت کرتی ہے،

(۱)- صحیح بخاری، کتاب: مواقیت الصلوٰۃ، باب: من لم یکرہ الصلوٰۃ الا بعد العصر والفجر، جلد: ۱، ص: ۸۳ مجلس برکات.

اور صحیحین کی حدیث ممانعت پر دلالت کرتی ہے۔اور جب دو حدیثوں میں اس قسم کا تخالف ہو کہ ایک سے کسی فعل کا جواز معلوم ہوتا ہو اور دوسرے سے اس کی ممانعت، تو حدیث ممانعت پر احتیاطاً عمل واجب ہے، جیسا کہ کتب اصول فقہ واصول حدیث میں بہ شرح وبسط مذکور ہے۔آپ نے اس مقام پر چالا کی کہ صحیحین کی حدیث جو امام اعظم کے موافق تھی، اس سے کنارہ کشی کر کے صحیح ابن حبان سے مدد مانگی۔اور ایک حدیث جو اس کے جواز پر دلالت کرتی ہے لکھ دی؛ تاکہ عوام کے نزدیک آپ کی وقعت معلوم ہو جائے۔اگر چہ اس حرکت سے عوام نے آپ کو بڑا عالم سمجھ لیا ہو، مگر خواص کے نزدیک آپ کی جہالت وفریب دہی ظاہر ہے۔

باقی رہا دوسرا مسئلہ، اس میں بھی آپ نے فریب دیا کہ امام اعظم کی طرف طلوع آفتاب کے بعد ادائے سنت کے عدم جواز کو منسوب کر دیا؛ حالاں کہ ان کے نزدیک طلوع آفتاب کے بعد سنت پڑھ لینا نہ حرام ہے نہ مکروہ۔البتہ ضروری نہیں ہے، جیسا کہ عینی کی ''شرح ہدایہ'' میں ہے:

''وَ لَا بَعْدَ إِرْتِفَاعِهَا عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَ أَبِيْ يُوْسُفَ. وَ قَالَ مُحَمَّدٌ أَحَبُّ إِلَيَّ أَنْ يَّقْضِيَهُمَا إِلٰى وَقْتِ الزَّوَالِ. قَالَ الْحَلْوَائِي وَ الْفَضْلِي وَ مَنْ تَابَعَهُمَا: لَا خِلَافَ بَيْنَهُمْ؛ فَإِنَّ مُحَمَّداً يَقُوْلُ: أَحَبُّ إِلَيَّ أَنْ يُقْضٰى، وَ إِنْ لَّمْ يَفْعَلْ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ. وَ هُمَا يَقُوْلَانِ: لَيْسَ عَلَيْهِ أَنْ يَّقْضِيَ، وَ إِنْ فَعَلَ لَا بَاسَ بِهٖ''.

''امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک طلوع آفتاب کے بعد سنت فجر کی قضا نہ کی جائے، اور امام محمد نے کہا: میرے نزدیک بہتر یہ ہے کہ طلوع آفتاب کے بعد زوال تک اسے پڑھ لے۔حلوائی اور فضلی وغیرہ نے کہا کہ حقیقت میں امام محمد اور امام ابوحنیفہ کے درمیان کچھ اختلاف نہیں؛ اس لیے کہ امام محمد نے کہا: بہتر یہ ہے کہ قضا کر لے، اور اگر نہ پڑھے تو کچھ گناہ نہیں ہے۔اور وہ دونوں (یعنی امام ابو یوسف اور امام ابوحنیفہ) کہتے ہیں: اس پر پڑھنا لازم نہیں ہے، اور اگر پڑھ لے گا تو کچھ حرج نہیں ہے''۔عبارت ''ردالمحتار'' کی درج ذیل عبارت کا یہی مطلب ہے:

''قِيْلَ: هٰذَا قَرِيْبٌ مِّنَ الْإِتِّفَاقِ؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ: أَحَبُّ إِلَيَّ، دَلِيْلٌ عَلٰى أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَفْعَلْ لَا لَوْمَ عَلَيْهِ، وَ قَالَا: لَا يَقْضِي، وَ اَنْ قَضٰى فَلَا بَاسَ بِهٖ، كَذَا فِي ''الْخَبَازِيَّةِ''. انتهىٰ. (۱)

دیگر کتب فقہ میں بھی اسی طرح مذکور ہے؛ لہٰذا اب اس حدیث ترمذی میں (جسے آپ مخالف سمجھے) اور مذہب امام اعظم میں کیا مخالفت رہی؟ حدیث ترمذی سے یہ مراد نہیں ہے کہ طلوع آفتاب کے بعد سنت کا پڑھ لینا فرض یا ضروری ہے کہ مذہب امام کی مخالفت لازم آئے۔علاوہ ازیں اس حدیث کے ثبوت میں کسی قدر اشتباہ ہے۔خود ''ترمذی'' نے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔آپ نے بڑا کمال کیا کہ حدیث تو لکھ دی اور ترمذی کی باقی عبارت کھالی! واہ رے تدین، اور واہ رے دعوۂ

(۱)- ردالمحتار علی هامش الدر المختار، کتاب الصلٰوة، باب: ادارک الفریضة، جلد: ۲، ص: ۵۱۲.

حقانیت! حقانیت وتدین اگر اسی کا نام ہے تو ایسی حقانیت آپ کو مبارک رہے! خداے تعالیٰ دوسروں کو ایسی مکاری سے محفوظ رکھے۔ ''ترمذی'' کی عبارت یہ ہے:

''حَدَّثَنَا عُقْبَةُ بْنُ مُكَرَّمٍ الْعَمِيُّ الْبَصَرِيُّ، حَدَّثَنَا عُمَرُبْنُ عَاصِمٍ، حَدَّثَنَا هَمَّامٌ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنِ النَّضْرِ بْنِ أَنَسٍ، عَنْ بَشِيْرِ بْنِ نَهِيْكٍ، عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: مَنْ لَّمْ يُصَلِّ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ فَلْيُصَلِّهِمَا بَعْدَ مَا تَطْلُعُ الشَّمْسُ. قَالَ أَبُوْ عِيْسٰى: هٰذَا حَدِيْثٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هٰذَا الْوَجْهِ، وَ لَا نَعْلَمُ أَحَدًا رَوٰى هٰذَا الْحَدِيْثَ بِهٰذَا الْإِسْنَادِ نَحْوَ هٰذَا إِلَّا عَمْرُو بْنُ عَاصِمٍ الْكِلَابِي، وَ الْمَعْرُوْفُ، مِنْ حَدِيْثِ قَتَادَةَ، عَنِ النَّضْرِبْنِ أَنَسٍ، عَنْ بَشِيْرِ بْنِ نَهِيْكٍ، عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِّنْ صَلٰوةِ الصُّبْحِ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعُ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الصُّبْحَ''.(۱)

''ہم کو عقبہ بن مکرم بصری نے خبر دی، انھوں نے کہا: ہم کو عمر بن عاصم نے خبر دی، انھوں نے کہا: ہم کو ہمام نے خبر دی، انھوں نے قتادہ سے روایت کی، انھوں نے نضر بن انس سے، انھوں نے بشیر بن نہیک سے، انھوں نے ابو ہریرہ - رضی اللہ عنہ- سے، انھوں نے کہا: رسول خدا ﷺ نے فرمایا: جس نے صبح کی سنتیں نہ پڑھی ہوں، ان کو طلوع آفتاب کے بعد پڑھ لے۔ ابوعیسیٰ ترمذی نے کہا: یہ حدیث ہم کو صرف اسی سند سے پہونچی ہے، اور اس کی کوئی دوسری سند نہیں ہے۔ ہم نہیں جانتے ہیں کہ اس حدیث کو ہمام سے اس اسناد کے ساتھ کسی نے روایت کیا، مگر عمر بن عاصم کلابی نے، اور قتادہ سے اس اسناد کے ساتھ مشہور روایت دوسری ہے''۔

قوله: ہدایہ وغیرہ میں لکھا ہے: اگر کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کرے، اور اس کا مہر ایک برس کی خدمت یا قرآن کا پڑھانا، مقرر کردے تو اس کا یہ مہر باندھنا کافی نہ ہوگا، اور مہر مثل دینا لازم آئے گا۔ اور یہ مذہب ہے امام اعظم اور ان کے شاگرد امام ابو یوسف کا۔ امام اعظم نے اس مسئلے میں اس حدیث کا خلاف کیا جو بخاری و مسلم میں روایت ہے۔ ص: ۱۳۰

باب نکاح میں مہر کا مال ہونا ضروری ہے

اقول: امام ابوحنیفہ کا عمل کلامِ پروردگار عالم پر ہے، کہ ''سورہ نسا'' میں ان عورتوں کے بیان کے بعد جن سے نکاح

(۱)- جامع ترمذی، أبواب الصلوٰة، باب: ماجاء فی اعادتهما بعد طلوع الشمس، جلد: ۱، ص: ۵۷، مجلس برکات۔

حرام ہے، ارشاد ہوتا ہے: ﴿وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ﴾ (۱) اس کا **حاصل** یہ ہے کہ ان عورتوں کے علاوہ اور عورتوں کے ساتھ تم کو ادائے مال کے عوض نکاح کرنا حلال ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ہر نکاح میں مہرِ مال دینا ضروری ہے، اگر بہ وقت نکاح کچھ مقرر ہوا تو اس کا دینا ضروری ہے، اور اگر مقرر نہ ہو تو مہرِ مثل لازم ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ کوئی نکاح مہر میں مال دینے سے خالی نہیں ہوسکتا ہے۔ باقی وہ حدیثیں جن کو آپ مخالف سمجھے ہیں، ان میں کہیں یہ موجود نہیں ہے کہ قرآن پڑھانا، یا برس دن کی خدمت کرنا مہر مقرر ہوا۔ ہاں! اگر اس میں بہ صراحت یہ امر ہوتا کہ قرآن پڑھانا مہر ہے، تو البتہ اعتراض مخالفت کی گنجائش تھی۔ اس مسئلے کی تفصیل شروح صحیح بخاری وغیرہ میں موجود ہے۔

تنبیہ: مؤلف ظفر مبین نے جس قدر مسائل حنفیہ وغیرہ لکھ کر ان پر قرآن وحدیث کی مخالفت کا اعتراض کیا ان میں اکثر مسائل اس قسم کے ہیں کہ حضرات ائمہ سے منقول نہیں ہیں بلکہ فقہا نے قواعد ائمہ سے بہ طور تخریج واستنباط انھیں اپنی کتب میں درج کیے ہیں۔ ان میں سے اگر بعض مسائل کسی حدیث صحیح کے مخالف ہوگیے تو اس وجہ سے ائمہ پر اعتراض کرنا حماقت سے خالی نہیں؛ کیوں کہ حضرات مجتہدین کی یہ شان نہیں ہے کہ جان بوجھ کر قرآن وحدیث کے مخالف کوئی فتویٰ دیں۔ انھوں نے جو قواعد کلیہ منضبط کردیے اگر کسی فقیہ نے اس سے کوئی حکم استخراج کر کے لکھ دیا تو اس میں ائمہ کا کیا قصور ہے؟ بلکہ ان فقہا پر اعتراض بھی صحیح نہیں ہے؛ اس وجہ سے کہ ممکن ہے کہ وہ حدیث صحیح ان کو نہ پہونچی ہو۔ اگر ان کو حدیث صحیح پہونچتی تو کبھی مخالفت نہ کرتے۔

اور بعض مسائل اس قسم کے ہیں کہ ائمہ نے پہلے اس قسم کا فتویٰ دیا، اُس حالت میں کہ ان کو کوئی حدیث مخالف نہ ملی، اور جب ان کے تلامذہ یا متبعین کو حدیث صحیح مل گئی، تو انھوں نے اس قول امام پر فتویٰ نہیں دیا، بلکہ اس کے خلاف جو حدیث کے موافق تھا اس پر فتویٰ دیا۔ ایسے مسائل کے سبب ائمہ پر طعن کرنا ہرگز جائز نہیں۔ اور بہت سے مسائل اس قسم کے ہیں کہ ان میں اقوال ائمہ کے موافق صحیح حدیثیں موجود ہیں، اور بعض حدیثیں اس کے مخالف بھی صحاح میں موجود ہیں، ان پر اس طرح سے اعتراض کرنا کہ جو حدیث بہ ظاہر مخالف ہو، اس کو لکھ دینا، اور جو موافق ہو اس کو چھوڑ دینا، عداوت وشرارت سے خالی نہیں۔

اور بعض مسائل اس قسم کے ہیں کہ کسی طرح سے حدیث صحیح کے مخالف نہیں ہے، مگر مولف ظفر مبین نے اپنی فہم ناقص سے ان کو مخالف ٹھہرا کر اعتراض کردیا۔ ان سب امور کی تفصیل بہ طور نمونہ جا بہ جا مسائل سابقہ کے جواب سے واضح ہوگئی، اور حضرات غیر مقلدین کی استعداد ولیاقت کی کیفیت خوب روشن ہوگئی۔ ان لوگوں کی مثل ایسی ہے جیسے ایک شخص کا تب قرآن تھا مگر فراست اور دیانت سے بے بہرہ تھا، جب وہ قرآن نقل کرنے لگا، اور مقام ''وخر موسیٰ صعقا'' تک پہونچا تو اپنی حماقت

(۱)- قرآن مجید، پارہ:۵، سورۃ النساء، آیت:۲۴

سے یہ سمجھا کہ عبارت غلط ہے؛ کیوں کہ موسیٰ کا خر تو کہیں سنا نہیں، البتہ یہ مشہور ہے:

خر عیسی اگر بہ مکہ رود چوں بیاید ہنوز خر باشد

تو اس نے بلا تردد حکم غلط کر کے موسیٰ کی جگہ، عیسیٰ لکھ دیا۔ یا اس شخص کے مثل کہیے، جس سے لوگوں نے کہا: تو نماز کیوں نہیں پڑھتا ہے؟ اس نے فی الفور جواب دیا: میں خدا کے حکم کے خلاف ہرگز نہ کروں گا۔ حق تعالیٰ فرماتا ہے۔ ﴿لا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ﴾ (۱)۔ بے با کی سے بے سوچے سمجھے اعتراض کر دینا، اور سلف صالحین کو مطعون کرنا تو بہت آسان ہے، مگر اس کی جزا حرمان اور خسران ہے۔

اب ہم اسی قدر پر کفایت کرتے ہیں، اور باقی مسائل کے جوابات کا جسے شوق ہو وہ کتب حنفیہ کو دیکھے، اور یہ سمجھ لے کہ مولف ظفر کے مطاعن قابل اعتبار نہیں ہیں۔ اور چوں کہ مولف ظفر مبین نے جا بہ جا ائمہ کی خدمت میں سخت بے ادبیاں کی ہیں، اور بہت سے امور صحیحہ وفضائل واقعیہ کا انکار کیا ہے؛ اس وجہ سے ان اقوال کی تردید اور حضرات ائمہ کے فضائل صحیحہ کا ذکر ضروری سمجھ کر اس طرف توجہ کرتے ہیں۔

قولہ: امام اعظم کے مقلدین حدیث پر چلنے والوں کو ایک مغالطہ یہ دیتے ہیں کہ امام اعظم کے پاس حدیث کی کتابوں کے کئی صندوق تھے، اور امام اعظم نے جماعت صحابہ کے علاوہ تین سو تابعینِ مشائخ سے سماعِ حدیث کی۔ اور ان کے مسند کی روایت پانچ سو آدمیوں نے کی ہے۔ اور امام اعظم کے جملہ اساتذہ چار ہزار ہیں۔ اس بات کو شیخ عبد الحق دہلوی نے ''شرح سفر السعادۃ'' میں نقل کی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو شیخ عبد الحق وغیرہ حنفیہ کی خانہ ساز باتیں ہیں جنھیں امام اعظم کے چند متعصب مقلدوں کے علاوہ کوئی نہیں مانتا، اور ایسی بناوٹی، دل سے تراشی ہوئی باتوں کو کوئی سچا نہیں جانتا ہے۔ ص: ۱۹۰

مناقب امام اعظم ابو حنیفہ

اقول: امام اعظم کے مناقب صرف حنفیہ ہی نہیں لکھتے ہیں کہ یہ گمان ہو کہ انھوں نے اپنے دل سے گڑھ لیا ہے، بلکہ ان مناقب کے بیان میں محدثین بھی شریک ہیں۔ ابو عبد اللہ شمس الدین محمد ذہبی، مؤلف ''میزان الاعتدال فی اسماء الرجال'' وغیرہ ''تذکرۃ الحفاظ'' میں لکھتے ہیں:

''أَبُوْ حَنِيْفَةَ الْإِمَامُ الْأَعْظَمُ، فَقِيْهُ الْعِرَاقِ ، النُّعْمَانُ بْنُ ثَابِتِ بْنِ زُوْطَى التَّيْمِى مَوْلَاهُمُ الْكُوْفِى،

(۱)- قرآن مجید، پارہ: ۵، سورۃ النساء، آیت : ۴۳۔

مَوْلِدُهٗ سَنَةَ ثَمَانِيْنَ، رَاٰى أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ غَيْرَ مَرَّةٍ لَمَّا قَدِمَ عَلَيْهِمِ الْكُوْفَةَ. رَوَاهُ ابْنُ سَعْدٍ عَنْ سَيْفِ بْنِ جَابِرٍ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا حَنِيْفَةَ يَقُوْلُهٗ. وَ حَدَّثَ عَنْ عَطَاءٍ وَّ نَافِعٍ وَّ عَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ هُرْمُزِ الْأَعْرَجِ، وَ سَلَمَةَ بْنِ كُهَيْلٍ، وَّ أَبِيْ جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، وَّ قَتَادَةَ، وَ عَمْرِو بْنِ دِيْنَارٍ، وَّ أَبِيْ إِسْحٰقَ، وَ خَلْقٍ كَثِيْرٍ. وَ تَفَقَّهَ بِهٖ زُفَرُ بْنُ الْهُزَيْلِ، وَ دَاوٗدُ الطَّائِي، وَالْقَاضِي أَبُوْ يُوْسُفَ، وَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ، وَ أَسَدُ بْنُ عَمْرٍو، وَّ الْحَسَنُ بْنُ زِيَادٍ اللُّؤْلُؤِى، وَنُوْحٌ الْجَامِعُ، وَ أَبُوْ مُطِيْعٍ الْبَلْخِي، وَ عِدَّةٌ. وَ كَانَ قَدْ تَفَقَّهَ بِحَمَّادِ بْنِ أَبِيْ سُلَيْمَانَ وَ غَيْرِهٖ. وَ حَدَّثَ عَنْهُ وَكِيْعٌ، وَّ يَزِيْدُ بْنُ هَارُوْنَ، وَ سَعْدُ بْنُ الصَّلْتِ، وَ أَبُوْ عَاصِمٍ، وَّ عَبْدُالرَّزَّاقِ، وَ عُبَيْدُ اللّٰهِ بْنُ مُوْسٰى، وَ أَبُوْ نُعَيْمٍ، وَ أَبُوْ عَبْدِالرَّحْمٰنِ، وَ بَشَرٌ كَثِيْرٌ. وَ كَانَ إِمَاماً، وَرِعاً، عَالِماً، عَامِلاً، مُتَعَبِّداً كَبِيْرَ الشَّانِ لَا يَقْبَلُ جَوَائِزَ السُّلْطَانِ بَلْ يَتَّجِرُ وَيَتَكَسَّبُ. قَالَ ضُرَارُ بْنُ صُرَدٍ :سُئِلَ يَزِيْدُ بْنُ هَارُوْنَ أَيُّهُمَا أَفْقَهُ: الثَّوْرِى أَوْ أَبُوْ حَنِيْفَةَ؟ فَقَالَ: أَبُوْ حَنِيْفَةَ أَفْقَه وَ سُفْيَانُ أَحْفَظُ لِلْحَدِيْثِ. وَ قَالَ ابْنُ الْمُبَارَكِ: أَبُوْ حَنِيْفَةَ أَفْقَهُ النَّاسِ. وَ قَالَ الشَّافِعِي: **النَّاسُ فِي الْفِقْهِ عِيَالٌ عَلٰى أَبِيْ حَنِيْفَةَ**. وَ رَوٰى أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَرِّزٍ، عَنْ يَحْيَي بْنِ مَعِيْنٍ قَالَ: لَا بَاسَ بِهٖ، لَمْ يَكُنْ مُتَّهَماً. وَلَقَدْ ضَرَبَهٗ يَزِيْدُ بْنُ هُبَيْرَةَ عَلَى الْقَضَاءِ فَأَبٰى أَنْ يَّكُوْنَ قَاضِياً. وَ رَوٰى بِشْرُ بْنُ الْوَلِيْدُ عَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ قَالَ: أَمْشِيْ مَعَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ سَمِعَ رَجُلاً يَّقُوْلُ : هٰذَا أَبُوْ حَنِيْفَةَ لَا يَنَامُ اللَّيْلَ، فَقَالَ: وَاللّٰهِ لَا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ عَنِّي بِمَالَمْ أَفْعَلْ؛ فَكَانَ يَحْيِي اللَّيْلَ صَلٰوةً وَّ دُعَاءً وَّتَضَرُّعاً. قُلْتُ: مَنَاقِبُ هٰذَا الْإِمَامِ قَدْ اَفْرَدْتُهَا فِيْ جُزْءٍ. وَ كَانَ مَوْتُهٗ فِيْ رَجَبٍ ۱۵۰ھ خَمْسِيْنَ وَ مِأَةٍ". انتہیٰ۔(۱)

''امام اعظم ابوحنیفہ،فقیہ اہل عراق کا نام نعمان ہے،اوران کے باپ کا نام ثابت اوران کے باپ کا نام زوطیٰ ہے۔ کوفہ کے رہنے والے ہیں،ان کی ولادت ۸۰ھ میں ہوئی۔امام اعظم نے حضرت انس بن مالک-رضی اللہ عنہ-کو چندمرتبہ دیکھا جب کہ حضرت انس کوفے میں آئے،اس امر کی روایت ابن سعد نے سیف بن جابر سے کی،انھوں نے ابوحنیفہ سے سنا۔امام ابو حنیفہ نے عطا،نافع،عبدالرحمٰن اعرج،سلمہ بن کہیل،ابوجعفر امام باقر،محمد بن زین العابدین،عمرو بن دینار،ابواسحٰق سبیعی اوران کے علاوہ ایک جماعت سے احادیث کی روایت کی۔زفر بن ہزیل،داؤدطائی،(جو کبار اولیاء اللہ سے ہیں) قاضی ابویوسف،امام محمد بن حسن،نوح جامع،اورابومطیع بلخی وغیرہ نے ان سے علم سیکھا۔اورانھوں نے حماد بن سلیمان وغیرہ سے علم دین سیکھا۔وکیع، یزید بن ہارون،سعد بن صلت،ابوعاصم،عبدالرزاق،عبیداللہ بن موسیٰ،ابونعیم،ابوعبدالرحمٰن اوران کے علاوہ اورلوگوں نے امام ابو حنیفہ سے روایت کیا۔امام ابوحنیفہ متقی،عالم باعمل بڑے عابد،بڑے مرتبے والے تھے،کمالِ ورع واحتیاط کے سبب بادشاہوں

(۱)- تذکرۃ الحفاظ، الطبقۃ الخامسۃ، جلد: ۱، ص: ۱۲۶، ۱۲۷، دار الکتب العلمیۃ، بیروت.

کے تحفے اور ہدایہ قبول نہیں کرتے تھے، بلکہ تجارت کرتے تھے، اور اپنے ہاتھ سے محنت کرکے کسب معیشت کرتے تھے۔ ضرار بن صرد نے کہا: کسی نے یزید بن ہارون سے پوچھا: کہ سفیان ثوری یا ابوحنیفہ میں بڑے فقیہ کون تھے، تو یزید نے جواب دیا: ابوحنیفہ فقہ میں زیادہ ہیں، اور سفیان ثوری احادیث کے زیادہ یاد رکھنے والے ہیں۔ عبداللہ بن مبارک نے کہا: ابوحنیفہ بڑے فقیہ تھے۔ امام شافعی نے کہا: **تمام لوگ فقہ میں امام ابوحنیفہ کے محتاج ہیں**۔ احمد بن محمد بن قاسم بن محرز نے یحیٰی بن معین (جو نقاد رجال حدیث سے ہیں، اور جملہ محدثین ان کی توثیق کو معتبر سمجھتے ہیں، اور جس راوی کو وہ ثقہ کہہ دیں اسے معتمد سمجھتے ہیں) سے روایت کیا، انھوں نے امام ابوحنیفہ کے حق میں کہا: ان کی روایات میں کچھ خلل نہیں، بلکہ وہ ثقہ ہیں، متہم بالکذب نہیں ہیں۔ (اور یحیٰی بن معین کا کسی کو **لا باس بہ** کہہ دینا، ثقہ کہنے کے مترادف ہے، جیسا کہ ''مقدمۂ ابن صلاح اور مختصر ابن جماعۃ'' وغیرہ کتب اصول حدیث میں مذکور ہے، اور اس کی تفصیل ''سعی مشکور فی رد المذہب الماثور'' [تصنیف جناب ابوالحسنات مولوی محمد عبدالحی رحمہ اللہ، ۱۲ منہ] میں مذکور ہے، جسے شوق ہو دیکھ لے۔ یحیٰی بن معین کی تصریح سے ثابت ہوا کہ امام ابوحنیفہ روایات حدیث میں ثقہ ہیں، ان میں کسی طرح کا ضعف نہیں ہے۔) یزید بن ہبیرہ نے امام کو عہدۂ قضا قبول نہ کرنے کے سبب ضرب لگائی تو انھوں نے غایت ورع واحتیاط کے باعث عہدۂ قضا کو پسند نہ کیا۔ بشر بن ولید نے امام ابو یوسف سے روایت کیا کہ میں امام کے ساتھ تھا کہ ایک شخص نے ان کو راستے میں دیکھ کر کہا: یہ ابوحنیفہ ہیں، تمام رات نہیں سوتے ہیں۔ ابوحنیفہ نے کہا: میری طرف اس عبادت کی نسبت نہ کی جائے جو میں نہیں کرتا ہوں، اور اس روز سے امام ابوحنیفہ تمام رات جاگتے اور نماز و اذکار اور دعا وغیرہ میں مصروف رہتے، میں (حافظ ذہبی) کہتا ہوں کہ امام کے فضائل و مناقب میں میں نے ایک مستقل رسالہ لکھا ہے۔ امام ابوحنیفہ کا انتقال رجب ۱۵۰ھ میں ہوا''۔

مناقب امام اعظم میں تالیف شدہ کتب و رسائل

اسی طرح امام کے مناقب ذہبی نے ''کاشف'' میں، مورخ یافعی شافعی نے ''مراۃ الجنان'' میں، ابن خلکان شافعی نے اپنی ''تاریخ'' میں، ابن عبدالبر محدث مالکی نے اپنی کتاب ''الانتقاء'' میں، ابن اثیر محدث جزری شافعی نے ''جامع الاصول'' میں، شارح صحیح مسلم محی الدین نووی محدث شافعی نے ''تہذیب الاسماء واللغات'' میں، مولف مشکوٰۃ نے ''اسماے رجال مشکوٰۃ'' میں، ابواسحٰق شیرازی شافعی نے اپنی ''طبقات'' میں، عبدالوہاب شعرانی شافعی نے ''میزان، یواقیت، کشف الغمہ'' میں، امام غزالی شافعی نے ''احیاء العلوم'' میں، اور ان کے علاوہ علمانے بہ تفصیل تمام ذکر کیے ہیں۔ اور بہت سے محدثین و مقلدین مذاہب اربعہ نے مناقب امام میں مستقل رسائل لکھے ہیں:

پہلا رسالہ: حافظ ذہبی کا۔ دوسرا رسالہ: مجد الدین شیرازی شافعی'' صاحب قاموس کا۔ تیسرا رسالہ: ابن حجر مکی شافعی کا، مسمیٰ بہ ''الخیرات الحسان فی مناقب النعمان۔ چوتھا رسالہ: جلال الدین سیوطی محدث شافعی کا، مسمیٰ بہ ''تبییض الصحیفہ فی مناقب الامام ابی حنیفہ''۔ پانچواں رسالہ: طحاوی کا، مسمیٰ بہ ''عقود المرجان''۔ چھٹا رسالہ: طحاوی کا، مسمیٰ بہ ''قلائد عقود الدرر والعقیان فی مناقب أبي حنیفۃ النعمان''۔ ساتواں رسالہ: انھیں کا، مسمیٰ بہ ''الروضۃ العالیۃ المنیفۃ فی مناقب أبي حنیفۃ''۔ آٹھواں رسالہ: محمد بن احمد شعمی کا۔ نواں رسالہ: مُوَفَّق مکی کا۔ دسواں رسالہ: محی الدین عبد القادر قرشی کا، مسمیٰ بہ ''البستان فی مناقب النعمان''۔ گیارہواں رسالہ: جار اللہ زمخشری کا، مسمیٰ بہ ''شقائق النعمان فی مناقب النعمان''۔ بارہواں رسالہ: عبد اللہ حارثی کا، مسمیٰ بہ ''کشف الاسرار''۔ تیرہواں رسالہ: ابو المظفر یوسف بغدادی کا۔ چودھواں رسالہ: انھیں کا، مسمیٰ بہ ''الانتصار لامام أئمۃ الأمصار۔ پندرہواں رسالہ: ابو عبد اللہ صمیری کا۔ سولہواں رسالہ: احمد بن صلت حمانی کا۔ سترہواں رسالہ: محمد بزازی کا۔ اٹھارہواں رسالہ: ابو القاسم عبد اللہ سعدی کا۔ انیسواں رسالہ: المواہب الشریفہ فی مناقب أبي حنیفہ۔ بیسواں رسالہ: ''تحفۃ السلطان فی مناقب النعمان''۔ اکیسواں رسالہ: ابو عبد اللہ محمد بن یوسف دمشقی کا، مسمیٰ بہ ''عقود الجمان فی مناقب النعمان''۔ بائیسواں رسالہ: زکریا بن یحییٰ کا۔ تیئیسواں رسالہ: ابو احمد شعمی کا۔ چوبیسواں رسالہ: شمس الدین احمد سیواسی کا۔ پچیسواں رسالہ: ابو جعفر شیزاماری کا۔ ان کے علاوہ اور بھی بہت سے رسائل ہیں جن میں فضائل امام اعظم مذکور ہیں۔

ان سب کے باوجود جو شخص فضائل امام سے انکار کرے وہ یا تو محض جاہل ہے، یا متعصب فاجر ہے۔ اور اس کا انکار ایسے ہی ہے جیسے روافض، فضائلِ حضراتِ شیخین سے انکار کرتے ہیں۔ یا خوارج، مناقبِ حضرت عثمان اور حضرت علی سے انکار کرتے ہیں۔ یا یہود و نصاریٰ اور کفار بت پرست جو فضائل خاتم الانبیاء ﷺ کو نہیں مانتے ہیں۔ اور حنفیہ جو فضائل ذکر کرتے ہیں ان سب کو خانہ ساز باتیں کہنا اور غیر معتبر سمجھنا جیسا کہ غیر مقلدین کہا کرتے ہیں محض ناسمجھی کی بات ہے۔ ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ یہ لوگ جملہ فضائل امام کو غیر معتبر کیوں سمجھتے ہیں؟ ظاہراً اس کے چند اسباب معلوم ہوتے ہیں، مگر وہ سب اسباب مردود ہیں۔

مناقب امام اعظم پر غیر مقلدین کے شبہات کا ازالہ

ایک یہ کہ بعض حنفیہ اپنے رسائل مناقب میں بعض فضائل ایسے لکھتے ہیں جو عقل و نقل کے خلاف ہیں۔

جواب: ہاں یہ صحیح ہے۔ مگر یہ امر کچھ حنفیہ کے ساتھ خاص نہیں بلکہ بعض شافعیہ بھی اپنے امام کے فضائل غلط لکھ گیے۔ اور محدثین بھی بعض محدثین کے مناقب میں مبالغات کر گیے۔ پھر یہ طریقہ انھیں لوگوں کا رہا جو غیر معتبر اور متعصب تھے۔ ان کے

ایسے مناقب کے اعتبار نہ کرنے سے یہ لازم نہیں کہ تمام فضائل بہ ایک قلم اڑا دیے جائیں۔

دوسرے یہ کہ ہر مذہب والا اپنے امام کی تعریف کرتا ہے۔اور حسن اعتقاد کے سبب اپنے مقتدا کو سب سے افضل سمجھتا ہے،اس بنا پر جو حنفیہ اپنے امام کے مناقب لکھتے ہیں،ان پر اعتماد نہیں ہوسکتا ہے۔

جواب: اولاً تو یہ طریقہ جملہ مقلدین کا نہیں ہوتا، بلکہ ان میں جو جامع رطب و یابس ہوتے ہیں،اور علم وسیع نہیں رکھتے ہیں ان کا یہ شیوہ ہوتا ہے۔اس سے یہ لازم نہیں کہ امام کے حق میں جملہ حنفیہ کا کلام غیر معتبر سمجھا جائے گا اگر چہ ان کا شمار مصنفین و محققین میں ہو۔**ثانیاً** یہ کہ یہ شبہہ اس وقت درست ہے جب صرف حنفیہ ہی امام کے مناقب لکھ گیے ہوں،لیکن جب شافعیہ، حنبلیہ، مالکیہ اور محدثین کا ایک جم غفیر فضائل امام کے ذکر میں شریک ہے تو یہ شبہہ محض لغو ہے۔**ثالثاً** یہ کہ اگر اس طرح کا شبہہ معتبر ہو تو لازم آتا ہے کہ محدثین جو بخاری و مسلم وغیرہ کے اوصاف لکھ گیے وہ بھی قابل اعتبار نہ ہوں، بہ ایں خیال کہ ہر شخص اپنی جماعت والوں کو اچھا کہتا ہے،اس کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ لازم آتا ہے کہ اہل سنت جس قدر حضرات شیخین کے مناقب لکھ گیے وہ سب اسی خیال خام سے غیر معتبر ہو جائیں۔

تیسرے یہ کہ جس قدر مناقب حنفیہ نے اپنی کتابوں میں لکھے ہیں وہ سب بے سند ہیں اس وجہ سے ان کا اعتبار نہیں ہے۔

جواب جب ایک جم غفیر محدثین بھی ان کے شریک ہیں تو ان مناقب کا بے سند ہونا غیر معتبر ہے۔اور اگر ایسے ہی بے سند بات مطلقاً غیر معتبر ہوا کرے تو لازم آتا ہے کہ جتنے محدثین، بخاری،مسلم،ابوداؤد،نسائی،ابن ماجہ،ترمذی،امام مالک،امام احمد اور امام شافعی وغیرہ کے فضائل لکھ گیے وہ سب خانہ ساز اور بے سند بنا کر غیر معتبر کر دیے جائیں۔ بھلا بتاؤ تو کہ ''تذکرۃ الحفاظ،اور سیر النبلاء'' میں ذہبی نے،اور ''طبقات الحفاظ'' میں سیوطی نے ان حضرات کے جو فضائل لکھے ہیں ان باتوں کی سند کہاں ہے؟ ''مقدمۂ فتح الباری'' میں جو مناقب امام بخاری کے کئی جز لکھے ہیں،ان کی روایت مسلسل کہاں ہے؟ علاوہ ازیں اس بنا پر لازم آتا ہے کہ اسماء الرجال کی اکثر کتابیں لغو ہو جائیں؛ کیوں کہ ان میں رُواۃ حدیث میں محدثین کے جرح و تعدیل کے اقوال سب بے سند مذکور ہیں۔فرمایے تو میزان الاعتدال میں متقدمین کے جتنے اقوال منقول ہیں ان کی سندیں کس کتاب میں ہیں؟ ''کاشف،تہذیب التہذیب،تعجیل المنفعۃ برجال الاربعۃ'' اور ''اسعاف المبطا برجال المؤطا'' وغیرہ میں جو اکابر محدثین کے حکایات مذکور ہیں،ان کو کس نے مسلسل روایت کیا ہے؟ ارباب تواریخ وطبقات اور تراجم جو علما کے حالات درج کر گیے وہ سب بے سند ہیں۔ابن تیمیہ اور ابن قیم کے جس نے حالات لکھے، بے سند لکھے۔ابن حجر عسقلانی،سخاوی،ذہبی،ابن الملقن، ابن الصلاح،نووی،زین الدین عراقی،جلال الدین بلقینی،سیوطی،ابن رجب،ابن الہاد اور ان کے علاوہ بڑے بڑے محدثین کے جس نے حالات لکھے،سب بے سند لکھے،تو لازم آتا ہے کہ یہ سب خانہ ساز باتیں بنا کر اڑا دی جائیں۔اور کتب تواریخ و اسماے

رجال میں مندرج تمام امور غیر معتبر سمجھ لیے جائیں۔ہم کو یقین ہے کہ اس امر کو کوئی غیر مقلد کیا، بلکہ کوئی ذی عقل بھی گوارہ نہ کرے گا؛لہذا اس امر کو پسند نہ کرنا اور امام اعظم کے مناقب کو" خانہ ساز باتیں" کہہ دینا،مکر و دغا بازی کے علاوہ اور کیا ہے؟

قوله: دیکھو!محققین نے صحابہ سے امام اعظم کا سماع ثابت ہونے سے انکار کیا ہے،اور اس کا رد لکھ دیا ہے،چنانچہ ملا علی قاری حنفی نے"شرح نخبۃ الفکر"میں کہا:"عَنِ السَّخَاوِی: **الْمُعْتَمَدُ أَنَّهُ لا رِوَايَةَ لِلْإِمَامِ عَنْ أَحَدٍ مِّنَ الصَّحَابَةِ لِصِغَرِهِ فِيْ زَمَنِ إِدْرَاكِهِ إِيَّاهُمْ**". "یعنی سخاوی سے روایت ہے کہ لائق اعتماد بات یہ ہے کہ ابوحنیفہ کو کسی صحابی سے (ان کے زمانۂ صحابہ میں صغیر السن ہونے کے سبب) روایت نہیں ہے"۔ص:۱۹۰

اقول: امام کا صحابہ سے احادیث سننا خود حنفیہ میں مختلف فیہ ہے۔بعض سماعت ثابت کرتے ہیں،اور بعض انکار کرتے ہیں۔"ردالمحتار"میں بعض محدثین سے منقول ہے:

"**مَا وَقَعَ لِلْعَيْنِي أَنَّهُ أَثْبَتَ سَمَاعَهُ مِنْ جَمَاعَةٍ مِّنَ الصَّحَابَةِ رَدَّهُ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ الشَّيْخُ الْحَافِظُ قَاسِمُ الْحَنَفِي. وَالظَّاهِرُ أَنَّ سَبَبَ عَدَمِ سَمَاعِهِ مِمَّنْ أَدْرَكَ مِنَ الصَّحَابَةِ أَنَّهُ فِي أَوَّلِ أَمْرِهِ اشْتَغَلَ بِالْإِكْتِسَابِ، حَتّٰى أَرْشَدَهُ الشَّعْبِي لَمَّا رَاٰى مِنْ بَاهِرِ نَجَابَتِهِ إِلَى الْإِشْتِغَالِ بِالْعِلْمِ**". انتهیٰ.(۱)

اس کا **حاصل** یہ ہے کہ عینی نے صحابہ سے امام کی سماعتِ احادیث کو ثابت کیا ہے۔اور علامہ قاسم بن قطلو بغا حنفی نے (جو عینی کے ہم عصر تھے) ان کے اقوال کو رد کر دیا ہے۔اور یہ ظاہر ہے کہ امام کا صحابہ سے عدم سماع کا سبب (اس کے باوجود کہ انھوں نے صحابہ کا زمانہ پایا اور بعض صحابہ سے ملاقات بھی کی) یہ ہے کہ ابتدا میں امام کسب و تجارت میں مشغول تھے،اور تحصیل علم کی طرف توجہ نہیں کی تھی۔اور جب شعبی نے ان کی نجابت،ذکاوت کو دیکھا تو ان کو تحصیل علم کی ہدایت کی۔جب انھوں نے تحصیل علم کا قصد کیا،صحابہ کا زمانہ گذر گیا تھا؛اس وجہ سے ان کو صحابہ سے سماعت کی نوبت نہ آئی۔

امام اعظم کے تابعی ہونے کا ثبوت

الحاصل: اگر صحابہ سے امام کی سماعت ثابت نہ ہو،کچھ حرج نہیں ہے۔صرف زمانۂ صحابہ کو پانا اور بعض صحابہ سے ملاقات کرنا اور زمرۂ تابعین میں داخل ہونا ان کے امتیاز و فضیلت کے واسطے کافی ہے۔امام اعظم کے زمانے میں جتنے مشاہیر مجتہدین بلاد متفرقہ میں تھے کسی کو صحبت صحابہ کا شرف حاصل نہیں ہوا،اگر ہوا تو امام کو حاصل ہوا۔ملا علی قاری"شرح نخبۃ الفکر"میں اس امر

(۱)- مقدمة رد المحتار، مطلب: فيما اختلف فيه من رواية الامام عن بعض الصحابة، جلد: ۱، ص: ۱۶۱.

کی تحقیق کے بعد کہ تابعی وہ شخص ہے جس نے صحابہ کو دیکھا ہو، ان سے روایت کی ہو یا نہ کی ہو، لکھتے ہیں:

"قُلْتُ: وَ بِهٖ يَنْدَرِجُ الْإِمَامُ الْأَعْظَمُ –رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ– فِيْ سِلْكِ التَّابِعِيْنَ؛ فَإِنَّهٗ قَدْ رَاٰى أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ وَ غَيْرَهٗ مِنَ الصَّحَابَةِ، عَلٰى مَا ذَكَرَهُ الْجَزَرِي فِيْ "أَسْمَاءِ رِجَالِ الْقُرَّاءِ" وَالْإِمَامُ التَّوْر پُشْتِي فِيْ "تُحْفَةِ الْمُسْتَرْشِدِ" وَ صَاحِبُ "كَشْفِ الْكَشَّافِ" فِيْ سُوْرَةِ الْمُؤمِنِيْنَ، وَ صَاحِبُ "مِرْأَةِ الْجِنَانِ" وَ غَيْرُهُمْ مِنَ الْعُلَمَاءِ الْمُتَبَحِّرِيْنَ. فَمَنْ نَفٰى أَنَّهٗ تَابِعِي فَإِمَّا مِنَ التَّتَبُّعِ الْقَاصِرِ، أَوِ التَّعَصُّبِ الْفَاتِرِ". انتھیٰ.(۱)

"میں کہتا ہوں: اسی بیان سے معلوم ہوا کہ امام اعظم تابعین میں داخل ہیں؛ اس وجہ سے کہ انھوں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ وغیرہ کو دیکھا ہے، جیسا کہ اس امر کو شیخ جزری مصنف "حصن حصین" نے اپنی کتاب "اسماء رجال القراء" میں اور امام تور پشتی نے اپنی کتاب "تحفۃ المستر شد" میں اور مصنف "کشف الکشاف" نے سورہ مومنون کی تفسیر میں اور مولف "مرأۃ الجنان" اوران کے علاوہ علماے متبحرین نے ذکر کیا ہے، توجس نے ان کی تابعیت کا انکار کیا تو یہ انکار یا تو قصور تتبع کے سبب ہے، یا کثرت تعصب کے سبب"۔

اگر کوئی جاہل کہے کہ ملا علی قاری حنفی ہیں، ان کی یہ بات خانہ ساز ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ اگر چہ حنفی ہیں مگر انھوں نے "جزری" سے نقل کیا ہے، اور وہ محدثین شافعیہ سے ہیں، اور ایسے ہی یافعی مولف "مرأۃ الجنان" سے نقل کیا ہے، اور وہ کبار اولیاء اللہ اور علماے شافعیہ میں شمار کیے جاتے ہیں۔ اور ایسے ہی صاحب "کشف الکشاف" علماے شافعیہ سے ہیں؛ لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ بات حنفیہ کی خانہ ساز نہیں ہے بلکہ ایک امر خدا ساز ہے کہ جس کا اقرار ہر موافق و مخالف کر رہا ہے۔

اب اجلۂ محدثین اور علماے متبحرین کی چند عبارتیں ملاحظہ کیجیے! اور اپنی جہالتوں سے باز آیئے۔

حافظ ذہبی جو اکابر محدثین اور علماے شافعیہ سے ہیں "تذکرۃ الحفاظ" میں لکھتے ہیں:

"رَاٰى أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ غَيْرَ مَرَّةٍ لَمَّا قَدِمَ عَلَيْهِمِ الْكُوْفَةَ". انتھیٰ. (۲)

ابوحنیفہ نے "حضرت انس" کو جب وہ کوفہ آئے کئی مرتبہ دیکھا۔

اور احمد قسطلانی شافعی "ارشاد الساری شرح صحیح البخاری" میں "باب: وجوب الصلوٰۃ فی الثیاب" میں لکھتے ہیں:

"وَ هٰذَا مَذْهَبُ الْجُمْهُوْرِ مِنَ الصَّحَابَةِ، كَابْنِ عَبَّاسٍ، وَّ عَلِيٍّ، وَّ مُعَاوِيَةَ، وَ أَنَسٍ، وَّ خَالِدِ بْنِ الْوَلِيْدِ، وَ أَبِيْ هُرَيْرَةَ، وَ عَائِشَةَ، وَ أُمِّ هَانِي، وَ مِنَ التَّابِعِيْنَ الْحَسَنُ الْبَصَرِي، وَ ابْنُ سِيْرِيْنَ، وَالشَّعْبِي، وَ

(۱)– حاشیۂ نزھۃ النظر، ص: ۸۴، مجلس برکات، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور.

(۲)– تذکرۃ الحفاظ، جلد: ۱، ص: ۱۵۸.

ابْنُ الْـمُسَيِّبِ، وَ عَطَاءٌ، وَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ. وَ مِنَ الْفُقَهَاءِ: أَبُوْ يُوْسُفَ ، وَ مُحَمَّدٌ، وَالشَّافِعِي، وَ مَالِكٌ وَ أَحْمَدُ فِيْ رِوَايَةٍ، وَّ إِسْحٰقُ بْنُ رَاهْوَيْه''. انتھیٰ.

''اور یہ (یعنی ایک کپڑے میں نماز کا جائز ہونا، بہ شرطے کہ ستر چھپ جائے) اکثر صحابہ مثل عبداللہ بن عباس، علی مرتضی، معاویہ، انس، خالد بن ولید، ابو ہریرہ، عائشہ اور ام ہانی رضی اللہ عنہم کا مذہب ہے، اور اکثر تابعین مثل حسن بصری، ابن سیرین، عامر شعبی، سعید بن مسیّب، عطا اور ابوحنیفہ کا یہی مذہب ہے، اور فقہا میں سے ابو یوسف، محمد، شافعی، مالک، احمد (ایک روایت میں) اور اسحٰق بن راہویہ کا بھی یہی مذہب ہے''۔

اور ذہبی ''کاشف'' میں لکھتے ہیں:

''رَاٰى أَنَساً، وَ سَمِعَ عَطَاءً وَ الْأَعْرَجَ وَ عِكْرَمَةَ. وَ عَنْهُ أَبُوْ يُوْسَفَ وَ مُحَمَّدٌ''.

''ابوحنیفہ نے حضرت انس کو دیکھا اور عطا، اعرج اور عکرمہ سے روایت کیا۔ اور ان سے امام ابو یوسف اور امام محمد نے روایت کی''۔

اور یافعی شافعی ''مرأۃ الجنان'' میں لکھتے ہیں:

''رَاٰى أَنَساً، وَ رَوَىٰ عَنْ عَطَاءٍ. كَانَ قَدْأَدْرَكَ أَرْبَعَةً مِّنَ الصَّحَابَةِ، وَ هُمْ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ بِالْبَصَرَةِ وَ عَبْدُاللّٰهِ بْنُ أَبِيْ أَوْفىٰ بِالْكُوْفَةِ، وَ سَهْلُ بْنُ سَعْدٍ السَّاعِدِى بِالْمَدِيْنَةِ، وَ أَبُوْ الطُّفَيْلِ عَامِرُ بْنُ وَاثِلَةَ بِمَكَّةَ. قَالَ بَعْضُ أَصْحَابِ التَّوارِيْخِ: لَمْ يَلْقَ أَحْداً مِّنْهُمْ، وَ لَا أَخَذَ عَنْهُمْ. وَ أَصْحَابُهُ يَقُوْلُوْنَ : لَقِيَ جَمَاعَةً مِّنَ الصَّحَابَةِ وَ رَوَىٰ عَنْهُمْ. وَذَكَرَ الْخَطِيْبُ فِيْ ''تَارِيْخِ بَغْدَادَ'' :أَنَّهُ رَاٰى أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ''. انتھیٰ.

''ابوحنیفہ نے حضرت انس کو دیکھا اور عطا سے روایت کیا۔ اور امام ابوحنیفہ نے چار صحابہ کا زمانہ پایا، یعنی ان کے زمانے میں چار صحابی موجود تھے۔ حضرت انس بصرے میں۔ عبداللہ بن اوفیٰ کوفے میں۔ سہل بن سعد ساعدی مدینے میں۔ ابوالطفیل عامر بن واثلہ مکے میں۔ بعض مورخین نے کہا: ابوحنیفہ نے کسی صحابی سے ملاقات نہیں کی۔ اور نہ ان سے کوئی حدیث روایت کی۔ اور حنفیہ(۱) کہتے ہیں: امام نے ایک جماعت صحابہ سے ملاقات کی، اور ان سے روایت کی۔ اور خطیب بغدادی نے ''تاریخ بغداد'' میں ذکر کیا ہے: ابوحنیفہ نے حضرت انس کو دیکھا ہے''۔

اور ملا علی قاری ''طبقات حنفیہ'' میں لکھتے ہیں:

(۱)- اور ظاہر ہے کہ ابوحنیفہ کے اصحاب اپنے امام کے حال سے بہ نسبت دوسروں کے زیادہ واقف ہوں گے۔ اور ہر مثبت نافی پر مقدم ہے۔ کما فی موضعہ. ۱۲ منہ

’’قَدْ ثَبَتَتْ رُؤْيَتُهُ لِبَعْضِ الصَّحَابَةِ، وَ اخْتُلِفَ فِيْ رِوَايَتِهٖ عَنْهُمْ، وَالْمُعْتَمَدُ ثُبُوْتُهَا كَمَا بَيَّنْتُهُ فِيْ ’’سَنَدِ الْأَنَامِ شَرْحِ مُسْنَدِ الْإِمَامِ‘‘ فَهُوَ مِنَ التَّابِعِيْنَ الْأَعْلَامِ‘‘. انتهیٰ.

’’امام ابوحنیفہ کا بعض صحابہ کو دیکھنا ثابت ہے۔اور صحابہ سے ان کے روایت کرنے میں اختلاف کیا گیا ہے۔معتبر یہ ہے کہ روایت ثابت ہے،جیسا کہ ’’سندالانام شرح مسندامام‘‘میں، میں نے بیان کیا ہے،تو وہ جماعت تابعین سے ہوئے‘‘۔

اورابن جوزی ’’علل متناہیہ‘‘میں لکھتے ہیں:

’’قَالَ الدَّارَ قُطْنِي: أَبُوْ حَنِيْفَةَ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الصَّحَابَةِ، وَ إِنَّمَا رَاٰى أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ‘‘. انتهیٰ.

’’دارقطنی نے کہا:ابوحنیفہ نے کسی صحابی سے نہیں سنا،ہاں انھوں نے حضرت انس کو اپنی آنکھ سے دیکھا ہے‘‘۔

اورسیوطی ’’تبییض الصحیفہ فی مناقب أبی حنیفہ‘‘میں لکھتے ہیں:

’’قَدْ أَلَّفَ الْإِمَامُ أَبُوْ مَعْشَرٍ عَبْدُالْكَرِيْمِ بْنُ عَبْدِالصَّمَدِ الطَّبَرِي ، الْمُقْرِي، الشَّافِعِي جُزْءًا فِيْمَا رَوَاهُ أَبُوْ حَنِيْفَةَ عَنِ الصَّحَابَةِ، لٰكِنْ قَالَ حَمْزَةُ السَّهْمِي: سَمِعْتُ الدَّارَ قُطْنِي يَقُوْلُ: لَمْ يَلْقَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ أَحَداً مِّنَ الصَّحَابَةِ، إِلَّا أَنَّهٗ رَاٰى أَنَساً بِعَيْنِهٖ، وَ لَمْ يَسْمَعْ مِنْهُ‘‘. انتهیٰ.

’’ابومعشر عبدالکریم طبری شافعی نے ان روایات کے بیان میں ایک رسالہ تصنیف کیا ہے، جو ابوحنیفہ نے صحابہ سے کیے ہیں۔لیکن حمزہ سہمی نے کہا: میں نے دارقطنی سے سنا، وہ کہتے تھے: ابوحنیفہ نے صحابی سے ملاقات نہیں کی،یعنی ان کی صحبت و ملازمت نہیں کی مگر یہ کہ انھوں نے انس رضی اللہ عنہ کو دیکھا،اوران سے کوئی حدیث نہیں سنی‘‘۔

اور ’’تبییض الصحیفہ‘‘میں یہ بھی ہے:

’’قَدْ وَقَفْتُ عَلٰى فُتْيَا رُفِعَتْ إِلَى الشَّيْخِ وَلِيِّ الدِّيْنِ الْعِرَاقِي، هَلْ رَوٰى أَبُوْ حَنِيْفَةَ عَنْ أَحَدٍ مِّنَ الصَّحَابَةِ؟ وَ هَلْ يُعَدُّ فِي التَّابِعِيْنَ؟ فَأَجَابَ: الْإِمَامُ أَبُوْ حَنِيْفَةَ لَمْ تَصِحَّ لَهٗ رِوَايَةٌ عَنْ أَحَدٍ مِّنَ الصَّحَابَةِ، وَ قَدْ رَاٰى أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ. وَ رُفِعَ هٰذَا السُّوَالُ إِلَى الْحَافِظِ ابْنِ حَجَرٍ، فَأَجَابَ: أَدْرَكَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ جَمَاعَةً مِّنَ الصَّحَابَةِ؛ لِأَنَّهٗ وُلِدَ بِالْكُوْفَةِ، سَنَةَ ثَمَانِيْنَ مِنَ الْهِجْرَةِ وَ بِهَا يَوْمَئِذٍ عَبْدُاللّٰهِ بْنُ أَبِيْ أَوْفٰى؛ فَإِنَّهٗ مَاتَ بَعْدَ ذٰلِكَ، وَ بِالْبَصْرَةِ يَوْمَئِذٍ أَنَسٌ. وَ قَدْ أَوْرَدَ ابْنُ سَعْدٍ بِسَنَدٍ لَا بَاسَ بِهٖ: أَنَّ أَبَا حَنِيْفَةَ رَاٰى أَنْساً، وَ كَانَ غَيْرَ هٰذَيْنِ مِنَ الصَّحَابَةِ بِعِدَّةٍ مِّنَ الْبِلَادِ أَحْيَاءً. وَ قَدْ جَمَعَ بَعْضُهُمْ جُزْءًا فِيْمَا وَرَدَ مِنْ رِوَايَةِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ عَنِ الصَّحَابَةِ، وَ لٰكِنْ لَا يَخْلُوْا إِسْنَادُهٗ مِنْ ضُعْفٍ. وَالْمُعْتَمَدُ عَلٰى إِدْرَاكِهٖ مَا تَقَدَّمَ وَ عَلٰى رُؤْيَتِهٖ بَعْضَ الصَّحَابَةِ مَا أَوْرَدَهُ ابْنُ سَعْدٍ فِي ’’ الطَّبَقَاتِ‘‘ فَهُوَ بِهٰذَا الْإِعْتِبَارِ مِنْ طَبَقَةِ التَّابِعِيْنَ.وَلَمْ يَثْبُتْ ذٰلِكَ لِأَحَدٍ مِّنْ أَئِمَّةِ

الْـأَعْـصَـارِ الْمُعَاصِرِيْنَ لَهُ، كَالْأَوْزَاعِي بِالشَّامِ، وَ الْحَمَّادَيْنِ بِالْبَصْرَةِ، وَ الثَّوْرِي بِالْكُوْفَةِ، وَ مُسْلِمِ بْنِ خَالِدٍ الزَّنْجِي بِمَكَّةَ، وَ اللَّيْثِ بْنِ سَعْدٍ بِمِصْرَ''. انتهیٰ.

''میں ایک فتویٰ پر مطلع ہوا جو'' ولی الدین عراقی بن زین الدین عراقی'' کی خدمت میں پیش کیا گیا، اور اس میں یہ سوال تھا: کیا ابوحنیفہ نے کسی صحابی سے روایت کی ہے؟ اور کیا ان کا شمار تابعین میں ہے؟ تو ولی عراقی نے جواب دیا: ابوحنیفہ کا کسی صحابی سے روایت کرنا درجِ صحت تک نہیں پہونچا، اور انھوں نے حضرت انس کو دیکھا۔ اور یہی سوال حافظ ابن حجر عسقلانی مولف ''تقریب و فتح الباری'' وغیرہ کی خدمت میں پیش کیا گیا، تو انھوں نے جواب دیا: امام ابوحنیفہ نے چند صحابہ کا زمانہ پایا ہے؛ کیوں کہ ان کی ولادت کوفے میں ۸۰ھ میں ہوئی۔ اور اس زمانے میں کوفے میں عبداللہ بن ابی اوفیٰ موجود تھے، کیوں کہ ان کا انتقال ۸۰ھ کے بعد ہوا۔ اور اس زمانے میں بصرے میں حضرت انس بھی موجود تھے۔ اور ابن سعد نے ''کتاب الطبقات'' میں بہ سند ''لا بــاس بــه'' روایت کیا ہے، یعنی وہ غیر معتبر نہیں ہے کہ ابوحنیفہ نے حضرت انس کو دیکھا، اور اس زمانے میں ان دو صحابہ کے علاوہ چند شہروں میں اور صحابہ موجود تھے۔ اور بعض علما نے ان روایات میں ایک رسالہ تصنیف کیا ہے جو ابوحنیفہ نے صحابہ سے کیے ہیں۔ لیکن ان روایات کی سند ضعف سے خالی نہیں ہے (یعنی امام ابوحنیفہ کے بعض رُواۃ ان کے بعد والے ضعیف ہیں) اور باب ادراک میں معتبر وہی ہے جو ہم پہلے لکھ چکے ہیں، یعنی ابوحنیفہ کے زمانے میں صحابہ موجود تھے، اور باب رُویت میں ابن سعد کی روایت ہے (کہ انھوں نے حضرت انس کو دیکھا ہے۔) اس اعتبار سے ابوحنیفہ طبقۂ تابعین سے ہیں (کیوں کہ تابعی ہونے میں صرف کسی صحابی کا دیکھنا کافی ہے، گو روایت اور کثرت ملازمت وصحبت نہ ہو) اور یہ فضیلت ان کے ہم عصر ائمہ جیسے: اوزاعی شام میں، اور دونوں حماد (یعنی حماد بن سلمہ اور حماد بن زید) بصرے میں، سفیان ثوری کوفے میں، مسلم زنجی مکے میں اور لیث بن سعد مصر میں سے کسی کے لیے ثابت نہیں ہے''۔ (یہ سب ابوحنیفہ کے زمانہ میں تھے مگر کسی کو صحابی کا دیکھنا حاصل نہیں ہوا)۔

اور شارح صحیح مسلم، محی الدین نووی ''تہذیب الاسماء واللغات'' میں لکھتے ہیں؛

''وَ قَـالَ الْـخَـطِيْبُ الْبَغْدَادِي فِي " التَّارِيْخِ " : أَبُوْ حَنِيْفَةَ إِمَامُ أَصْحَابِ الرَّاىِ، وَفَقِيْهُ أَهْلِ الْعِرَاقِ رَاٰى أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ''. انتهیٰ.

''خطیب بغدادی نے اپنی تاریخ میں کہا: ابوحنیفہ اصحاب رائے کے امام اور اہل عراق کے فقیہ ہیں، انھوں نے انس بن مالک رضی اللہ عنہ کو دیکھا''۔

اور ابن عابدین شامی ''ردالمحتار'' میں لکھتے ہیں:

''وَ عَـلٰـى كُـلٍّ فَهُـوَ مِـنَ التَّـابِـعِيْـنَ ، وَ مِمَّنْ جَزَمَ بِذٰلِكَ الْحَافِظُ الذَّهَبِي وَالْحَافِظُ الْعَسْقَلَانِي وَ

غَيْرُهُمَا". انتهی. (۱)

"اور بہر تقدیر امام کا صحابہ سے روایت کرنا ثابت ہو یا نہ ہو وہ طبقۂ تابعین سے ہیں، اور جن لوگوں نے امام کے تابعی ہونے کی تصریح کی اور اس پر جزم کیا حافظ ذہبی اور ابن حجر عسقلانی وغیرہ ہیں کہ انھوں نے ان کے تابعی ہونے کو مرجح سمجھا ہے"

الحاصل: کتب اصول فقہ واصول حدیث میں محقق ہو چکا ہے کہ تابعی ہونے میں صرف کسی صحابی کی رویت کافی ہے، خواہ سماعت حدیث اس سے ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو، اور خواہ کثرت مصاحبت ومجالست ثابت ہو یا ثابت نہ ہو۔ اور امام ابوحنیفہ کا حضرت انس رضی اللہ عنہ کو دیکھنا ثابت ہے، تو ان کی تابعیت میں کیوں کر شبہہ ہوسکتا ہے؟

مناقب امام اعظم کے انکار میں مولف معیار الحق کی فریب کاریاں

ہمیں بڑا تعجب ہے کہ مولف ظفر مبین نے بے سوچے سمجھے مولف "معیار الحق" کی تقلید کی، اور ص:۱۹۱، ۱۹۲ میں حماقت کی راہ اختیار کی، اور شرارت وعداوت سے عوام کو مغالطے دینے اور بہکانے لگے۔

اولا: ملا علی قاری کی "شرح نخبۃ الفکر" سے ایک عبارت جس میں سخاوی سے منقول ہے کہ: معتمد یہ ہے کہ ابوحنیفہ کو کسی صحابی سے روایت نہیں ہے، نقل کر دی۔ بایں غرض کہ عوام اس عبارت کو دیکھ کر سمجھ جائیں کہ ملا علی قاری حنفی بھی منکر روایت ہیں۔ اور دوسری عبارت ملا علی قاری کی "شرح نخبہ" اور ایسے ہی "طبقات حنفیہ" کی عبارت اور "شرح مسند ابوحنیفہ" کی عبارت ان کی نظر قاصر سے نہ گذری جن سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک قول معتبر یہ ہے کہ ابوحنیفہ کو صحابہ کی رویت بھی حاصل ہے، اور ان سے روایت احادیث بھی ثابت ہے۔

ثانیا: اس وجہ سے کہ مولف "معیار الحق" کی طرح نووی کی "تہذیب الاسماء واللغات" سے ایک عبارت نقل کر دی، جس میں "طبقات شیرازی" سے منقول ہے کہ امام کے زمانے میں چار صحابی (انس، عبداللہ بن ابی اوفی، سہل بن سعد اور ابوطفیل) موجود تھے، مگر امام نے کسی سے کوئی حدیث روایت نہیں کی۔ اور اس کے بعد نووی کی عبارت (جو اوپر منقول ہو چکی ہے، جس میں امام کی تابعیت کا اثبات ہے) صرف بہ غرض فریب دہی، دونوں نے اڑا دی۔ واہ حضرت واہ! یہ مکر وفریب! اور اس پر اپنی کتاب کا

(۱)- مقدمۂ رد المحتار، جلد: ا، ص: ۱۲۱، زکریا بک ڈپو.

نام ''ظفر مبین'' اور ''معیار الحق'' رکھنا آپ ہی کا کام ہے۔ شاید یہ حضرات یہ سمجھتے ہیں کہ ہم جولکھ دیں گے لوگ اس پر ایمان لائیں گے، اور ہمارے علاوہ اور ایسے علما نہیں ہیں کہ ان امور پر واقف ہوں گے، یہ ان کی غلط فہمی ہے۔ خدا کے فضل سے ابھی تک مذاہب اربعہ کے مقلدین میں ایسے ایسے فضلا موجود ہیں جو ان حضرات کو صدہا برس تعلیم دیں، اور ان کے ہر ہر مکر وفریب کو ظاہر کردیں۔

ثالثاً: اس وجہ سے کہ مولف ''معیار الحق'' کی اتباع میں ''تذکرۃ الموضوعات'' کی ایک عبارت لکھ دی:

''وَ كَانَ فِيْ أَيَّامِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ أَرْبَعَةٌ مِّنَ الصَّحَابَةِ، أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ بِالْبَصْرَةِ، وَ عَبْدُاللّٰهِ بْنُ أَبِيْ أَوْفىٰ بِالْكُوْفَةِ، وَ سَهْلُ بْنُ سَعْدٍ السَّاعِدِى بِالْمَدِيْنَةِ، وَأَبُوْ الطُّفَيْلِ عَامِرُ بْنُ وَاثِلَةَ بِمَكَّةَ، وَ لَمْ يَلْقَ وَاحِداً مِّنْهُمْ وَ لاَ أَخَذَ عَنْهُ. وَ أَصْحَابُهُ يَقُوْلُوْنَ : إِنَّهُ لَقِيَ جَمَاعَةً مِّنَ الصَّحَابَةِ وَ رَوىٰ عَنْهُمْ. وَ لَمْ يَثْبُتْ ذٰلِكَ عِنْدَ أَهْلِ النَّقْلِ''.

اور اس کا ترجمہ یوں کر دیا: ''ابوحنیفہ کے زمانے میں چار صحابی موجود تھے، انس بن مالک بصرے میں، عبداللہ بن ابی اوفیٰ کوفے میں، سہل بن سعد ساعدی مدینے میں، اور ابوطفیل عامر بن واثلہ مکے میں، لیکن ابوحنیفہ کی ملاقات ان میں سے ایک سے بھی ثابت نہیں، اور نہ انھوں نے ان سے کچھ لیا ہے۔ اور جو ابوحنیفہ کے اصحاب کہتے ہیں کہ انھوں نے ایک جماعت صحابہ سے ملاقات کی ہے، اور ان سے روایت بھی کی ہے۔ ائمۂ نقل کے نزدیک یہ بات ثبوت کو نہیں پہونچی۔''

اور دونوں امام ومقتدی یہ نہ سمجھے کہ یہ عبارت ان کے لیے کچھ مفید نہیں اور ان کا مقصد ''ابوحنیفہ تابعی نہیں، اور صحابہ سے ان کی روایت ثابت نہیں'' اس عبارت سے حاصل نہیں ہوتا، چند وجوہ سے:

پہلی یہ کہ کبھی ملاقات کا اطلاق اس وقت کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے جب کسی سے زیادہ صحبت ہو اور چند مرتبہ اس کی مجلس میں حاضری کا اتفاق ہوا ہو، اور کلام کی نوبت آئی ہو۔ اور اگر صرف کسی کو دو ایک مرتبہ دیکھ لیا اور اس سے بات چیت اور صحبت ومجالست کی نوبت نہیں آئی، وہ ملاقات نہیں سمجھی جاتی ہے۔ اکثر یہ ہوتا ہے کہ اگر ایسے شخص سے پوچھیے کہ اس نے کسی رئیس کو دیکھا ہو مگر حضوری دربار کی نوبت نہ آئی ہو کہ آپ نے فلاں رئیس سے ملاقات کی۔ تو وہ فی الفور جواب دیتا ہے: نہیں۔ اور اگر پوچھیے کہ آپ نے ان کو دیکھا ہے؟ تو کہتا ہے: ہاں ایسا ہے۔ دکان داروں سے جن کے نظر سے سیکڑوں بازاری گذرتے ہیں، پوچھیے کہ آپ نے فلاں فلاں سے جو ادھر سے گذر گیے ملاقات کی؟ وہ کہتا ہے: نہیں۔ اور اگر پوچھیے کہ آپ نے ان کو دیکھا ہے؟ تو کہتا ہے: ہاں ایسا ہے۔ امام مسجد اور واعظ سے کہ اس کے ساتھ صدہا لوگ شریک نماز ووعظ ہوتے ہیں، پوچھیے کہ آپ نے فلاں فلاں سے ملاقات کی؟ تو کہتا ہے: نہیں، اور اگر کہیے: تم نے ان کو دیکھا ہے؟ تو کہتا ہے: ہاں۔ انھیں محاورات کے مطابق ''دار

قطنی'' نے امام ابوحنیفہ کے حق میں ارشاد کیا ہے: ''لَمْ يَلْقَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ أَحَداً مِّنَ الصَّحَابَةِ إِلَّا أَنَّهُ رَای أَنَساً بِعَيْنِهِ '' جیسا کہ سابقا منقول ہو چکا، یعنی ابوحنیفہ نے کسی صحابی سے ملاقات نہیں کی، مگر یہ کہ حضرت انس کو دیکھا ہے۔ اس بنا پر ''تذکرۃ الموضوعات'' کی عبارت سے اگر ثابت ہوتا ہے تو اسی قدر کہ ابوحنیفہ نے کسی صحابی سے ملاقات نہیں کی، اور نہ روایت کی۔ اس سے یہ لازم نہیں کہ مطلق دیکھنا نہ ثابت ہو۔ اور مذہب صحیح کے مطابق مدار تابعیت صرف کسی صحابی کو دیکھ لینا ہے بالقصد ہو اتفاقاً، روایت ومجالست اور ملاقات ومصافحہ وغیرہ کی نوبت آئی ہو یا نہ آئی ہو؛ لہٰذا اس عبارت سے اگر ثابت ہوگا تو ابوحنیفہ کا صحابہ سے روایت نہ کرنا ثابت ہوگا، لیکن اس عبارت سے تابعیت کی نفی کا ہرگز ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ اب اس عبارت کو نفیِ تابعیت کی سند گرداننا، جیسا کہ ''مولف معیار'' سے سرزد ہوا محض غلط ہے۔

دوسری یہ کہ اس عبارت میں لفظ ''ذلک'' سے مجموع ملاقات وروایت کی طرف اشارہ ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ حنفیہ کہتے ہیں: ابوحنیفہ نے صحابہ سے ملاقات کی، اور ان سے روایت بھی کی، اگرچہ یہ بات ائمۂ نقل کے نزدیک ثابت نہیں ہوئی تو اس سے اگر ثابت ہوا تو مجموع ملاقات وروایت کا انکار ثابت ہوا نہ کہ صرف ملاقات کا انکار، اور نہ صرف رویت کا انکار۔

تیسری یہ کہ بہ تصریحات محدثین ابوحنیفہ کا صرف حضرت انس کو دیکھنا ثابت ہے اور ان کے علاوہ کسی دوسرے صحابی سے ملاقات کرنا ثابت نہیں ہے، اور بہت سے حنفیہ کا قول یہ ہے: ابوحنیفہ نے چند صحابہ سے ملاقات کی، اور صاحب تذکرہ نے اگر انکار کیا ہے تو ایک جماعت صحابہ سے ملاقات کا انکار کیا ہے، نہ کہ کسی ایک سے بھی ملاقات کا۔

الحاصل اس عبارت سے امام کی تابعیت اور رویت انس کا انکار ثابت نہیں ہے۔ اس کے علاوہ عبارات سابقہ سے **معلوم** ہو چکا کہ مختلف مذاہب کے بڑے بڑے محدثین نے امام کی تابعیت اور ان کے انس کے دیکھنے کو ثابت کیا ہے، جیسے ملا علی قاری، عینی، یافعی، ذہبی، تورپشتی، جزری، قسطلانی، سیوطی، ابن حجر عسقلانی، ولی عراقی، خطیب بغدادی، دارقطنی، نووی اور ان سعد وغیرہم، تو اگر بالفرض والتسلیم محمد طاہر پٹنی مولف ''تذکرۃ الموضوعات'' کی عبارت سے تابعیت کی نفی ثابت بھی ہو تو ان اکابر محدثین کے بہ مقابل ان کے قول کو جاہل یا متعصب کے علاوہ کون معتبر سمجھے گا۔

فائدہ: مولفِ معیار نے ''معیار'' میں لکھا: یہ چاروں صحابی امام کے زمانے میں موجود تھے، لیکن کسی سے امام کی ملاقات یا ان سے روایت کرنا اکثر ائمۂ نقل کے نزدیک ثابت نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ ابن طاہر حنفی صاحب ''مجمع البحار'' فن حدیث واخبار میں جن کی تحقیق سے علما خوب واقف ہیں ''تذکرۂ موضوعات'' میں فرماتے ہیں، انتہیٰ۔

منصف ناظرین پر مخفی نہیں کہ ہماری تقریرات سے یہ تقریر بالکلیہ باطل ہوگئی۔ ہم پوچھتے ہیں کہ کیا مولف ''مجمع البحار'' ان محدثین سے بڑھ کر ہیں جن کا ذکر ہو چکا ہے؟ علاوہ ازیں عبارت تذکرہ میں لفظ ''اکثر'' کا کہیں نشان نہیں، آپ نے یہ کہاں

سے بڑھا دیا۔ آپ کی جلالتِ قدر ورفعتِ ذکر کا تقاضا یہ ہے کہ آپ اس تحقیق سے رجوع فرمائیں اور اپنے حواری وانصار کو سمجھا دیں، ورنہ: ''مَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً فَعَلَيْهِ وِزْرُهَا وَ وِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَاإِلٰى يَوْمِ الْقِيَامَةِ'' آپ کو خوب معلوم ہے۔ آئندہ اختیار بہ دست مختار۔ والسلام۔

قوله: اور حافظ الحدیث ابن حجر عسقلانی نے امام اعظم کو چھٹے طبقے میں شمار کیا، چنانچہ ''تقریب التہذیب'' میں ہے: ''اَلنُّعْمَانُ بْنُ ثَابِتٍ الْكُوْفِى، أَبُوْ حَنِيْفَةَ الْإِمَامُ، يُقَالُ: أَصْلُهُ مِنْ فَارِسٍ، وَ يُقَالُ: مَوْلٰى بَنِىْ تَيْمٍ، فَقِيْهٌ مَشْهُوْرٌ مِنَ السَّادِسَةِ''. نعمان بن ثابت کوفے کا رہنے والا، امام ابوحنیفہ۔ کوئی کہتا ہے: یہ اصل میں فارسی ہیں۔ اور کوئی کہتا ہے: یہ بنی تیم کے آزاد کردہ غلام ہیں۔ یہ فقیہ مشہور ہیں، چھٹے طبقے سے۔ اور چھٹا طبقہ ان لوگوں کا ہے جن کی کسی صحابی سے ملاقات نہیں ہوئی، چنانچہ ابن حجر خود مقدمۂ کتاب میں فرماتے ہیں: ''اَلسَّادِسَةُ مَنْ عَاصَرَ الْخَامِسَةَ لٰكِنْ لَمْ يَثْبُتْ لَهُمْ لِقَاءُ أَحَدٍ مِّنَ الصَّحَابَةِ كَإِبْنِ جُرَيْجٍ''۔ ص:۱۹۲

تقریب التہذیب کی عبارت کا جواب

اقول: ؎ آدمیت سے نہیں آپ کو مس، دیکھ لیا خوب سا دیکھ لیا، آپ کو بس دیکھ لیا

کسی عالم کی ایک عبارت سے استناد کرنا اور بڑے بڑے علما کے قول کو چھوڑ دینا، بلکہ اسی عالم کے قول کو جو اپنے مخالف ہو ترک کر دینا انسانیت سے بعید ہے۔ آپ مولف معیار کے مقلد بن کر ابن حجر کی ایک عبارت لکھ کر تابعیت امام کو باطل کرنے لگے، اور یہ نہ سمجھے کہ تابعیت کے مدعین کے لیے یہ قول کسی طرح سے مضر نہیں ہے، دو وجہ سے:

اول: یہ کہ عبارات سابقہ سے معلوم ہو چکا کہ اکابر محدثین جیسے نووی، خطیب بغدادی، دار قطنی، ابن جوزی اور ذہبی وغیرہ نے اس امر کا اثبات کیا ہے کہ امام نے حضرت انس کو دیکھا ہے، تو ان سب کے اقوال کو بہ ایک قلم واگذاشت کر دینا، اور صرف ابن حجر کی ایک عبارت سے استناد کرنا خلاف عقل ونقل ہے۔

دوسری وجہ: خود ابن حجر عسقلانی امام کی تابعیت کا اقرار کر رہے ہیں، اور اپنے فتاویٰ میں رُویتِ انس کو معتبر سمجھتے ہیں، جیسا کہ سیوطی کی ''تبییض الصحیفہ'' سے ہم پہلے نقل کر چکے ہیں۔ اس فتوے کا اعتبار نہ کرنا اور تقریب کی عبارت کو سند گرداننا۔ باوجود اس کے کہ ابن حجر مولف تقریب، اور صاحب فتویٰ مذکور ایک ہی ہے۔ اور سوال کے جواب میں ان کا کلام اجلۂ محدثین و

اکابر محققین کے اقوال کے مطابق ہے- حماقت وشرارت اور عداوت سے خالی نہیں۔ اگر یہ شبہہ ہو کہ سیوطی کی نقل پر اعتماد نہیں، تو اس کا جواب یہ ہے: سیوطی ان علما سے نہیں جن کی نقل معتبر نہ سمجھی جائے، اوران کے اقوال پر اعتماد نہ کیا جائے۔ بڑے بڑے علما کو ان کی جلالت قدر واعتبار نقل کا اعتراف ہے۔ محمد بن عبدالقادر باقی زرقانی کی ''شرح مواہب لدنیہ'' میں ہے: اَلسُّیُوْطِی حُجَّةٌ فِی النَّقْلِ، انتہیٰ۔ یعنی سیوطی نقل اقوال و مذاہب میں حجت ہیں، اوران کی نقل معتبر ہے۔ اوراگر یہ شبہہ ہو کہ اس مضمون کو سیوطی کے علاوہ کسی اور نے ابن حجر سے نقل نہیں کیا، اس وجہ سے اس نقل میں ضعف ہے، تو اس کا جواب یہ ہے: اگر ناقل صرف سیوطی ہوتے تو بھی ان کا قول معتبر سمجھا جاتا، چہ جائے کہ اس مقام میں اور علما بھی اس نقل میں شریک ہیں، اور ابن حجر کی طرف تابعیت امام کی نسبت کر رہے ہیں۔ ابن عابدین شامی ''ردالمحتار'' میں لکھتے ہیں:

''وَ مِمَّنْ جَزَمَ بِذٰلِکَ الْحَافِظُ الذَّهَبِی وَالْحَافِظُ الْعَسْقَلَانِی وَ غَیْرُهُمَا. قَالَ الْعَسْقَلَانِی إِنَّهُ أَدْرَکَ جَمَاعَةً مِّنَ الصَّحَابَةِ کَانُوْا بِالْکُوْفَةِ بَعْدَ مَوْلِدِهٖ بِهَا سَنَةَ ثَمَانِیْنَ، وَلَمْ یَثْبُتْ ذٰلِکَ لِأَحَدٍ مِّنْ أَئِمَّةِ الْأَمْصَارِ الْمُعَاصِرِیْنَ لَهٗ، کَالْأَوْزَاعِی بِالشَّامِ، وَالْحَمَّادَیْنِ بِالْبَصْرَةِ، وَالثَّوْرِی بِالْکُوْفَةِ وَ مَالِکٍ بِالْمَدِیْنَةِ، وَاللَّیْثِ بْنِ سَعْدٍ بِمِصْرَ''. انتهیٰ. (۱)

''ان علما سے جنھوں نے تابعیت امام ابوحنیفہ پر جزم کیا حافظ ذہبی اور حافظ عسقلانی ہیں۔ حافظ ابن حجر عسقلانی نے کہا: امام نے چند صحابہ کو پایا جو کوفے میں ولادت امام: ۸۰ھ کے بعد موجود تھے۔ اور یہ فضیلت ابوحنیفہ کے معاصرین ائمہ جیسے اوزاعی ملک شام میں، حماد بن زید اور حماد بن سلمہ بصرے میں، سفیان ثوری کوفے میں، مالک مدینہ طیبہ میں، اور لیث بن سعد مصر میں سے کسی امام کو حاصل نہیں ہوئی''۔

ابن حجر مکی اور ابن حجر عسقلانی سے امام کی تابعیت کا ثبوت

اور ابن حجر مکی ہیتمی اپنے رسالہ ''الخیرات الحسان فی مناقب النعمان'' میں لکھتے ہیں:

''صَحَّ کَمَا قَالَهُ الذَّهَبِی: إِنَّهٗ رَایٰ أَنَسَ بْنَ مَالِکٍ وَ هُوَ صَغِیْرٌ، وَ فِیْ رِوَایَةٍ: رَأَیْتُهٗ مِرَاراً. وَ أَکْثَرُ الْمُحَدِّثِیْنَ عَلٰی أَنَّ التَّابِعِيَّ: مَنْ لَقِيَ الصَّحَابِيَّ، وَ إِنْ لَمْ یَصْحَبْهُ. وَ صَحَّحَهُ النَّوْوِیْ کَابْنِ الصَّلَاحِ. وَ جَاءَ مِنْ طُرُقٍ: أَنَّهٗ رَوَیٰ عَنْ أَنَسٍ أَحَادِیْثَ ثَلَاثَةً. لٰکِنْ قَالَ أَئِمَّةُ الْأَحَادِیْثِ: مَدَارُهَا عَلٰی مَنِ اتَّهَمَهُ الْأَئِمَّةُ بِوَضْعِ الْأَحَادِیْثِ. وَ فِیْ فَتَاوَیٰ شَیْخِ الْإِسْلَامِ لِإِبْنِ حَجَرٍ: أَنَّهٗ أَدْرَکَ جَمَاعَةً مِّنَ الصَّحَابَةِ، کَانُوْا بِالْکُوْفَةِ بَعْدَ

(۱)- مقدمۂ رد المحتار، جلد: ۱، ص: ۱۲۱، زکریا بک ڈپو.

مَوْلِدِهِ بِهَا سَنَةَ ثَمَانِيْنَ؛ فَهُوَ مِنْ طَبَقَةِ التَّابِعِيْنَ، وَ لَمْ يَثْبُتْ ذٰلِکَ لِأَحَدٍ مِّنْ أَئِمَّةِ الْأَمْصَارِ الْمُعَاصِرِيْنَ لَهُ كَالْأَوْزَاعِي بِالشَّامِ، وَ الْحَمَّادَيْنِ بِالْبَصْرَةِ، وَ الثَّوْرِي بِالْكُوْفَةِ، وَ مَالِكٍ بِالْمَدِيْنَةِ ، وَ اللَّيْثِ بْنِ سَعْدٍ، بِمِصْرَ''. انتهى.(۱)

''صحیح وثابت ہے جیسا کہ ذہبی نے کہا: امام ابوحنیفہ نے حالت صغرسنی میں حضرت انس کو دیکھا ہے، اور ایک روایت میں ہے کہ چند مرتبہ دیکھا ہے۔ اکثر محدثین کا مذہب یہ ہے کہ تابعی وہ شخص ہے جو کسی صحابی سے ملاقات کرے، اگرچہ اس سے زیادہ صحبت نہ ہوئی ہو۔ امام نووی اور ان صلاح نے اس مذہب کو صحیح کہا۔ (تو جب ابوحنیفہ کا ایک صحابی کو دیکھنا بہ طور صحیح ثابت ہوا تو اکثر محدثین کے مذہب کے مطابق ان کی تابعیت میں شبہہ نہیں رہا) اور چند طرق سے وارد ہوا ہے کہ ابوحنیفہ نے انس رضی اللہ عنہ سے تین حدیثیں روایت کی ہیں۔ لیکن ائمۂ حدیث نے کہا: ان سب روایتوں کا مدار ایسے شخص پر ہے جو ائمۂ احادیث کے نزدیک متہم بالوضع ہے (یعنی امام ابوحنیفہ کے بعد ان کے رُواۃ میں ایک راوی غیر معتبر ہے، تو امام کا حضرت انس سے روایت کرنا بہ طور صحیح ثابت نہیں ہوا، البتہ محض رُویت کا ثبوت بہ طور صحیح ثابت ہوا) اور فتاویٰ شیخ الاسلام ابن حجر عسقلانی میں ہے: ابوحنیفہ نے ایک جماعت صحابہ کو پایا جو کوفے میں ولادت امام کے بعد موجود تھے؛ لہٰذا وہ طبقۂ تابعین سے ہیں۔ اور یہ فضیلت امام کے معاصرین جیسے اوزاعی شام میں، حماد بن سلمہ اور حماد بن زید بصرے میں، سفیان ثوری کوفے میں، مالک بن انس مدینے میں، اور لیث بن سعد مصر میں، سے کسی امام کو حاصل نہیں ہوئی''۔ انتہیٰ۔

اس کے بعد ''ابن حجر مکی'' کہتے ہیں:

''وَ حِيْنَئِذٍ فَهُوَ: مِنْ أَعْيَانِ التَّابِعِيْنَ الَّذِيْنَ شَمَلَهُمْ قَوْلُهُ تَعَالىٰ: ﴿وَ الَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِإِحْسٰنٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوْا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ تَحْتَهَا الْأَنْهٰرُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا أَبَداً ذٰلِکَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ﴾(۲)

''ابوحنیفہ اجلۂ تابعین سے ہیں، اور ان لوگوں میں داخل ہیں جن کی توصیف اس آیت میں ہے: ﴿وَ الَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِإِحْسٰنٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوْا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ تَحْتَهَا الْأَنْهٰرُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا أَبَداً ذٰلِکَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ﴾(۳)

(۱)- الخيرات الحسان، الفصل السادس في من أدركه من الصحابة، ص: ۲۳، ۲۴، مطبعة السعادة ، مصر.

(۲)- الخيرات الحسان، الفصل السادس في من أدركه من الصحابة، ص: ۲۴، مطبعة السعادة ، مصر.

(۳)- قرآن مجيد، پاره: ۱۱، سورة التوبة، آيت: ۱۰۰ / ترجمہ: اور جو بھلائی کے ساتھ ان کے پیرو ہوئے اللہ ان سے راضی اور وہ اللہ سے راضی، اور ان کے لیے تیار کر رکھے ہیں باغ جن کے نیچے نہریں بہیں، ہمیشہ ہمیش ان میں رہیں۔ یہی بڑی کامیابی ہے۔

ان عبارات سے معلوم ہوا کہ ابن حجر عسقلانی کی عبارت جو سیوطی نے نقل کی ہے، اس نقل میں وہ متفرد نہیں ہیں، بلکہ اور علما بھی اس کو عسقلانی سے نقل کرتے ہیں، اور اگر کوئی جاہل مقلدِ ''اختیار الحق ردانتصار الحق'' یہ کہے کہ سیوطی نے جو عبارت تابعیت، ابن حجر سے نقل کی وہ ابن حجر مولف تقریب کی عبارت نہیں، بلکہ ابن حجر مکی یا کسی اور ابن حجر کی ہے، تو اس کا **جواب** چند طور پر ہے۔

ایک یہ ہے کہ علماے امت محمد یہ میں ''ابن حجر'' سے مشہور دو عالم گذرے ہیں، ایک ابن حجر عسقلانی جو سیوطی کے استاذ الاستاذ ہیں۔ ۸۵۲ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ ''فتح الباری شرح صحیح بخاری، تہذیب التہذیب، تقریب، لسان المیز ان، نخبہ، شرح نخبہ'' اور ان کے علاوہ حدیث وفقہ میں بہت سے رسائل ان کی تصانیف سے ہیں۔ دوسرے ابن حجر مکی کی جن کی تصانیف سے ''الخیرات الحسان، الایضاح والبیان لما جاء فی لیلۃ النصف من شعبان، شرح ارشاد اور تحفۃ المحتاج شرح منہاج'' وغیرہ ہیں۔ ان دو کے علاوہ کوئی اور عالم اس لفظ سے مشہور نہیں ہے۔ اور سیوطی نے جو ابن حجر کی عبارت لکھی وہ یقیناً ''ابن حجر عسقلانی'' ''مولف'' شرح نخبہ و تقریب'' وغیرہ کی ہے، نہ کہ ابن حجر مکی کی۔ اگر چہ یہ امر ہر عالم ماہر پر ظاہر ہوگا اور جاہل غبی کے علاوہ کسی سے مخفی نہ رہے گا مگر بہ نظرِ دفعِ شبہاتِ قاصرین، ورفعِ مکائدِ جاہلین ہم اس کی وجہیں بھی بیان کیے دیتے ہیں:

اول وجہ یہ ہے کہ اس عبارت کو ''سیوطی نے اس لفظ سے ذکر کیا: ''**وَ رُفِعَ هٰذَا السُّوَالُ إِلَى الْحَافِظِ ابْنِ حَجْرٍ، فَأَجَابَ**'' الخ. جیسا کہ سابقاً مذکور ہو چکا۔ اور یہ ظاہر ہے کہ ان علما کی عبارت میں ''حافظ ابن حجر'' کا اطلاق ''عسقلانی'' کے علاوہ دوسرے پر نہیں آتا ہے، جیسا کہ عبارات علما کے تتبع سے واضح ہے۔ اور ''ابن حجر مکی'' کا شمار ''حفاظ حدیث'' میں نہیں ہے کہ ''حافظ'' کا اطلاق ان پر درست ہو۔ بلکہ وہ فقہاے شافعیہ میں شمار کیے گیے ہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ جو شخص ''تصانیف سیوطی'' کو دیکھتا ہوگا اس کو خوب معلوم ہو جائے گا کہ سیوطی اپنی تمام تصانیف میں (جیسے، مرقاۃ الصعود شرح سنن أبي داؤد، مصباح الزجاجہ شرح سنن ابن ماجہ، زہر الربا شرح مجتبی، توشیح شرح صحیح بخاری، دیباج شرح صحیح مسلم، تنویر الحوالک شرح موطا مالک، تدریب الراوی شرح تقریب النواوی'' وغیرہ سیکڑوں مقامات میں) ''ابن حجر عسقلانی'' سے لطائف وفوائد نقل کرتے ہیں، اور ''ابن حجر مکی'' سے انھوں نے کسی کتاب میں ایک امر بھی نقل نہیں کیا۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ سواے سیوطی کے اور علما تصریح کر گیے کہ وہ کلام ''ابن حجر عسقلانی'' کا ہے، نہ ''مکی'' کا۔

چوتھی وجہ یہ ہے کہ ''ابن حجر مکی'' خود اپنے رسالہ ''خیرات حسان'' میں اس عبارت کو ''ابن حجر عسقلانی'' کی طرف منسوب کر گیے۔

پانچویں وجہ یہ ہے کہ سیوطی کا کسی امر کو ''ابن حجر مکی'' سے نقل کرنا محالات عقلیہ سے ہے؛ اس وجہ سے کہ ''سیوطی'' کا

انتقال ۹۱۱ھ میں ہوا، جیسا کہ تمام کتب تواریخ میں موجود ہے۔ اور ابن حجر مکی کی ولادت ۹۰۹ھ میں ہوئی، جیسا کہ ''نور سافر باخبار القرن العاشر'' میں مذکور ہے: ''وُلِدَ فِيْ رَجَبَ سَنَةَ تِسْعٍ وَ تِسْعِ مِأَةٍ''. یعنی ابن حجر مکی ۹۰۹ھ میں پیدا ہوئے اور ان کا انتقال ۹۷۴ھ میں ہوا۔ اور اسی ''نور سافر'' میں ''ابن حجر مکی'' کے حال میں خود انھیں سے منقول ہے، وہ کہتے ہیں: ''وُلِدْتُ قَبْلَ وَفَاتِهِ بِنَحْوٍ مِّنْ ثَلٰثِ سِنِيْنَ''. انتھیٰ. یعنی میں سیوطی کی وفات سے قریب تین برس پہلے پیدا ہوا۔ معلوم ہوا کہ ''جلال الدین سیوطی'' کے سال انتقال کی تاریخ میں ''ابن حجر مکی'' تین برس کی عمر تک نہیں پہونچے تھے اور طفل مکتب بھی نہیں ہوئے تھے، چہ جائے کہ اس کے قابل ہوں کہ ان سے کسی فتوے کا جواب صادر ہو، اور اس کو سیوطی اپنی تصانیف میں درج کریں۔ معلوم ہوا کہ یہ احتمال کہ ''تبییض الصحیفہ'' جس میں ''ابن حجر'' کی عبارت مذکور ہے، جائز ہے کہ وہ ''ابن حجر مکی'' ہوں، نہ عسقلانی، ایسا احتمال ہے جیسے کوئی کہے: یہ ''صحیح بخاری'' جو متداول ہے، ''بخاری'' کی تصنیف نہیں ہے، بلکہ کسی اور کی ہے۔ یا کوئی کہے: ''شرح نخبہ'' ابن حجر عسقلانی کی نہیں ہے، بلکہ مکی کی ہے۔ یا کوئی کہے: ''تحفۃ المحتاج'' ابن حجر مکی کی نہیں بلکہ ''عسقلانی'' کی ہے۔ اس قسم کے احتمالات بیان کرنے سے ان لوگوں کا مبلغ علم معلوم ہو گیا جنھوں نے ان کو ذکر کیا ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ نقل سیوطی و ابن حجر مکی وغیرہ سے ثابت ہو گیا کہ ''ابن حجر عسقلانی'' بھی تابعیت امام کے قائل ہو گیے، اور ان کو طبقۂ تابعین میں شمار کر گیے۔ باقی رہی ان کی ''تقریب'' کی عبارت جس میں انھوں نے امام ابوحنیفہ کو اس طبقے میں شمار کیا جن سے صحابہ سے ملاقات نہیں ہوئی، اس میں اور اس عبارت میں جو مفید تابعیت ہے اگر چہ بہ ظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کا دفاع چند طور سے ہو سکتا ہے:

ایک یہ کہ کبھی ایک شخص کو دو اعتبار کی وجہ سے دو طبقوں میں شمار کرتے ہیں، جیسے مخضرمین یعنی وہ لوگ جنھوں نے زمانہ رسالت ﷺ پایا اور انھیں اتفاق حضوری نہ ہوا، کبھی صحابہ کے ساتھ ذکر کیے جاتے ہیں اور کبھی تابعین میں شمار کیے جاتے ہیں، تو ہو سکتا ہے چوں کہ امام کی نفس رویت ایک صحابی سے ثابت ہے، اور زیادہ ملاقات و رویت ثابت نہیں ہے؛ اس وجہ سے ان کو کبھی طبقۂ تابعین سے شمار کیا، اور کبھی اس کے بعد کے طبقے میں۔

دوسرے یہ کہ ممکن ہے کہ ''تقریب'' کی تصنیف کے زمانے تک ان کے نزدیک تابعیت امام محقق نہ ہوئی ہو، اس وجہ سے انھوں نے امام کو طبقۂ تبع تابعین میں ذکر کیا، اس کے بعد جب تابعیت کا ثبوت ہو گیا تو ان کو طبقۂ تابعین سے شمار کر دیا۔ **وَاللّٰهُ أَعْلَمُ.**

قوله: اب اگر کوئی کہے کہ صحابۂ مذکورین سے ابوحنیفہ کی ملاقات بہ روایت ''اعلام الاخیار و طحاوی'' ثابت ہے۔ اس کا جواب

یہ ہے کہ اس باب میں حنفیہ جتنی روایتیں لائیں ہیں، سب واہیات اور موضوع ہیں، ایک بھی صحیح نہیں۔ ان کا مفصل بیان ''معیار الحق''، میں موجود ہے، جس کو منظور ہو دیکھ لے۔ ص: ۱۹۲

اقول: ''معیار الحق'' کا رد ''انتصار الحق'' (۱) عرصہ ہوا طبع ہو کر ناظرین کے ملاحظے سے گذر چکی ہے۔ کسی کتاب مردود کا حوالہ دینا، اور اس کے دیکھنے کا شوق دلانا فریب سے خالی نہیں۔ اور امام کی ملاقات صرف ''اعلام الاخیار'' اور ''طحاوی'' سے ہی ثابت نہیں بلکہ ایک جماعت محدثین معتبرین کی صراحت سے ثابت ہے، جن کے قول و نقل پر سب کے نزدیک اعتماد ہے، جیسا کہ سابقاً مفصلا معلوم ہو چکا۔

قولہ: اور یہ جو حنفیہ کہتے ہیں کہ ''امام نے تین سو تابعین ومشائخ سے حدیث کی سماع کی ہے اور امام کے جملہ استاتذۂ علم چار ہزار آدمی ہیں''، اس بات کو سید محمد صدیق حسن خان صاحب (جو آج کل کثرت تصانیف کے باعث علماے سابقین پر سبقت لے گیے ہیں) اپنی کتاب ''اتحاف النبلا'' میں رد کرتے ہیں، اور فرماتے ہیں: ''ولہذا جمعے از اہل حدیث گفتہ اند کہ: بضاعت وے در حدیث مزجاۃ ست، یعنی قلیل۔ وآں کہ گفتہ اند کہ: مشائخ وے بہ چہار ہزار کس می رسند محتاج بسند ست، انتہیٰ۔

نواب صدیق حسن بھوپالی کا رد

اقول: اس مقام پر چند وجوہ سے کلام ہے:

ایک یہ کہ نواب بھوپال گو آپ کے زعم میں بدر جہا افضل ہوں مگر بہ نسبت ''شیخ عبد الحق دہلوی'' وغیرہ فقہا و محدثین حنفیہ ان کی فضیلت عشر عشیر بھی نہیں ہے، چہ نسبت خاک را با عالم پاک! لہذا کلام حنفیہ کا رد اگر کسی محقق حنفی، یا شافی، یا مالکی یا حنبلی یا کسی محدث کے کلام سے نقل کرتے تو البتہ کسی قدر اس کا اعتبار ہوتا۔ ایک طفل مکتب اگر ناسمجھی سے کسی عالم محقق کے قول کو رد کر دے تو اس کا کب اعتبار ہوگا؟

دوسرے یہ کہ کثرت تصانیف اسی وقت باعث فضیلت ہے جب وہ تصانیف جامع رطب و یابس نہ ہوں اور ایسی تصانیف جن میں رطب و یابس، صحیح وغلط جمع ہوں، اور اس کے مولف کا مقصد، تحقیق و تنقیح نہ ہو کسی طرح سے باعث فضیلت نہیں ہوسکتی ہیں۔

(۱)- تصنیف مولوی ارشاد حسین مرحوم رامپوری، ۱۲ منہ

نواب صاحب کی تصانیف غیر معتبر ہیں

نواب صاحب ممدوح کی تصانیف اغلاط ومسامحات سے مالا مال ہیں، جسے شوق ہو''ابراز الغی''(جس میں ان کی تصانیف کی کیفیت اوران کے مبلغ علم کی وقعت اچھی طرح سے منکشف کی گئی ہے)کو دیکھ لے۔

تیسرے یہ کہ جواب''ابراز الغی''میں نواب صاحب کے بعض انصار نے ان کے اشارے سے یہ امر صاف لکھ دیا ہے: ''صَاحِبُ الْإِتِّحَافِ نَاقِلٌ غَيْرُ مُلْتَزِمِ الصِّحَّةِ ''یعنی صاحب اتحاف النبلا محض ناقل ہیں، ملتزم صحت نہیں ہیں۔اوران کا منشا یہ ہے کہ پہلے مولف ابراز الغی نے تصانیفِ نوابِ بھوپال کے اغلاط اپنی تصانیف میں متفرقاً درج کی تھی۔نواب ممدوح نے ان اغلاط کے جواب میں ایک رسالہ مسمیٰ بہ''شفاء العی''مولوی محمد بشیر سہسوانی، اور ملا عبدالرشید کشمیری کی امداد واعانت سے لکھوا کر شائع کیا اوراس میں جا بہ جا اعتراضات کا جواب یوں دیا کہ''فلاں امر نواب صاحب نے''کشف الظنون''سے، اور فلاں امر فلاں کتاب سے نقل کیا ہے، اور ناقل پر اعتراض نہیں ہوسکتا ہے''اس کے جواب میں''ابراز الغی''میں یہ بحث کی گئی کہ: دو حال سے خالی نہیں، یا تو نواب صاحب محض ناقل ہیں، جسے صرف کسی کتاب سے کسی بات کا نقل کردینا منظور ہوتا ہے، اوراس سے کچھ غرض نہیں ہوتا کہ وہ بات صحیح ہے یا غلط، یعنی اسے صحت کا التزام نہیں ہوتا ہے۔یا ان کو التزامِ صحتِ نقل مقصود ہے۔**پہلی شق** تو شان علما سے بعید ہے؛ کیوں کہ ہر عالم پر واجب ہے کہ جو امر کسی سے نقل کرے اس کی صحت وعدم صحت کو جانچ لے۔اور غلط کے غلط ہونے پر تصریح کردے؛ تاکہ عوام اس کے دیکھنے سے خراب اور گمراہ نہ ہوجائیں۔اور **دوسری تقدیر** پر ان کو اعتراضات سے نجات نہیں ہے؛ کیوں کہ جب کسی عالم نے کوئی امر کسی سے نقل کیا اور خود اس کی صحت کا التزام کیا تو وہ محض ناقل نہیں رہا، بلکہ اس مضمون کے صحیح ہونے کا مدعی ہوگیا، اوراس پر تمام اعتراضات وارد ہوں گے، اوراس کے ذمے سب کا بار عائد ہوگا۔

الغرض: جب مولف''اتحاف النبلا''اوران کے انصار نے دیکھا کہ تقدیر ثانی اختیار کرنے میں بڑی مشکل ہے؛ کیوں کہ نواب صاحب کی تصانیف میں سیکڑوں باتیں غلط ہیں، ان سب کا بار اٹھانا ممکن نہیں ہے، اس وجہ سے بے باکانہ صاف طور پر لکھ دیا کہ:''صاحب اتحاف محض ناقل ہے، اس کو اس سے بحث نہیں کہ وہ امور جنھیں وہ اپنی تصانیف میں درج کرتا ہے، صحیح ہیں یا غلط''جب انھوں نے خود اپنی زبان سے اقرار کرلیا کہ وہ حاطب اللیل(۱) ہیں، اوران کی تمام تصانیف غیر معتبر ہیں، اوران کتابوں سے کوئی امر نقل کرنا یا اس پر اعتماد کرنا درست نہیں ہے؛ کیوں کہ ان کو خود ہی صحت کا التزام نہیں ہے۔اور ایسے لوگوں کی تصانیف (جن میں رطب ویابس سب کچھ موجود ہو، اوران کے مصنف کو صحیح وغلط میں امتیاز کرنا مقصود نہ ہو، اور صرف صحیح باتیں لکھنا منظور

(۱)- **حاطب اللیل**: رات کو لکڑیاں جمع کرنے والا، اچھے برے میں تمیز نہ کرنے والا۔

نہ ہو بلکہ یہ منظور ہو کہ جو کچھ ملے وہ غلط ہو یا صحیح، ضعیف ہو قوی، حق ہو یا باطل جمع کر دیں، اور حجم تصنیف بڑھا دیں) محققین کی تصریح کے مطابق غیر معتبر ہوتی ہیں، اور اس قابل نہیں ہوتیں کہ ان کے کسی امر پر اعتبار کیا جائے، یا کسی مضمون میں ان پر اعتماد کیا جائے، اسی وجہ سے فقہاے حنفیہ لکھتے ہیں: ''قنیہ'' تصنیف زاہدی'' حاوی زاہدی، سراج وہاج شرح مختصر القدوری، جامع الرموز شرح مختصر الوقایہ، خزانۃ الروایات'' اور ''مطالب المؤمنین'' یہ تمام کتابیں ان کے جامع کے رطب و یابس ہونے کی وجہ سے غیر معتبر ہیں، ان پر اعتماد کرنا درست نہیں ہے۔ اس بحث کی زیادہ تفصیل ''نافع کبیر'' اور جواب ''ابراز الغی'' کی رد میں (جسے مولف ''ابراز الغی'' شرح لکھنؤ میں تالیف کر رہے ہیں) موجود ہے، جسے شوق ہو دیکھ لے، اور اس امر کو خوب سمجھ لے کہ مولف اتحاف نے اپنے ہاتھ سے اپنے پیر میں آپ ہی کلہاڑی ماری ہے۔

الحاصل: ایسی تصانیفِ غیر منقحہ و غیر معتبرہ کی کثرت کسی طرح باعث فضیلت نہیں ہے بلکہ نیکی برباد، گناہ لازم اور فضیلت کے عوض فضیحت حاصل ہوتی ہے۔

نواب بھوپالی کی تالیفات کا حال

چوتھے یہ کہ کثرت تصانیف اس وجہ سے باعث فضیلت ہوتی ہے کہ ان سے مولف کی وسعت نظر اور قوت علم و تحقیق کی کیفیت منکشف ہوتی ہے، اور تصانیف بھوپالیہ، قنوجیہ میں یہ امر مفقود ہے؛ اس وجہ سے کہ یہ تصانیف (جیسا کہ بھوپال سے آنے والے بعض ثقات و صادقین کی زبانی معلوم ہوا) دو قسم پر منقسم ہے: بعض تو ایسی ہیں کہ ان میں نواب صاحب نے علماے سابقین کی ایک دو کتاب کو لے کر ملخص کر دیا، اور کچھ تھوڑا سا بڑھا گھٹا کر اپنا نام نامی درج کر دیا، جیسے ان کے دو رسالے ''جنت'' اور ''نار'' ہیں۔ یہ دونوں رسالے بالکل ''بدور سافرہ فی احوال الآخرہ'' تالیف سیوطی سے ماخوذ ہے۔ اور جیسے ''علامات قیامت'' میں ان کا رسالہ بالکل ''الاشاعہ فی اشراط الساعہ'' تصنیف برزنجی سے ملخص ہے۔ اور جیسے ''ابجد العلوم و اتحاف النبلا'' وغیرہ کی وہ بالکل ''کشف الظنون'' اور ''مقدمۂ ابن خلدون'' سے مسروق ہیں۔ اور بعض رسائل ایسے ہیں جنھیں ان کے انصار جمع کرتے ہیں، اور ادھر اُدھر سے نقل کر کے ایک مجموعہ ترتیب دیتے ہیں، اور ان کی اس محنت کے بعد ''نواب صاحب'' اپنا نام نامی درج فرماتے ہیں۔ تو اس طرح کی تصانیف بھلا کیوں کر باعث فضیلت ہو سکتی ہیں؟

الحاصل آپ کا صاحب اتحاف النبلا کا کلام نقل کرنا (جن کی تمام کتابیں غیر معتبر ہیں، اور اس کی تائید کے لیے کثرت تصانیف کے سبب نواب صاحب کی فضیلت ثابت کرنا) محض باطل و مہمل ہے۔

پانچویں یہ کہ فاضل قنوجی کا یہ قول کہ: ''آں کہ گفتہ اند کہ: مشائخ وے بہ چہار ہزار کس می رسند محتاج سند ست'' محض مہمل ہے؛ اس وجہ سے کہ علماے حدیث اور رُواۃ حدیث کے احوال میں کتب رجال وتواریخ محدثین کے مصنفین لکھتے ہیں: ان کے اتنے شیوخ ہیں، اور اتنے شاگرد ہیں۔ ان سب کی سند کہاں ہے؟ ''تقریب التہذیب، تہذیب الکمال'' اور'' تہذیب التہذیب'' میں دیکھو! ایک ایک راوی محدث کا نام لکھ کر اس کے اساتذہ کا نام درج ہے، اس کے بعد اس کے تلامذہ کا ذکر ہے، اس کے بعد اس کی جرح وتادیل میں اقوال علما مذکور ہیں۔ اب فاضل قنوجی سے کوئی پوچھے کہ بتاؤ تو ان سب باتوں کی سند کہاں ہے؟ حافظ ابن حجر عسقلانی نے ''مقدمۂ فتح الباری'' میں بخاری کے مناقب میں چار جز کی مقدار لکھے ہیں، اور ان کے سیکڑوں مشائخ وتلامذہ کا ذکر کیا ہے۔ بھلا ہم کو کوئی بتائے کہ ان باتوں کی سند کہاں ہے؟ اور اگر کوئی کہہ دے: یہ سب باتیں محدثین کی خانہ ساز ہیں، ان کا کیا اعتبار ہے؟ تو اس کا کیا جواب ہے؟

الغرض جس طرح سے امام کے مناقب اور تعداد مشائخ جو کتب حنفیہ میں مذکور ہیں، سند کے محتاج ہیں، ایسے ہی مناقب بخاری، ان کے مشائخ کی تعداد اور جملہ رُواۃ ومحدثین کے حالات سب سند کے محتاج ہیں، پھر کیا وجہ ہے کہ وہ تمام باتیں تو بے سند مقبول ہو جائیں اور مناقب امام بے سند غیر معتبر سمجھ لیے جائیں؟

امام ابوحنیفہ روایات حدیث میں معتبر ہیں

چھٹے یہ کہ فاضل قنوجی کا یہ قول: ''جمعے از اہل حدیث گفتہ اند کہ: بضاعت وے در حدیث مزجاۃ ست'' یا تو اس سے مراد یہ ہے کہ ابوحنیفہ روایات حدیث میں غیر معتبر ہیں، یا یہ مراد ہے کہ اور ائمہ کی بہ نسبت ان کی روایتیں کم ہیں۔ پہلی صورت محض غلط ہے۔ اور دوسری صورت کچھ مضر نہیں۔ حضرات صحابہ میں افضل البشر بعد الانبیا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی روایتیں بہت کم ہیں، پھر کیا اس سے ان کی فضیلت میں کچھ نقصان لازم آ گیا؟ ایسے ہی امام کی روایتیں اگر کم ہیں تو کیا حرج ہے؟ ابوعبداللہ ذہبی جن کا قول بہ اتفاق محدثین مقبول ہے ''تذکرۃ الحفاظ'' میں لکھتے ہیں:

''رَوَیٰ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْقَاسِمِ، عَنْ یَحيَ بْنِ مَعِيْنٍ قَالَ: لَا بَاسَ بِهِ، وَلَمْ یَكُنْ مُتَّهَماً، انتهى''.(۱)

''احمد بن محمد بن قاسم نے یحی بن معین سے روایت کی کہ امام ابوحنیفہ کا قول باب توثیق میں معتبر ہے؛ کیوں کہ انھوں نے امام کے حق میں فرمایا ''لَابَاسَ بِهِ وَلَمْ یَكُنْ مُتَّهِمًا'' اور یہ الفاظ توثیق سے ہے''۔

(۱)- تذکرۃ الحفاظ، جلد: ۱، ص: ۱۶۰.

اور ''خیرات حسان'' میں ابوعمر یوسف بن عبدالبر مالکی، شارح موطا سے جو اکابر محدثین سے ہیں، منقول ہے:

''اَلَّذِيْنَ رَوَوْا عَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَ وَثَّقُوْهُ وَ أَثْنَوْا عَلَيْهِ أَكْثَرُ مِنَ الَّذِيْنَ تَكَلَّمُوْا فِيْهِ''.(۱)

''جن لوگوں نے ابوحنیفہ سے احادیث روایت کیں اور ان کی توثیق کیں، وہ ان لوگوں سے بہت زائد ہیں، جنھوں نے ان پر طعن کیا''۔

اور اسی میں ہے:

'' وَ قَدْ قَالَ الْإِمَامُ عَلِيُّ بْنُ الْمَدِيْنِي: أَبُوْ حَنِيْفَةَ رَوَىٰ عَنْهُ الثَّوْرِي وَ ابْنُ الْمُبَارَكِ وَ حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ وَ هِشَامٌ وَ وَكِيْعٌ وَ عَبَّادُ بْنُ الْعَوَّامِ وَ جَعْفَرُ بْنُ عَوْنٍ، وَ هُوَ ثِقَةٌ لا بَأسَ بِهٖ، وَ كَانَ شُعْبَةُ حَسَنَ الرَّأيِ فِيْهِ. وَ قَالَ يَحْيَ بْنُ مَعِيْنٍ: أَصْحَابُنَا يُفَرِّطُوْنَ فِيْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَ أَصْحَابِهٖ، فَقِيْلَ لَهٗ: أَ كَانَ يَكْذِبُ؟ قَالَ: لا''.(۲)

''علی بن مدینی جو اکابر محدثین سے ہیں، اور بخاری کے استاذ ہیں، انھوں نے کہا: امام ابوحنیفہ سے سفیان ثوری، عبداللہ بن مبارک، حماد بن زید، ہشام، وکیع، عباد بن عوام اور جعفر بن عون وغیرہ نے روایت کی ہے۔ اور ابوحنیفہ ثقہ ہیں، حضرت شعبہ ان کے حق میں خوش عقیدہ تھے۔ یحیٰ بن معین نے کہا: ہمارے اصحاب (محدثین) ابوحنیفہ کے حق میں اور ان کی اتباع کے حق میں کمی کرتے ہیں۔ ان سے کسی نے پوچھا کہ کیا ابوحنیفہ جھوٹی روایت کرتے تھے؟ یحیٰ بن معین نے جواب دیا: نہیں''۔

اور عبدالوہاب شعرانی جن کا قول مقلدین وغیر مقلدین سب تسلیم کرتے ہیں ''میزان کبریٰ'' میں تحریر کرتے ہیں:

''مَذْهَبُهٗ أَوَّلُ الْمَذَاهِبِ تَدْوِيْناً وَّ آخِرُهَا انْقِرَاضاً، كَمَا قَالَهٗ بَعْضُ أَهْلِ الْكَشْفِ، قَدِ اخْتَارَهُ اللّٰهُ إِمَاماً لِدِيْنِهٖ وَ عِبَادِهٖ، وَلَمْ تَزَلْ أَتْبَاعُهٗ فِيْ زِيَادَةٍ فِيْ كُلِّ عَصْرٍ إِلٰى يَوْمِ الْقِيَامَةِ؛ فَرَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَ عَنْ أَتْبَاعِهٖ وَ عَنْ كُلِّ مَنْ لَزِمَ الْأَدَبَ مَعَهٗ، وَمَعَ سَائِرِ الْأَئِمَّةِ''. (۳)

''امام ابوحنیفہ کا مذہب تمام مذاہب مشہورہ سے اول ہے، اور سب سے آخر تک رہے گا، جیسا کہ بعض ارباب کشف نے کہا ہے۔ یقیناً پروردگار نے ان کو اپنے دین اور اپنے بندوں کے لیے منتخب کیا، اور ان کے متبعین ہر زمانے میں ہمیشہ زیادہ ہوتے رہے۔ اور ایسے ہی قیامت تک زیادتی ہوتی رہے گی۔ اللہ تعالیٰ ان سے، ان کے مقلدین سے اور اس شخص سے جو ان کا اور تمام ائمہ کا ادب کرے، راضی ہو''۔

(۱)- الخیرات الحسان، الفصل الثامن والثلاثون فی رد ما قیل فیه من الجرح، ص:۷۷، مطبعة السعادة، مصر.

(۲)- الخیرات الحسان، الفصل الثامن والثلاثون فی رد ما قیل فیه من الجرح، ص:۷۷، مطبعة السعادة، مصر.

(۳)- المیزان الکبریٰ الشعرانیة، خطبة الکتاب، جلد: ۱، ص: ۳۸، دار الکتب العلمیة، بیروت.

کیا امام اعظم قیاس کو حدیث پر مقدم کرتے تھے؟

''میزان شعرانی'' میں ہے:

''وَ قَدْ تَتَبَّعْتُ – بِحَمْدِ اللّٰہِ – أَقْوَالَهُ وَ أَقْوَالَ أَصْحَابِهِ لَمَّا أَلَّفْتُ ''كِتَابَ أَدِلَّةِ الْمَذَاهِبِ'' فَلَمْ أَجِدْ قَوْلاً مِّنْ أَقْوَالِهِ، أَوْ أَقْوَالِ أَتْبَاعِهِ إِلاَّ وَ هُوَ مُسْتَنِدٌ إِلٰى آيَةٍ أَوْ حَدِيْثٍ، أَوْ أَثَرٍ أَوْ إِلٰى مَفْهُوْمِ ذٰلِكَ، أَوْ حَدِيْثٍ ضَعِيْفٍ كَثُرَتْ طُرُقُهُ، أَوْ إِلٰى قِيَاسٍ صَحِيْحٍ عَلٰى أَصْلٍ صَحِيْحٍ''.(۱)

''بحمدہ اللہ، میں نے امام ابوحنیفہ اوران کے مقلدین کے اقوال کی تحقیق کی جب کہ میں نے کتاب ''ادلۃ المذاہب'' تصنیف کی، تو میں نے ان کے اوران کے مقلدین کے کسی قول کونہیں پایا مگر یہ کہ وہ کسی آیت، یا کسی حدیث، یا کسی قول صحابی یا کسی حدیث ضعیف (جس کے طرق کثیر ہیں) کی جانب مستند ہے۔غرض ان کا کوئی قول بے دلیل محض عقل سے نہیں ہے''۔

اور''میزان شعرانی'' میں ہے:

''كَانَ أَبُوْ مُطِيْعٍ يَقُوْلُ: كُنْتُ يَوْماً عِنْدَ الْإِمَامِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ فِيْ جَامِعِ الْمَسْجِدِ، فَدَخَلَ عَلَيْهِ سُفْيَانُ الثَّوْرِي، وَ مُقَاتِلُ بْنُ حَيَّانَ، وَ حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، وَ جَعْفَرُ الصَّادِقُ وَغَيْرُهُمْ مِّنَ الْفُقَهَاءِ، فَكَلَّمُوْا الْإِمَامَ أَبَا حَنِيْفَةَ ، وَقَالُوْا: قَدْ بَلَغَنَا أَنَّكَ تُكْثِرُ مِنَ الْقِيَاسِ فِي الدِّيْنِ، وَ إِنَّمَا نَخَافُ مِنْهُ عَلَيْكَ ؛ فَإِنَّ أَوَّلَ مَنْ قَاسَ إِبْلِيْسُ؛ فَنَاظَرَهُمُ الْإِمَامُ أَبُوْ حَنِيْفَةَ مِنْ بُكْرَةٍ مِّنْ نَهَارِ الْجُمُعَةِ إِلَى الزَّوَالِ، وَ عَرَضَ عَلَيْهِمْ مَذْهَبَهُ ، وَ قَالَ: إِنِّي أُقَدِّمُ الْعَمَلَ بِالْكِتَابِ، ثُمَّ بِالسُّنَّةِ، ثُمَّ بِأَقْضِيَةِ الصَّحَابَةِ مُقَدِّماً، مَا اتَّفَقُوْا عَلَيْهِ عَلٰى مَا اخْتَلَفُوْا فِيْهِ وَحِيْنَئِذٍ أَقِيْسُ. فَقَامُوْا كُلُّهُمْ وَ قَبَّلُوْا يَدَيْهِ وَ رُكْبَتَيْهِ، وَ قَالُوْا لَهُ:أَنْتَ سَيِّدُ الْعُلَمَاءِ؛ فَاعْفُ عَنَّا فِيْ مَا مَضٰيمِنَّا وَمِنْ وَقِيْعَتِنَا فِيْكَ بِغَيْرِ عِلْمٍ، فَقَالَ: غَفَرَ اللّٰهُ لَنَاوَلَكُمْ''.(۲)

اس کا حاصل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ ایک روز جامع مسجد کوفہ میں بیٹھے تھے کہ سفیان ثوری، مقاتل بن حیان، حماد بن سلمہ، امام جعفر صادق اوران کے علاوہ دیگر فقہاان کے پاس آئے، ان لوگوں نے کہا: ہمیں خبر پہونچی ہے کہ آپ قیاس

(۱)– الميزان الكبرىٰ الشعرانية،فصل: في بيان ضعف قول من نسب الامام أبا حنيفة الى أنه يقدم القياس على حديث رسول الله ﷺ، جلد: ۱، ص: ۷۶، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۲)– الميزان الكبرىٰ الشعرانية،فصل: في بيان ضعف قول من نسب الامام أبا حنيفة الى أنه يقدم القياس على حديث رسول الله ﷺ، جلد: ۱، ص: ۷۹، دار الكتب العلمية، بيروت.

زیادہ کرتے ہیں، تو امام ابوحنیفہ نے ان سے جمعہ کی صبح سے دوپہر تک مناظرہ کیا اور اپنے طریقے کو بیان کیا کہ میں مسائل کو قرآن سے نکالتا ہوں، اس کے بعد حدیث سے، اس کے بعد احکام صحابہ پر عمل کرتا ہوں، اور ان میں جو صحابہ کا متفق علیہ ہوا سے مختلف فیہ پر مقدم کرتا ہوں، اس کے بعد قیاس کرتا ہوں۔ جب امام ابوحنیفہ نے یہ بیان کیا تو سب علما کھڑے ہو گیے اور ابوحنیفہ کے ہاتھ کو بوسہ دیا، اور کہا: آپ سید العلما ہیں، ہمارے قصور اور ہماری غیبت وشکایت جو ہم نے بے سوچے سمجھے کی اسے معاف فرمائیے۔ امام نے فرمایا: حق جل شانہ ہمارے اور تمھارے گناہ بخش دے۔

دلائل امام ابوحنیفہ

اور اسی ''میزان'' میں ہے:

''وَ مِمَّا كَانَ كَتَبَهُ الْخَلِيْفَةُ أَبُوْ جَعْفَرِ الْمَنْصُوْرُ إِلَى الْإِمَامِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ بَلَغَنِيْ أَنَّكَ تُقَدِّمُ الْقِيَاسَ عَلَى الْحَدِيْثِ، فَقَالَ: لَيْسَ الْأَمْرُ كَمَا بَلَغَكَ يَا أَمِيْرَ الْمُؤْمِنِيْنَ! إِنَّمَا أَعْمَلُ أَوَّلاً بِكِتَابِ اللّٰهِ، ثُمَّ بِسُنَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ، ثُمَّ بِأَقْضِيَةِ أَبِيْ بَكْرٍ، وَعُمَرَ، وَ عُثْمَانَ وَ عَلِيٍّ –رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ– ثُمَّ بِأَقْضِيَةِ بَقِيَّةِ الصَّحَابَةِ، ثُمَّ أَقِيْسُ بَعْدَ ذٰلِكَ إِذَا اخْتَلَفُوْا''. (۱)

''خلیفہ ابوجعفر منصور عباسی نے امام ابوحنیفہ کی طرف لکھا کہ ہمیں خبر پہونچی ہے کہ آپ قیاس کو حدیث پر مقدم کرتے ہیں، تو امام نے جواب میں لکھا: یہ امر غلط ہے۔ پہلے میں قرآن پر عمل کرتا ہوں، پھر حدیث پر، پھر خلفاے اربعہ کے اقوال واحکام پر، پھر باقی صحابہ کے فتاوے پر۔ اس کے بعد جب ان سب میں کوئی حکم نہیں پاتا ہوں تو قیاس کرتا ہوں''۔

اور ''میزان شعرانی'' میں ''ابوجعفر شیزاماری'' سے منقول ہے:

''إِنَّمَا الرِّوَايَةُ الصَّحِيْحَةُ عَنِ الْإِمَامِ تَقْدِيْمُ الْحَدِيْثِ، ثُمَّ الْآثَارِ، ثُمَّ يَقِيْسُ بَعْدَ ذٰلِكَ فَلا يَقِيْسُ إِلَّا بَعْدَ أَنْ لَّمْ يَجِدْ ذٰلِكَ الْحُكْمَ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَ أَقْضِيَةِ الصَّحَابَةِ؛ فَهٰذَا هُوَ النَّقْلُ الصَّحِيْحُ عَنِ الْإِمَامِ، وَ لا خُصُوْصِيَّةَ لِلْإِمَامِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ فِي الْقِيَاسِ بِشَرْطِهِ الْمَذْكُوْرِ بَلْ جَمِيْعُ الْعُلَمَاءِ يَقِيْسُوْنَ فِيْ مَضَائِقِ الْأَحْوَالِ إِذَا لَمْ يَجِدُوْا فِي الْمَسْئَلَةِ نَصّاً مِنْ كِتَابٍ وَ لا سُنَّةٍ وَ لا إِجْمَاعٍ وَ لا أَقْضِيَةِ الصَّحَابَةِ''. (۲)

(۱)– الميزان الكبرىٰ الشعرانية، فصل: في بيان ضعف قول من نسب الامام أبا حنيفة الى أنه يقدم القياس على حديث رسول الله ﷺ، جلد: ۱، ص: ۷۷، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۲)– مصدر سابق.

''امام ابوحنیفہ سے روایت صحیحہ یہ ہے کہ وہ حدیث کومقدم کرتے تھے، پھرآ ثارصحابہ کو، پھراس کے بعد قیاس کرتے تھے۔اور وہ اسی وقت قیاس کرتے تھے جب کہ مسئلے کاحکم قرآن،حدیث اورصحابہ کے فتاویٰ میں نہ ملے۔اوراس امر میں امام کی خصوصیت نہیں بلکہ ایسے وقت تمام علما جب مسئلے میں قرآن وحدیث،اجماع اورصحابہ کے فتاویٰ سے کوئی صراحت نہیں پاتے تھے، قیاس کرتے تھے''۔

اوراسی میں یہ بھی ہے:

''فَعُلِم..... أَنَّ الْإِمَامَ لا يَقِيْسُ أَبَداً مَعَ وُجُوْدِالنَّصِّ، كَمَا يَزْعَمُهُ بَعْضُ الْمُتَعَصِّبِيْنَ عَلَيْهِ. وَ إِنَّمَا يَقِيْسُ عِنْدَ فَقْدِ النَّصِّ . وَ إِنْ وَقَعَ أَنَّنَا وَجَدْنَا لِلْمَسْئَلَةِ الَّتِيْ قَاسَ فِيْهَا نَصّاً مِن كِتَابٍ أَوْ سُنَّةٍ فَلا يَقْدَحُ ذٰلِکَ فِيْهِ لِعَدَمِ اسْتِحْضَارِهٖ ذٰلِکَ حَالَ الْقِيَاسِ، وَلَوْ أَنَّهُ اسْتَحْضَرَهُ لَمَا احْتَاجَ إِلٰى قِيَاسٍ.... وَ قَدْ كَانَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ يَشْتَرِطُ فِي الْحَدِيْثِ الْمَنْقُوْلِ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ قَبْلَ الْعَمَلِ بِهٖ أَنْ يَّرْوِيَهُ عَنْ ذٰلِکَ الصَّحَابِي جَمْعٌ أَتْقِيَاءُ عَنْ مِثْلِهِمْ، وَهٰكَذَا''.(۱)

''معلوم ہوا کہ نص کے ہوتے ہوئے،امام ابوحنیفہ کبھی قیاس نہیں کرتے تھے،جیسا کہ بعض متعصبین گمان کرتے ہیں، بلکہ اسی وقت قیاس کرتے تھے جب کوئی نص نہ ملے۔اوراگرکسی کواتفاقاً امام ابوحنیفہ کا کوئی قیاسی مسئلہ نص قرآن اورحدیث کے مخالف معلوم ہوتو یہ امرامام ابوحنیفہ پر باعث اعتراض نہیں ہے؛ کیوں کہ ممکن ہے کہ قیاس کے وقت امام کونص نہ ملی، یااس کا خیال نہ رہا ہو،اوراگران کواس کا خیال ہوتا تو ہرگز قیاس نہ کرتے۔امام ابوحنیفہ رسول اللہ ﷺ کی حدیث نقل کرنے میں یہ شرط کرتے تھے کہ اس حدیث کوصحابی سے عادل اوراتقیا کا ایک گروہ روایت کرے اور پھران سے بھی اتقیا کی ایک جماعت روایت کرے،تو جب تک یہ شرط نہیں پائی جاتی تھی،امام ابوحنیفہ اسے روایت نہیں کرتے تھے؛اسی وجہ سے ان سے روایت حدیث کم واقع ہوئی''۔

''میزان شعرانی''ہی میں ہے:

''وَاعْتِقَادُنَا وِاعْتِقَادُ كُلِّ مُنْصِفٍ فِي الْإِمَامِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ – رضی الله عنه– بِقَرِيْنَةِ مَا رَوَيْنَاهُ انِفاً مِنْ ذَمِّ الرَّاىِ وَ التَّبَرِّى مِنْهُ ، وَ مِنْ تَقْدِيْمِهِ النَّصَّ عَلَى الْقِيَاسِ أَنَّهُ لَوْ عَاشَ حَتّٰى دُوِّنَتْ أَحَادِيْثُ الشَّرِيْعَةِ وَ بَعْدَ رَحِيْلِ الْحُفَّاظِ فِيْ جَمْعِهَا مِنَ الْبِلا دِ وَالثُّغُوْرِ، وَ ظَفَرَ بِهَا لَأَخَذَ بِهَا وَتَرَکَ كُلَّ قِيَاسٍ قَالَ فِيْ مَذْهَبِهٖ. وَ كَانَ الْقِيَاسُ قَلَّ فِيْ مَذْهَبِهٖ كَمَا قَلَّ فِيْ مَذْهَبِ غَيْرِهٖ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ، لكِنْ لَمَّا كَانَتْ أَدِلَّةُ الشَّرِيْعَةِ مُفَرَّقَةً فِيْ

(۱)– الميزان الكبرىٰ الشعرانية،فصل: في بيان ضعف قول من نسب الامام أبا حنيفة الى أنه يقدم القياس على حديث رسول الله ﷺ، جلد: ۱، ص: ۷۹، دار الكتب العلمية، بيروت.

عَصْرِهٖ مَعَ التَّابِعِيْنَ وَتَابِعِي التَّابِعِيْنَ فِي الْمَدَائِنِ وَ الْقُرَىٰ وَ الثُّغُوْرِ كَثُرَ الْقِيَاسُ فِيْ مَذْهَبِهٖ بِالنِّسْبَةِ إِلٰى غَيْرِهٖ مِنَ الْأَئِمَّةِ ضَرُوْرَةً لِعَدَمِ وُجُوْدِ النَّصِّ فِيْ تِلْكَ الْمَسَائِلِ الَّتِيْ قَاسَ فِيْهَا، بِخِلَافِ غَيْرِهٖ مِنَ الْأَئِمَّةِ ؛ فَإِنَّ الْحُفَّاظَ كَانُوْا قَدْ رَحَلُوْا فِيْ طَلَبِ الْأَحَادِيْثِ وَ جَمْعِهَا فِيْ عَصْرِهِمْ مِنَ الْمَدَائِنِ [وَالْقُرىٰ] وَ دَوَّنُوْهَا فَجَادَبَتْ أَحَادِيْثُ الشَّرِيْعَةِ ؛ فَهٰذَا كَانَ سَبَبَ كَثْرَةِ الْقِيَاسِ فِيْ مَذْهَبِهٖ وَ قِلَّتِهٖ فِيْ مَذَاهِبِ غَيْرِهٖ". (۱)

اس کا **حاصل** یہ ہے کہ مسائل ابوحنیفہ میں بہ نسبت اور ائمہ جیسے شافعی، مالک اور احمد وغیرہ جو قیاس کی کثرت معلوم ہوتی ہے، اس کا سبب یہ نہیں ہے کہ ابوحنیفہ قیاس کو نص پر مقدم کرتے تھے؛ کیوں کہ عبارت سابقہ سے معلوم ہو چکا کہ وہ قیاس اس وقت کرتے تھے، جب حکم مسئلہ کو قرآن، حدیث، اجماع اور آثار صحابہ میں نہیں پاتے تھے۔ اور یہ وجہ بھی نہیں کہ حدیث میں ان کی رسائی کم تھی، بلکہ وجہ یہ ہے کہ امام کے زمانے میں حدیث کی کتابیں مدون نہیں ہوئی تھیں، اور احادیث، تابعین، تابعین اور تبع تابعین کے پاس الگ الگ شہروں میں تھیں، اور ان کا جمع کرنا اور حفاظ حدیث کا سفر کرنا متفرق شہروں سے جمع احادیث کے ارادے سے نہیں تھا؛ اسی وجہ سے انھیں حدیثیں کم ملیں تو جس مسئلے میں حدیث نہ ملی انھوں نے اجتہاد کر کے حکم دیا۔ حدیث کی کتابیں امام ابوحنیفہ کے بعد تصنیف ہوئیں، اور ائمہ نے دور دراز کا سفر، احادیث کو مختلف ممالک کے علما سے جمع کرنے کے واسطے اختیار کیا تو ان کے زمانے میں بہ کثرت حدیثیں مل گئیں اور قیاس کی ضرورت کم ہو گئیں۔ اور ہر منصف کا امام ابوحنیفہ کے بارے میں اعتقاد یہ ہے کہ اگر وہ وہ زمانہ پاتے جس میں حدیثیں بہ کثرت ملیں اور حدیث کی کتابیں تالیف ہوئیں، تو البتہ ان کے مذہب میں بھی قیاس کم ہوتا، جیسا کہ اور ائمہ کے مذاہب میں کم ہوا۔ امام سے کثرت اجتہاد وقیاس بہ حالت مجبوری واقع ہوئی، اگر وہ اس قدر نصوص پاتے جس قدر اور ائمہ نے پائے تو ان کے مذہب میں اس قدر قیاس کی کثرت نہ ہوتی۔

"میزان شعرانی" میں یہ بھی ہے:

"فَعُلِمَ مِمَّا قَرَّرْنَاهُ أَنَّ كُلَّ مَنِ اعْتَرَضَ عَلٰى شَيْءٍ مِّنْ أَقْوَالِ الْإِمَامِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ ، كَالْفَخْرِ الرَّازِي فَإِنَّمَا هُوَ لِخِفَاءِ مَدَارِكِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ". (۲)

"مضامین سابقہ سے معلوم ہوا کہ جس نے ابوحنیفہ کے کسی قول پر اعتراض کیا جیسے فخر الدین رازی شافعی مولف تفسیر کبیر وغیرہ تو اس کا یہ اعتراض اس پر مدارک امام کے مخفی ہونے کے سبب سے ہے"۔

(۱)- الميزان الكبرىٰ الشعرانية، فصل: في بيان ضعف قول من نسب الامام أبا حنيفة الى أنه يقدم القياس على حديث رسول الله ﷺ، جلد: ۱، ص: ۷۷، ۷۸، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۲)- الميزان الكبرىٰ الشعرانية، فصل: في تضعيف قول من قال: أن أدلة الامام أبي حنيفة ضعيفة غالبا، جلد: ۱، ص: ۷۸، دار الكتب العلمية، بيروت.

اسی میں یہ بھی ہے:

’’إِعْلَمْ يَا أَخِيْ ! إِنِّي طَالَعْتُ بِحَمْدِاللّٰهِ أَدِلَّةَ الْمَذَاهِبِ الْأَرْبَعَةِ وَ غَيْرِهَا، لاسِيَّماً أَدِلَّةَ مَذْهَبِ الْإِمَامِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ ؛ فَإِنِّي خَصَّصْتُهُ بِمَزِيْدِ اعْتِنَاءٍ، وَ طَالَعْتُ عَلَيْهِ كِتَابَ ”تَخْرِيْجِ أَحَادِيْثِ الْهِدَايَةِ لِلزَّيْلَعِي“ وَغَيْرَهُ مِنَ الشُّرُوْحِ، فَرَأَيْتُ أَدِلَّتَهُ وَ أَدِلَّةَ أَصْحَابِهِ مَا بَيْنَ صَحِيْحٍ أَوْ حَسَنٍ، أَوْ ضَعِيْفٍ كَثُرَتْ طُرُقُهُ حَتّٰى لَحِقَ بِالْحَسَنِ أَوِ الصَّحِيْحِ فِيْ صِحَّةِ الْإِحْتِجَاجِ بِهِ مِنْ ثَلٰثَةِ طُرُقٍ أَوْ أَكْثَرَ إِلٰى عَشْرَةٍ. وَ قَدِ احْتَجَّ جُمْهُوْرُ الْمُحَدِّثِيْنَ بِالْحَدِيْثِ الضَّعِيْفِ إِذَا كَثُرَتْ طُرُقُهُ ، وَ أَلْحَقُوْهُ بِالصَّحِيْحِ تَارَةً وَ بِالْحَسَنِ أُخْرٰى. وَ هٰذَا النَّوْعُ مِنَ الضَّعِيْفِ يُوْجَدُ كَثِيْراً فِي ”السُّنَنِ الْكُبْرٰى“ لِلْبَيْهَقِي الَّتِيْ أَلَّفَهَا بِقَصْدِ احْتِجَاجٍ لِأَقْوَالِ أَئِمَّةٍ وَ أَقْوَالِ أَصْحَابِهِمْ؛ فَإِنَّهُ إِذَالَمْ يَجِدْ حَدِيْثاً صَحِيْحاً أَوْ حَسَناً يَسْتَدِلُّ بِهِ لِقَوْلِ ذٰلِكَ الْإِمَامِ أَوْ قَوْلِ أَحَدٍ مِّنْ مُقَلِّدِيْهِ يَصِيْرُ يَرْوِى الْحَدِيْثَ الضَّعِيْفَ مِنْ كَذَا كَذَا طَرِيْقاً، وَ يَكْتَفِيْ بِذٰلِكَ وَ يَقُوْلُ: هٰذِهِ الطَّرِيْقُ يَقَوِّيْ بَعْضُهَا بَعْضاً، فَبِتَقْدِيْرِ وُجُوْدِضُعْفٍ فِيْ بَعْضِ أَدِلَّةِ أَقْوَالِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَ أَقْوَالِ أَصْحَابِهِ فَلا خُصُوْصِيَّةَ لَهُ فِيْ ذٰلِكَ، بَلِ الْأَئِمَّةُ كُلُّهُمْ يُشَارِكُوْنَهُ، وَ لا لَوْمَ إِلَّا عَلٰى مَنْ يَسْتَدِلُّ بِحَدِيْثٍ وَاهٍ بِمَرَّةٍ جَاءَ مِنْ طَرِيْقٍ وَاحِدٍ، وَهٰذَا لايَكَادُ أَحَدٌ فِيْ أَدِلَّةِ أَحَدٍ مِّنَ الْمُجْتَهِدِيْنَ فَمَا مِنْهُمُ اسْتَدَلَّ بِضَعِيْفٍ إِلَّا بِشَرْطِ مَجِيْئِهِ مِنْ عِدَّةِ طُرُقٍ“. انتھیٰ۔(۱)

اس کا **حاصل** یہ ہے کہ میں نے تمام مذاہب کے دلائل کی تحقیق کی ،خصوصا ادلۂ مذہب ابوحنیفہ کی، کہ اس کی تنقیح میں میں نے زیادہ اہتمام کیا، اور تخریج احادیث ہدایہ زیلعی وغیرہ کو دیکھا، تو معلوم ہوا کہ مذہب ابوحنیفہ اور حنفیہ کی بعض دلیلیں تو احادیث صحیحہ ہیں، بعض احادیث حسنہ اور بعض احادیث ضعیفہ مگر ایسے کہ اس کے طرق بہ کثرت ہیں، یہاں تک کہ حسن اور صحیح کے ساتھ ملحق ہیں، اور قابل احتجاج ہیں۔ اور اس قسم کی ضعیف حدیثیں سنن بیہقی میں بہت ہیں، جنھیں بیہقی نے دلائل مذاہب کے ذکر کے ارادے سے تصنیف کیا اور اس میں ان کی عادت ہے کہ حدیث ضعیف کو چند طرق سے روایت کر کے تقویت کا حکم دیتے ہیں، اور اس سے استدلال کرتے ہیں، تو ادلۂ حنفیہ میں وجود ضعف کی تقدیر پر اس میں کچھ حنفیہ کی خصوصیت نہیں بلکہ جملہ ارباب مذاہب اس میں شریک ہیں۔

اور اسی ’’میزان شعرانی‘‘ میں یہ بھی ہے:

’’وَ قَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَيَّ بِمُطَالَعَةِ مَسَانِيْدِ الْإِمَامِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ الثَّلاثَةِ مِنْ نُسْخَةٍ صَحِيْحَةٍ عَلَيْهَا خُطُوْطُ

(۱)— الميزان الكبرىٰ الشعرانية،فصل: فى تضعيف قول من قال: أن أدلة الامام أبى حنيفة ضعيفة غالبا، جلد: ۱، ص: ۷۹، دار الكتب العلمية، بيروت.

الْحُفَّاظِ... ؛ فَرَأَيْتُهُ لا يَرْوِيْ حَدِيْثاً إِلَّا عَنْ خِيَارِ التَّابِعِيْنَ الْعُدُوْلِ الثِّقَاتِ الَّذِيْنَ هُمْ مِنْ خَيْرِ الْقُرُوْنِ، –بشهادة رسول الله ﷺ– كَالْأَسْوَدِ، وَ عَلْقَمَةَ، وَعَطَاءٍ، وَ عِكْرَمَةَ، وَ مُجَاهِدٍ، وَ مَكْحُوْلٍ، وَ الْحَسَنِ الْبَصَرِي وَ أَضْرَابِهِمْ، –رضي الله عليهم أجمعين– فَكُلُّ الرُّوَاةِ الَّذِيْنَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ عُدُوْلٌ، ثِقَاتٌ، أَعْلامٌ، أَخْيَارٌ، لَيْسَ فِيْهِمْ كَذَّابٌ، وَلا مُتَّهَمٌ بِكِذْبٍ". انتهىٰ.(۱)

''پروردگار نے مجھ پر احسان کیا کہ مجھے امام ابوحنیفہ کی تین مسانید کے مطالعے کی توفیق بخشی جن کے نسخے صحیح تھے، ان پر حفاظ حدیث کی تحریریں موجود تھیں تو میں نے ان میں یہ پایا کہ وہ حدیث کو عمدہ تابعین سے روایت کرتے ہیں، جو عادل اور ثقہ ہیں، جیسے اسود، علقمہ، عطا، عکرمہ، مجاہد، مکحول اور حسن بصری وغیرہ۔ امام ابوحنیفہ اور رسول اللہ ﷺ کے درمیان حدیث کے تمام راوی عادل اور ثقہ ہیں، ان میں کوئی روایت میں جھوٹا یا متہم نہیں ہے''۔

''میزان شعرانی'' میں یہ بھی ہے:

''قَدْ رَوَىٰ الْإِمَامُ أَبُوْ جَعْفَرَ الْشِيْزَا مَارِي –نسبة الى قرية من قرى بلخ– بِسَنَدِهِ الْمُتَّصِلِ إِلٰى أَبِيْ حَنِيْفَةَ، أَنَّهُ كَانَ يَقُوْلُ: كَذِبَ وَاللّٰهِ وَافْتَرَىٰ عَلَيْنَا مَنْ يَقُوْلُ عَنَّا: إِنَّنَا نُقَدِّمُ الْقِيَاسَ عَلَى النَّصِّ، وَ هَلْ يُحْتَاجُ بَعْدَ النَّصِّ إِلٰى قِيَاسٍ''؟ (۲)

''ابوجعفر شیزاماری نے امام ابوحنیفہ سے بہ سند متصل روایت کیا: یقیناً وہ شخص جھوٹا ہے اور اس نے افترا کیا جو ہماری طرف اس بات کی نسبت کرتا ہے کہ ہم قیاس کو نص پر مقدم کرتے ہیں۔ کیا وجودِ نص کے بعد قیاس کی حاجت ہے''؟

اور اسی میں ''رسالۂ شیزاماری' سے منقول ہے:

''وَ كَانَ –رَحِمَهُ اللّٰهُ– يَقُوْلُ: نَحْنُ لا نَقِيْسُ إِلَّا عِنْدَ الضُّرُوْرَةِ الشَّدِيْدَةِ ، وَذٰلِكَ أَنَّا نَنْظُرُ أَوَّلاً فِيْ دَلِيْلِ تِلْكَ الْمَسْئَلَةِ مِنَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ أَوْ أَقْضِيَةِ الصَّحَابَةِ، فَإِنْ لَّمْ نَجِدْ دَلِيْلاً قِسْنَا. وَ فِيْ رِوَايَةٍ آخَرَ عَنِ الْإِمَامِ : أَنَّا نَاخُذُ أَوَّلاً بِالْكِتَابِ، ثُمَّ بِالسُّنَّةِ، ثُمَّ بِأَقْضِيَةِ الصَّحَابَةِ وَ نَعْمَلُ بِمَا يَتَّفِقُوْنَ عَلَيْهِ، فَإِنِ اخْتَلَفُوْا قِسْنَا حُكْماً عَلٰى حُكْمٍ . وَ فِيْ رِوَايَةٍ أُخْرَىٰ: أَنَّا نَعْمَلُ أَوَّلاً بِكِتَابِ اللّٰهِ، ثُمَّ بِسُنَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ ، ثُمَّ

(۱)– الميزان الكبرىٰ الشعرانية، فصل: في تضعيف قول من قال: أن أدلة الامام أبي حنيفة ضعيفة غالبا، جلد: ۱، ص: ۸۲، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۲)– الميزان الكبرىٰ الشعرانية، فصل: في بيان ضعف قول من نسب الامام أبا حنيفة الى أنه يقدم القياس على حديث رسول الله ﷺ، جلد: ۱، ص: ۷۶، دار الكتب العلمية، بيروت.

بِأَحَادِيْثِ أَبِيْ بَكْرٍ وَ عُمَرَ، وَعُثْمَانَ، وَ عَلِيٍّ –رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ– وَ فِيْ رِوَايَةٍ أُخْرَى،ٰ أَنَّهٗ كَانَ يَقُوْلُ: مَا جَاءَ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَعَلَى الرَّاسِ وَالْعَيْنِ ، بِأَبِيْ هُوَ وَ أُمِّي ، وَ لَيْسَ لَنَا مُخَالَفَتُهٗ. وَ مَا جَاءَ نَا عَنْ أَصْحَابِهٖ تَخَيَّرْنَا. وَمَاجَاءَ نَا عَنْ غَيْرِهٖ فَهُمْ رِجَالٌ وَ نَحْنُ رِجَالٌ“.(۱) انتهى.

”ان سب روایتوں کا **حاصل** یہ ہے: امام ابوحنیفہ ضرورت شدیدہ کے بغیر قیاس نہیں کرتے تھے، پہلے حکم کو قرآن سے تلاش کرتے تھے، اگر کسی آیت سے وہ حکم نہ معلوم ہوا تو احادیث نبویہ پر عمل کرتے تھے، اور اگر احادیث نبویہ بھی نہ پاتے تو آثار صحابہ پر عمل کرتے تھے، اگر وہ صحابہ کا متفق علیہ ہو۔ اور اگر مختلف فیہ ہو تو اقوال صحابہ سے کسی قول کو اختیار کرتے تھے، اگر ان سب سے حکم ثابت نہ ہوا اور اجتہاد کی ضرورت پیش آئی، اس وقت قیاس کرتے تھے“۔

اور اسی میں ہے:

”جَمِيْعُ مَا اسْتَدَلَّ بِهٖ لِمَذْهَبِهٖ أَخَذَهٗ عَنْ خِيَارِ التَّابِعِيْنَ، وَ أَنَّه لا يُتَصَوَّرُ فِيْ سَنَدِهٖ شَخْصٌ مُّتَّهَمٌ بِكِذْبٍ. وَ إِنْ قِيْلَ بِضُعْفِ شَيْءٍ مِّنْ أَدِلَّةِ مَذْهَبِهٖ فَذٰلِكَ الضُّعْفُ إِنَّمَا هُوَ بِالنَّظْرِ لِلرُّوَاةِ النَّازِلِيْنَ عَنْ سَنَدِهٖ بَعْدَ مَوْتِهٖ، وَ ذٰلِكَ لا يَقْدَحُ فِيْمَا أَخَذَ بِهِ الْإِمَامُ عِنْدَ كُلٍّ مَنِ اسْتَصْحَبَ النَّظْرَ فِي الرُّوَاةِ، وَ هُوَ صَاعِدٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ. وَ كَذٰلِكَ نَقُوْلُ فِيْ أَدِلَّةِ مَذْهَبِ أَصْحَابِهٖ، فَلَمْ يَسْتَدِلَّ أَحَدٌ مِّنْهُمْ بِحَدِيْثٍ ضَعِيْفٍ فَرْدٍ لَمْ يَاتِ إِلَّا مِنْ طَرِيْقٍ وَاحِدَةٍ أَبَداً، كَمَا تَتَبَّعْنَا ذٰلِكَ إِنَّمَا يَسْتَدِلُّ أَحَدُهُمْ بِحَدِيْثٍ صَحِيْحٍ أَوْ حَسَنٍ أَوْ ضَعِيْفٍ قَدْ كَثُرَتْ طُرُقُهٗ حَتَّى ارْتَفَعَ لِدَرَجَةِ الْحَسَنِ. وَ ذٰلِكَ أَمْرٌ لا يَخْتَصُّ بِأَصْحَابِ الْإِمَامِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ، بَلْ يُشَارِكُهُمْ فِيْهِ جَمِيْعُ الْمَذَاهِبِ كُلِّهَا“. انتهىٰ.(۲)

اس کا **حاصل** یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ نے جن احادیث سے استدلال کیا ہے، وہ تمام حدیثیں تابعین عادلین سے مروی ہیں، اور ان کی سند میں امام سے لے کر رسول اللہ ﷺ تک کوئی شخص متہم اور کاذب نہیں ہے، اور اگر ان کی کوئی دلیل ضعیف معلوم ہو تو وہ ان رُواۃ کے ضعیف ہونے کی وجہ سے ہے جو ابوحنیفہ کے بعد ہیں، اور اس سے ان کی دلیل میں کچھ نقصان لازم نہیں آتا ہے۔ اور اسی طرح مقلدین ابوحنیفہ کے دلائل، حدیث صحیح، حسن اور ضعیف ہیں جن کے طرق کثیر ہیں۔ اور اس طریقے میں تمام مذہب والے ان کے شریک ہیں، یہ ان کی کچھ خصوصیت نہیں ہے۔

(۱)– الميزان الكبرىٰ الشعرانية،فصل: في بيان ضعف قول من نصب الامام أبا حنيفة الى أنه يقدم القياس على حديث رسول الله ﷺ، جلد: ۱، ص: ۷۹، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۲)– مصدر سابق.

مناقب امام اعظم

شعرانی کی ''میزان'' میں ہے:

''رَوَیٰ أَبُوْ جَعْفَرَ الشِّیْزَا مَارِی، عَنْ شَقِیْقِ الْبَلْخِی، أَنَّهُ کَانَ یَقُوْلُ : أَبُوْ حَنِیْفَةَ مِنْ أَوْرَعِ النَّاسِ وَ أَعْلَمِ النَّاسِ، وَ أَعْبَدِالنَّاسِ، وَ أَکْرَمِ النَّاسِ، وَ أَکْثَرِهِمِ احْتِیَاطاً فِی الدِّیْنِ، وَ أَبْعَدِهِمْ عَنِ الْقَوْلِ بِالرَّایِ فِیْ دِیْنِ اللّٰهِ، وَ کَانَ لا یَضَعُ مَسْئَلَةً فِی الْعِلْمِ حَتّٰی یُجْمِعُ أَصْحَابَهُ عَلَیْهَا، وَ یَعْقِدُ عَلَیْهَا مَجْلِساً، فَإِذَا اتَّفَقَ أَصْحَابُهُ کُلُّهُمْ عَلٰی مُوَافَقَتِهَا لِلشَّرِیْعَةِ قَالَ لِأَبِیْ یُوْسُفَ وَغَیْرِهِ : ضَعْهَا فِی الْبَابِ الْفُلانِی''.(۱)

''ابوجعفر شیزاماری نے شقیق بلخی سے روایت کیا ہے کہ ابوحنیفہ تمام لوگوں میں سب سے زیادہ متقی، پرہیزگار، بڑے زاہد، بڑے عالم، امور دینیہ میں بڑے محتاط اور دین میں رائے کو دخل دینے سے بہت دور رہنے والے تھے۔ اور کسی مسئلے میں حکم نہیں دیتے تھے یہاں تک کہ اپنے تمام تلامذہ کو جمع کرتے اور سب کے سامنے اسے پیش کرتے، پھر جب سب اتفاق کر لیتے کہ یہ امر موافقِ شرع ہے، اس وقت ابو یوسف یا اپنے کسی شاگرد سے کہتے: اس مسئلے کو فلاں باب میں درج کرو''۔

اور ''میزان شعرانی'' ہی میں ہے:

''وَ رَوَیٰ بِسَنَدِهٖ إِلٰی إِبْرَاهِیْمَ بْنِ عِکْرَمَةَ، أَنَّهُ کَانَ یَقُوْلُ: مَا رَأَیْتُ فِیْ عَصْرِیْ کُلِّهٖ عَالِماً أَوْرَعَ وَ لا أَزْهَدَ وَ لا أَعْبَدَ، وَلا أَعْلَمَ مِنَ الْإِمَامِ أَبِیْ حَنِیْفَةَ. وَ رَوَیٰ الشِّیْزَامَارِی أَیْضاً عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ الْمُبَارَکِ قَالَ : دَخَلْتُ الْکُوْفَةَ، فَسَئَلْتُ عُلَمَاءَ هَا مَنْ أَعْلَمُ النَّاسِ فِی بِلادِکُمْ هٰذِهٖ؟ فَقَالُوْا کُلُّهُمْ: الْإِمَامُ أَبُوْ حَنِیْفَةَ، فَقُلْتُ لَهُمْ: مَنْ أَوْرَعُ النَّاسِ ؟ فَقَالُوْا کُلُّهُمُ: الْإِمَامُ أَبُوْ حَنِیْفَةَ، فَقُلْتُ لَهُمْ: مَنْ أَزْهَدُ النَّاسِ؟ فَقَالُوْا کُلُّهُمُ: الْإِمَامُ أَبُوْ حَنِیْفَةَ، فَقُلْتُ لَهُمْ: مَنْ أَعْبُدُ النَّاسِ وَ أَکْثَرُهُمُ اشْتِغَالًا لِلْعِلْمِ؟ فَقَالُوْا کُلُّهُمُ: الْإِمَامُ أَبُوْ حَنِیْفَةَ. فَمَا سَئَلْتُهُمْ عَنْ خُلُقٍ مِنَ الْأَخْلاقِ الْحَسَنَةِ إِلَّا وَ قَالُوْا کُلُّهُمْ: لا نَعْلَمُ أَحَداً تَخَلَّقَ بِذٰلِکَ غَیْرَ الْإِمَامِ أَبِیْ حَنِیْفَةَ.''(۲)

''شیزاماری نے اپنی سند سے ابراہیم بن عکرمہ سے روایت کیا کہ میں نے اپنے زمانے میں ابوحنیفہ سے بڑھ کر کوئی بڑا

(۱)- المیزان الکبریٰ الشعرانیة، فصل: فی بیان ذکر بعض من أطنب فی الثناء علی الامام أبی حنیفة من بین الأئمة علی الخصوص، جلد: ۱، ص: ۸۶، دار الکتب العلمیة، بیروت.

(۲)- المیزان الکبریٰ الشعرانیة، فصل: فی بیان ذکر بعض من أطنب فی الثناء علی الامام أبی حنیفة من بین الأئمة علی الخصوص، جلد: ۱، ص: ۸۶، دار الکتب العلمیة، بیروت.

عالم، زاہداور عابدنہیں دیکھا۔اور شیزاماری نے عبداللہ بن مبارک سے روایت کیا،انھوں نے کہامیں کوفہ پہونچااور وہاں کے علما سے پوچھا کہ اس شہر میں سب سے زیادہ عالم کون ہے؟ تو سب نے بالاتفاق جواب دیا: ابوحنیفہ ہیں۔پھر میں نے کہا: اس میں سب سے بڑا پرہیزگار کون ہے؟ تو سب نے جواب دیا: ابوحنیفہ ہیں۔پھر میں نے کہا: کہ یہاں سب سے بڑا زاہدکون ہے؟ تو سب کا جواب یہی تھا کہ ابوحنیفہ ہیں۔پھر میں نے پوچھا کہ سب سے زیادہ عبادت کرنے والا اور علم سے شغل رکھنے والا کون ہے؟ تو سب نے بالاتفاق جواب دیا کہ ابوحنیفہ ہیں، اس کے بعد میں ان لوگوں سے کسی بھی عمدہ صفت کے بارے میں دریافت کیا تو سب نے یہی جواب دیا کہ ہمارے نزدیک یہ صفت ابوحنیفہ کے علاوہ کسی میں نہیں ہے''۔

ان عبارات سے واضح ہو گیا کہ امام ابوحنیفہ کی علوِ مرتبت اور رفعت درجت کے تمام فقہا و محدثین اور اولیاء اللہ مُقِر ہیں۔ اور ان کی طرف جو یہ نسبت کرتے ہیں کہ وہ قیاس بہت کرتے تھے، یا حدیث کو چھوڑ دیتے تھے، یا ان کو علم حدیث میں مداخلت کم تھی، یا ان کے مذہب میں احتیاط کم ہے، وہ سب متعصب، جھوٹے ہیں۔

اب تھوڑی سی عبارت نووی شارح مسلم کی بھی نقل کی جاتی ہے جن کا قول تمام علما کے نزدیک مقبول ہے، اور جن کی تحقیق جملہ محدثین کے نزدیک معتبر ہے، جس سے امام ابوحنیفہ کی کیفیت منقبت زیادہ منکشف ہوتی ہے۔

''تہذیب الاسماء واللغات'' میں وہ لکھتے ہیں۔

''قَالَ الْخَطِيْبُ الْبَغْدَادِی : أَبُوْ حَنِيْفَةَ التَّيْمِي فَقِيْهُ أَهْلِ الْعِرَاقِ، رَاَىٰ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ، وَ سَمِعَ عَطَاءَ بْنَ أَبِيْ رِبَاحٍ، وَ أَبَا إِسْحٰقَ السَّبِيْعِيْ، وَمُحَارِبَ بْنَ دِثَارٍ وَالْهَيْثَمَ بْنَ حَبِيْبِ الصُّوْفَ، وَقَيْسَ بْنَ مُسْلِمٍ، وَمُحَمَّدَ بْنَ الْمُنْكَدِرِ،وَ نَافِعًا مَوْلَى ابْنِ عُمَرَ، وَ هِشَامَ بْنَ عُرْوَةَ، وَ يَزِيْدَ الْفَقِيْرَ، وَسِمَاكَ بْنَ حَرْبٍ، وَ عَلْقَمَةَ بْنَ مَرْثِدٍ، وَعَطِيَّةَ الْعَوْفِيْ، وَعَبْدَالْعَزِيْزِ بْنَ رُفَيْعٍ ، وَعَبْدَالْكَرِيْمِ أَبَا أُمَيَّةَ وَغَيْرَهُمْ. وَ رَوَىٰ عَنْهُ أَبُوْ يَحْيَ الْحِمَّانِيْ، وَ هَيْثَمُ بْنُ بِشْرٍ، وَعَبَّادُ بْنُ الْعَوَّامِ، وَ عَبْدُاللّٰهِ بْنُ الْمُبَارَكِ، وَ وَكِيْعُ بْنُ الْجَرَّاحِ، وَيَزِيْدُ بْنُ هَارُوْنَ، وَ عَلِيُّ بْنُ عَاصِمٍ، وَ يَحْيَ بْنُ نَصْرٍ، وَ أَبُوْ يُوْسُفَ الْقَاضِي، وَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ، وَ عَمْرُو بْنُ مُحَمَّدٍ الْعُنْقَرِي، وَهَوْذَةُ بْنُ خَلِيْفَةَ، وَ أَبُوْ عَبْدِالرَّحْمٰنِ الْمُقْرِيْ، وَ عَبْدُالرَّزَّاقِ بْنُ هَمَّامٍ وَ آخَرُوْنَ. قَالَ الْخَطِيْبُ : هُوَ مِنْ أَهْلِ الْكُوْفَةِ، نَقَلَهُ أَبُوْ جَعْفَرِ الْمَنْصُوْرُ إِلٰى بَغْدَادَ، فَأَقَامَ بِهَا حَتّٰى مَاتَ. وَ رَوَى الْخَطِيْبُ بِإِسْنَادِهٖ إِلٰى إِسْمَاعِيْلَ بْنِ حَمَّادِ بْنِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ قَالَ: إِنَّ جَدِّيْ مِنْ أَبْنَاءِ فَارِسِ الْأَحْرَارِ ، وَاللّٰهِ مَا وَقَعَ عَلَيْنَا رِقٌّ قَطُّ . وَ بِإِسْنَادِهٖ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو الرِّقِّي قَالَ: كَلَّمَ ابْنُ هُبَيْرَةَ أَبَا حَنِيْفَةَ أَنْ يَّلِيَ قَضَاءَ الْكُوْفَةِ، فَأَبٰى عَلَيْهِ فَضَرَبَهُ مِأَةَ سَوْطٍ وَ عَشْرَةَ أَسْوَاطٍ ،فِيْ كُلِّ يَوْمٍ عَشْرَةَ أَسْوَاطٍ، وَ هُوَ عَلَى الْإِمْتِنَاعِ، فَلَمَّا رَاٰى ذٰلِكَ

خَلىّٰ سَبِيْلَهُ، وَ كَانَ ابْنُ هُبَيْرَةَ عَامِلا عَلَى الْعِرَاقِ فِيْ زَمَانِ بَنِيْ أُمَيَّةَ. وَ عَنِ الرَّبِيْعِ بْنِ عَاصِمٍ قَالَ: أَرْسَلَنِي يَزِيْدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ هُبَيْرَةَ فَقَدِمْتُ عَلَيْهِ بِأَبِيْ حَنِيْفَةَ، فَأَرَادَهُ عَلٰى بَيْتِ الْمَالِ فَأَبٰى، فَضَرَبَهُ أَسْوَاطاً. وَ عَنْ إِسْمَاعِيْلَ بْنِ سَالِمٍ الْبَغْدَادِيْ قَالَ: أُكْرِهَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ عَلَى الدُّخُوْلِ فِي الْقَضَاءِ فَلَمْ يَقْبَلْ. وَ كَانَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ إِذَا ذَكَرَ ذٰلِكَ بَكىٰ وَ تَرَحَّمَ عَلٰى أَبِيْ حَنِيْفَةَ. وَ بِإِسْنَادِهٖ إِلٰى بِشْرِ بْنِ الْوَلِيْدِ الْكِنْدِى قَالَ: أَشْخَصَ الْمَنْصُوْرُ أَبُوْ جَعْفَرٍ أَمِيْرُ الْمُؤمِنِيْنَ أَبَاحَنِيْفَةَ –يَعْنِى مِنَ الْكُوْفَةِ إِلٰى بَغْدَادَ– فَأَرَادَهُ أَنْ يُوَلِّيَهُ الْقَضَاءَ فَأَبىٰ، فَحَلَفَ عَلَيْهِ لَيَفْعَلَنَّ، فَحَلَفَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ أَنْ لَّا يَفْعَلَ، فَحَلَفَ الْمَنْصُوْرُ لَيَفْعَلَنَّ، فَحَلَفَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ أَنْ لَّا يَفْعَلَ، فَقَالَ الرَّبِيْعُ الْحَاجِبُ: أَلا تَرىٰ أَمِيْرَالْمُؤمِنِيْنَ يَحْلِفُ؟ فَقَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ: أَمِيْرُ الْمُؤمِنِيْنَ عَلٰى كَفَّارَةِ أَيْمَانِهٖ أَقْدَرُ مِنِّى عَلٰى كَفَّارَةِ أَيْمَانِيْ، فَأَمَرَ بِهٖ إِلَى الْحَبْسِ فِي الْوَقْتِ. وَ الصَّحِيْحُ أَنَّهُ تُوَفِّيَ وَ هُوَ فِي السِّجْنِ. وَ بِإِسْنَادِهٖ إِلٰى مَعْتِبٍ قَالَ: قَالَ خَارِجَةُ بْنُ بُدَيْلٍ: دَعىٰ أَبُوْ جَعْفَرٍ أَبَا حَنِيْفَةَ إِلَى الْقَضَاءِ فَأَبىٰ عَلَيْهِ فَحَبَسَهُ، ثُمَّ دَعىٰ بِهٖ فَقَالَ: أَتَرْغَبُ عَمَّا نَحْنُ فِيْهِ؟ قَالَ: أَصْلَحَ اللّٰهُ أَمِيْرَ الْمُؤمِنِيْنَ لا أَصْلَحُ لِلْقَضَاءِ، فَقَالَ لَهُ: كَذِبْتَ، ثُمَّ عَرَضَ عَلَيْهِ الثَّانِيَةَ، فَقَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ: قَدْ حَكَمَ عَلَيَّ أَمِيْرُ الْمُؤمِنِيْنَ أَنِّى لا أَصْلَحُ لِلْقَضَاءِ؛ لِأَنَّهُ نَسَبَنِيْ إِلَى الْكِذْبِ، فَإِنْ كُنْتُ كَاذِباً فَلا أَصْلَحُ، وَ إِنْ كُنْتُ صَادِقاً فَقَدْ أَخْبَرْتُ أَمِيْرَ الْمُؤمِنِيْنَ أَنِّى لا أَصْلَحُ لِلْقَضَاءِ، فَرَدَّهُ إِلَى الْحَبْسِ. وَ بِإِسْنَادِهٖ إِلَى الرَّبِيْعِ بْنِ يُوْنُسَ ، قَالَ: رَأَيْتُ أَمِيْرَ الْمُؤمِنِيْنَ الْمَنْصُوْرَ يُنَاوِلُ أَبَا حَنِيْفَةَ فِيْ أَمْرِ الْقَضَاءِ وَ هُوَ يَقُوْلُ: اتَّقِ اللّٰهَ وَ لا تُوَلِّ فِيْ أَمَانَتِكَ إِلَّا مَنْ يَّخَافُ اللّٰهَ، فَقَالَ لَهُ: كَذِبْتَ، أَنْتَ تَصْلَحُ، فَقَالَ: قَدْ حَكَمْتَ عَلَيَّ نَفْسُكَ، كَيْفَ يَحِلُّ لَكَ أَنْ تُوَلِّيَ قَاضِياً عَلٰى أَمَانَتِكَ وَهُوَ كَذَّابٌ''؟

'' وَ قَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ: دَخَلْتُ عَلٰى أَبِيْ جَعْفَرٍ أَمِيْرِ الْمُؤمِنِيْنَ فَقَالَ لِيْ: يَا أَبَا حَنِيْفَةَ! عَنْ مَّنْ أَخَذْتَ الْعِلْمَ؟ قُلْتُ: عَنْ حَمَّادٍ (يَعْنِى ابْنَ أَبِيْ سُلَيْمَانَ) عَنْ إِبْرَاهِيْمَ النَّخْعِى عَنْ عُمَرَبْنِ الْخَطَّابِ، وَ عَلِيِّ بْنِ أَبِيْ طَالِبٍ، وَ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ، وَ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ عَبَّاسٍ، فَقَالَ أَبُوْ جَعْفَرٍ: بَخٍ بَخٍ إِسْتَوْثَقْتَ يَا أَبَا حَنِيْفَةَ. وَدَخَلَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ يَوْماً عَلَى الْمَنْصُوْرِ، فَقَالَ الْمَنْصُوْرُ: هٰذَا عَالِمُ الدُّنْيَا الْيَوْمَ. وَ عَنْ هِشَامِ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ: رَاٰى أَبُوْ حَنِيْفَةَ فِي النَّوْمِ كَأَنَّهُ يَنْبُشُ قَبْرَ النَّبِيِّ ﷺ فَبَعَثَ مَنْ يَسْئَلُ لَهُ مُحَمَّدَ بْنَ سِيْرِيْنَ، فَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ سِيْرِيْنَ: مَنْ صَاحِبُ هٰذِهِ الرُّؤْيَا؟ وَلَمْ يُجِبْهُ عَنْهَا، ثُمَّ سَئَلَهُ الثَّانِيَةَ، فَلَمْ يُجِبْهُ عَنْهَا، ثُمَّ سَئَلَهُ الثَّالِثَةَ فَقَالَ: صَاحِبُ هٰذِهِ الرُّؤْيَا يَثُوْرُ عِلْماً لَمْ يَسْبَقْهُ إِلَيْهِ أَحَدٌ قَبْلَهُ. وَ عَنِ ابْنِ عُيَيْنَةَ قَالَ: مَا مَقَلَتْ عَيْنِىْ مِثْلَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ. وَ عَنِ ابْنِ الْمُبَارَكِ قَالَ: كَانَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ آيَةً. وَ عَنْ سَهْلِ بْنِ مُزَاحِمٍ قَالَ: بُذِلَتِ الدُّنْيَا لِأَبِىْ حَنِيْفَةَ فَلَمْ يُرِدْهَا، وَ

ضُرِبَ عَلَيْهَا بِالسِّيَاطِ فَلَمْ يَقْبَلْهَا. وَ عَنْ مِسْعَرِ بْنِ كِدَامٍ قَالَ: مَا أَحْسَدُ أَحَداً بِالْكُوْفَةِ إِلَّا رَجُلَيْنِ: أَبَا حَنِيْفَةَ فِي فِقْهِهِ وَالْحَسَنَ بْنَ صَالِحٍ فِيْ زُهْدِهِ. وَ عَنِ الْفُضَيْلِ بْنِ عِيَاضٍ قَالَ: كَانَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ فَقِيْهاً مَعْرُوْفاً، مَشْهُوْراً بِالْوَرْعِ، مَعْرُوْفاً بِالْأَفْضَالِ عَلٰى مَنْ يَضِيْفُ صَبُوْراً، عَلٰى تَعْلِيْمِ الْعِلْمِ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، كَثِيْرَ الصَّمْتِ، قَلِيْلَ الْكَلَامِ حَتّٰى تَرِدَ مَسْئَلَةٌ فِيْ حَلَالٍ أَوْ حَرَامٍ. وَ عَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ قَالَ: إِنِّي لَأَدْعُوْ لِأَبِيْ حَنِيْفَةَ قَبْلَ أَبَوَيَّ. وَ عَنْ أَبِيْ بَكْرِ بْنِ عَيَّاشٍ قَالَ: مَاتَ أَخُوْ سُفْيَانَ الثَّوْرِي فَاجْتَمَعَ النَّاسُ إِلَيْهِ لِعَزَائِهٖ فَجَاءَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ، فَقَامَ إِلَيْهِ سُفْيَانُ وَ أَكْرَمَهُ، وَ أَقْعَدَهُ مَكَانَهُ، وَ قَعَدَ بَيْنَ يَدَيْهِ . وَ عَنِ ابْنِ الْمُبَارَكِ قَالَ: مَا رَأَيْتُ فِي الْفِقْهِ مِثْلَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ. وَ عَنِ ابْنِ الْمُبَارَكِ قَالَ: رَأَيْتُ مِسْعَراً فِيْ حَلْقَةِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ جَالِساً بَيْنَ يَدَيْهِ يَسْئَلُهُ وَ يَسْتَفِيْدُ مِنْهُ. وَ مَا رَأَيْتُ أَحَداً قَطُّ تَكَلَّمَ فِي الْفِقْهِ أَحْسَنَ مِنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ. وَ عَنْ أَبِيْ نُعَيْمٍ قَالَ: كَانَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ صَاحِبَ غَوْصٍ فِي الْمَسَائِلِ. وَ عَنْ وَكِيْعٍ قَالَ: مَا لَقِيْتُ أَفْقَهَ مِنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ، وَلَا أَحْسَنَ صَلٰوةً مِّنْهُ. وَعَنِ النَّضْرِ بْنِ شُمَيْلٍ قَالَ: كَانَ النَّاسُ نِيَاماً عَنِ الْفِقْهِ حَتّٰى أَيْقَظَهُمْ أَبُوْ حَنِيْفَةَ. وَ عَنِ الشَّافِعِي: النَّاسُ عِيَالُ أَبِيْ حَنِيْفَةَ فِي الْفِقْهِ. وَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ الرَّبِيْعِ قَالَ: أَقَمْتُ عَلٰى أَبِيْ حَنِيْفَةَ خَمْسَ سِنِيْنَ فَمَا رَأَيْتُ أَطْوَلَ صَمْتاً مِّنْهُ، فَإِذَا سُئِلَ عَنِ الشَّيْءِ مِنَ الْفِقْهِ تَفْتَحُ وَسَالَ كَالْوَادِي. وَ عَنْ إِبْرَاهِيْمَ بْنِ عِكْرَمَةَ قَالَ: مَا رَأَيْتُ أَوْرَعَ وَ لَا أَفْقَهَ مِنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ."

"وَ عَنْ يَحْيَ بْنِ أَيُّوْبَ الزَّاهِدِ قَالَ: كَانَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ لَا يَنَامُ اللَّيْلَ. وَ عَنْ زَافِرِ بْنِ سُلَيْمَانَ قَالَ: كَانَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ يُحْيِي اللَّيْلَ بِرَكْعَةٍ يَقْرَأُ فِيْهَا الْقُرْآنَ. وَ عَنْ أَسَدِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: صَلّٰى أَبُوْ حَنِيْفَةَ بِوُضُوْءِ الْعِشَاءِ صَلٰوةَ الْفَجْرِ أَرْبَعِيْنَ سَنَةً، وَ كَانَ عَامَّةَ اللَّيْلِ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ فِيْ رَكْعَةٍ، وَ كَانَ يُسْمَعُ بُكَاؤُهُ حَتّٰى يَرْحَمَهُ جِيْرَانُهُ. وَ حُفِظَ عَلَيْهِ أَنَّهُ خَتَمَ الْقُرْآنَ فِي الْمَوْضِعِ الَّذِيْ تُوُفِّيَ فِيْهِ سَبْعَةَ آلَافِ مَرَّةٍ".

"خطیب بغدادی (جواجلۂ محدثین سے ہیں، انھوں نے اپنی تاریخ میں) کہا: ابوحنیفہ اہل عراق کے فقیہ ہیں۔ انھوں نے حضرت انس صحابی - رضی اللہ عنہ - کو دیکھا، اور عطا، ابواسحٰق، محارب بن دثار، ہیثم بن حبیب، قیس بن مسلم، محمد بن منکدر، نافع، ہشام بن عروہ، یزید، سماک بن حرب، علقمہ بن مرثد، عطیہ عوفی، عبدالعزیز بن رفیع اور عبدالکریم وغیرہ سے احادیث کی سماعت کی۔ اور ابویحییٰ حمانی، ہیثم بن بشر، عباد بن عوام، عبداللہ بن مبارک، وکیع بن جراح، یزید بن ہارون، علی بن عاصم، یحییٰ بن نصر، قاضی ابویوسف، محمد بن حسن، عمرو بن محمد، ہوذہ بن خلیفہ، ابوعبدالرحمٰن مقری اور عبدالرزاق بن ہمام وغیرہ نے ان سے احادیث کی روایتیں کیں۔ خطیب بغدادی نے کہا وہ کوفہ کے رہنے والوں میں سے ہیں۔ خلیفۂ وقت ابوجعفر منصور نے انھیں بغداد بلایا،

انھوں نے وہیں اقامت اختیار کی، یہاں تک کہ انتقال کیا۔ اور خطیب نے بہ سند خود ابوحنیفہ کے پوتے اسماعیل بن حماد سے روایت کیا، انھوں نے کہا: ہمارے آباء واجداد اصل فارس کے تھے، اور سب آزاد تھے، کبھی ان میں غلامی کی صفت نہیں آئی۔ اور خطیب نے عبداللہ بن عمر رقی سے روایت کیا، انھوں نے کہا: ابن ہبیرہ (جو بلاد عراق میں سلاطین بنی امیہ کی طرف سے حاکم تھا) امام ابوحنیفہ کو عہدۂ قضا سپرد کرنے کا قصد کیا اور ان سے اصرار کیا۔ امام نے کمالِ احتیاط اور غایت اتقا کے سبب اس سے انکار کیا تو ابن ہبیرہ نے امام ابوحنیفہ کو ایک سو تازیانے لگائے اس طور پر کہ ہر روز دس دس، تاکہ وہ اس عہدے کو قبول کرلیں، مگر انھوں نے قبول نہ کیا۔ اور ربیع بن عاصم سے روایت کیا، انھوں نے کہا: یزید بن عمر بن ہبیرہ نے مجھے امام ابوحنیفہ کے پاس بھیجا تو میں ان کو ابن ہبیرہ کے پاس لے آیا، اس نے ارادہ کیا کہ انھیں بیت المال کی ذمہ داری سپرد کردے۔ امام ابوحنیفہ نے اس سے انکار کیا تو ابن ہبیرہ نے انھیں کوڑے لگائے۔ اور اسماعیل بن سالم بغدادی سے روایت کی کہ ابوحنیفہ پر وہ عہدۂ قضا قبول کرنے کے لیے جبر کیا گیا، انھوں نے نہ مانا۔ اور امام احمد جب اس کیفیت کو ذکر کرتے تو روتے تھے، اور امام ابوحنیفہ کے لیے دعاے رحمت کرتے تھے۔ اور خطیب نے بہ سند خود بشر بن ولید کندی سے روایت کیا کہ سلطان زمانہ ابوجعفر منصور نے امام ابوحنیفہ کو کوفے سے بغداد بلایا اور ارادہ کیا کہ انھیں قاضی بنادیں۔ امام ابوحنیفہ نے اس سے انکار کیا، تو بادشاہ نے قسم کھائی کہ ہم آپ کو ضرور قاضی بنائیں گے، تو امام ابوحنیفہ نے بھی قسم کھائی کہ میں ہرگز قاضی نہ بنوں گا، پھر بادشاہ نے قسم کھائی، اور امام ابوحنیفہ نے بھی قسم کھائی، اس پر ربیع دربانِ بادشاہ نے امام ابوحنیفہ سے کہا: آپ کو بادشاہ کی قسم کا بھی لحاظ نہیں ہے؟ امام نے جواب دیا: بادشاہ قسم کا کفارہ دینے پر قادر ہے، اور میں اپنی قسم کا کفارہ دینے پر قادر نہیں ہوں۔ اسی وقت بادشاہ نے امام کو قید خانے میں داخل کیا، اور امام قید خانے میں رہے یہاں تک کہ رحلت فرمائی۔ اور خطیب نے بہ سند خود مغیث سے روایت کیا کہ خارجہ بن بدیل نے کہا: کہ ابوجعفر نے امام ابوحنیفہ کو قاضی بنانے کے لیے بلایا تو انھوں نے انکار کیا، اس پر اس نے امام کو قید کردیا، پھر ایک روز بلایا اور کہا: کیا تم انکار کرتے ہو؟ امام ابوحنیفہ نے کہا میں قضا کے قابل نہیں ہوں۔ ابوجعفر نے کہا تم جھوٹے ہو، تو امام ابوحنیفہ نے کہا: آپ کے کلام سے ثابت ہوگیا کہ میں قضا کے لائق نہیں ہوں، کیوں کہ آپ نے مجھ کو جھوٹا کہہ دیا، تو اگر میں جھوٹا ہوں تو قضا کی قابلیت نہیں رکھتا ہوں؛ کیوں کہ جھوٹا شخص قاضی نہیں ہوسکتا، اور اگر میں سچا ہوں تو میں آپ سے پہلے ہی کہہ چکا ہوں کہ میں قضا کے قابل نہیں ہوں۔ اور خطیب نے بہ سند خود ربیع بن یونس سے روایت کیا کہ میں نے امیر المومنین منصور کو امام ابوحنیفہ سے قاضی بنانے کے مسئلے میں گفتگو کرتے ہوئے دیکھا، اور وہ جواب دیتے تھے کہ خدا سے خوف کرو اور قاضی نہ بناؤ مگر ایسے شخص کو جو خدا سے ڈرتا ہو، اور میں اس کے قابل نہیں ہوں۔ تو منصور نے کہا: تم جھوٹے ہو، تم قضا کے قابل ہو۔ امام ابوحنیفہ نے کہا: کہ آپ کے لیے یہ کیوں کر درست ہوسکتا ہے کہ جھوٹے شخص کو قاضی بنائیں''۔

’’اورامام ابوحنیفہ نے کہا: میں ابوجعفر کے پاس گیا تو انھوں نے کہا: آپ نے کس سے علم حاصل کیا؟ تو میں نے جواب دیا: حماد بن ابی سلیمان سے، انھوں نے ابراہیم نخعی سے، انھوں نے حضرت عمر، حضرت علی، عبداللہ بن مسعود اور عبداللہ بن عباس سے رضی اللہ عنہم۔ ابوجعفر نے کہا: آپ نے بڑی مضبوط سند حاصل کی۔ امام ابوحنیفہ ایک روز منصور کے پاس گیے تو منصور نے کہا: یہ شخص اس زمانے میں تمام دنیا کا عالم ہے۔ اور خطیب نے ہشام بن مہران سے روایت کیا کہ امام ابوحنیفہ نے خواب میں دیکھا کہ وہ نبی ﷺ کی قبر مقدس کھود رہے ہیں، اس پر انھوں نے ایک شخص کو محمد بن سیرین کے پاس (جو تعبیر خواب کے ماہر تھے) بھیجا، کہ وہ دریافت کرے کہ اس خواب کی کیا تعبیر ہے؟ اس شخص نے یہ خواب محمد بن سیرین سے بیان کیا، انھوں نے چند مرتبہ پوچھا کہ یہ خواب کس نے دیکھا ہے؟ مگر اس شخص نے امام کا نام نہیں بتایا۔ محمد بن سیرین نے کہا: جس نے یہ خواب دیکھا ہے وہ علم کو شائع کرے گا اور اس سے پہلے یہ امر کسی کو نصیب نہ ہوا ہوگا۔ اور ابن عیینہ سے روایت کیا کہ میری آنکھ نے امام ابوحنیفہ کے مثل نہیں دیکھا۔ عبداللہ بن مبارک نے کہا: امام ابوحنیفہ علم وخیر کے ایک نشانی تھے۔ اور سہل بن مزاحم سے روایت کیا کہ دنیا امام ابوحنیفہ کی طرف متوجہ کی گئی لیکن انھوں نے دینا کا قصد نہ کیا اور انھیں کوڑے لگائے گیے کہ وہ دنیا قبول کریں مگر انھوں نے انکار کیا۔ اور مسعر بن کدام سے روایت کیا کہ میں کوفے میں سوائے دو شخص کے کسی پر رشک نہیں کرتا ہوں، ایک ابوحنیفہ کے فقہ پر، اور دوسرے حسن بن صالح کے زہد پر۔ اور فضیل بن عیاض سے روایت کیا کہ ابوحنیفہ تقویٰ وطہارت کے ساتھ بڑے مشہور فقیہ تھے، مہمانوں پر احسان کرنے والے، اور تعلیم علم پر شب وروز بڑی کوشش کرنے والے تھے۔ اکثر خاموش رہتے، بہت کم گفتگو کرتے تھے، یہاں تک کہ حلال وحرام کا کوئی مسئلہ آجائے۔ اور ابو یوسف سے روایت کیا کہ میں اپنے والدین سے قبل امام ابو حنیفہ کے لیے دعا کرتا ہوں۔ اور ابوبکر بن عیاش سے روایت کیا کہ سفیان ثوری کے بھائی کا انتقال ہوا تو لوگ ان کے پاس تعزیت کے لیے آئے، امام ابوحنیفہ بھی تشریف لائے تو سفیان ثوری کھڑے ہوگیے، ان کی تعظیم کی، اور انھیں اپنی جگہ بٹھایا، اور ان کے سامنے خود مودب ہوکر بیٹھ گیے۔ اور ابن مبارک سے روایت کیا: میں نے فقہ کے میدان میں ابوحنیفہ کے مثل ماہر نہیں دیکھا۔ اور انھیں سے روایت ہے کہ میں نے مسعر بن کدام کو امام ابوحنیفہ کی مجلس میں دیکھا کہ وہ ان سے مسائل پوچھتے اور علم حاصل کرتے۔ اور کسی کو امام ابوحنیفہ سے بڑھ کر بہتر گفتگو کرنے والا نہیں دیکھا۔ اور ابونعیم سے روایت کیا کہ امام ابوحنیفہ مسائل میں صاحب فکر اور غوطہ زن تھے۔ اور وکیع سے روایت کیا کہ میں نے کوئی فقیہ اور اچھے ڈھنگ سے نماز پڑھنے والا امام ابوحنیفہ سے بڑھ کر نہیں دیکھا۔ اور نضر بن شمیل سے روایت کیا کہ تمام لوگ فقہ سے سوئے ہوئے اور غافل تھے کہ امام ابوحنیفہ نے انھیں ہوشیار کیا۔ اور امام شافعی سے روایت کیا سب لوگ فقہ کے میدان میں امام ابوحنیفہ کے محتاج ہیں۔ اور جعفر بن ربیع سے روایت کیا کہ میں نے امام ابوحنیفہ کے پاس پانچ برس تک قیام کیا تو میں نے ان سے زیادہ کسی کو خاموش رہنے والا نہیں دیکھا، جب کوئی

امورفقہ کے بارے میں سوال کرتا تو اس طرح جواب دیتے اور واضح فرما دیتے جیسے پانی بہتا ہو۔اور ابراہیم بن عکرمہ سے روایت کیا کہ میں نے امام ابوحنیفہ سے بڑھ کر کوئی پرہیزگار، متقی اور فقیہ نہیں دیکھا''۔

''اور یحیٰی بن ایوب زاہد سے روایت کیا: امام ابوحنیفہ تمام رات نہیں سوتے تھے۔اور زافر بن سلیمان سے روایت کیا: کہ امام ابوحنیفہ شب بیداری کرتے اور ایک رکعت میں پورا قرآن پڑھتے تھے۔اور اسد بن عمر سے روایت کیا کہ امام ابوحنیفہ نے چالیس برس تک عشا کے وضو سے صبح کی نماز پڑھی ہے۔اور اکثر ایک رکعت میں پورا قرآن پڑھتے تھے، اور رات کو روتے تھے، یہاں تک کہ ان کے ہم سائے ان کے رونے پر رحم کرتے تھے۔اور جس مقام میں امام ابوحنیفہ نے انتقال کیا اس جگہ انھوں نے سات ہزار ختم قرآن کیے''۔

امام نووی کی ''تہذیب الاسما'' میں یہ بھی ہے:

''عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عُمَارَةَ ، أَنَّهُ غَسَلَ أَبَا حَنِيْفَةَ حِيْنَ تُوُفِّيَ وَ قَالَ: غَفَرَ اللّٰهُ لَکَ لَمْ تُفْطِرْ مُنْذُ ثَلاثِيْنَ سَنَةً، وَ لَمْ تَتَوَسَّدْ يَمِيْنُکَ بِاللَّيْلِ مُنْذُ أَرْبَعِيْنَ سَنَةً. وَقَدْ أَتْعَبْتَ مَنْ بَعْدَکَ. وَ عَنِ ابْنِ الْمُبَارَکِ: أَنَّ أَبَا حَنِيْفَةَ صَلّٰى خَمْساً وَّ أَرْبَعِيْنَ سَنَةَ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسَ بِوُضُوْءٍ وَاحِدٍ، وَ كَانَ يَجْمَعُ الْقُرْآنَ فِيْ رَكْعَتَيْنِ.وَ عَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ قَالَ: بَيْنَنَا أَنَا أَمْشِي مَعَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ سَمِعَ رَجُلاً يَّقُوْلُ لِرَجُلٍ: هٰذَا أَبُوْ حَنِيْفَةَ لا يَنَامُ اللَّيْلَ ، فَقَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ: لا يُتَحَدَّثُ عَنِّي بِمَا لا أَفْعَلُهُ، فَكَانَ يُحْيِي اللَّيْلَ صَلوٰةً وَّ دُعَاءً وَّ تَضَرُّعاً. وَ عَنْ مِسْعَرِبْنِ كِدَامٍ قَالَ: دَخَلْتُ لَيْلَةً الْمَسْجِدَ فَرَأَيْتُ رَجُلاً يُّصَلِّي فَاسْتَحْلَيْتُ قِرَائَتَهُ، فَقَرَأَ سُبُعاً، فَقُلْتُ: يَرْكَعُ،ثُمَّ قَرَأَ الثُّلُثَ ، ثُمَّ النِّصْفَ فَلَمْ يَزَلْ يَقْرَأُ حَتّٰى خَتَمَهُ كُلَّهُ فِيْ رَكْعَةٍ، فَنَظَرْتُ فَإِذَا هُوَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ. وَ عَنْ زَائِدَةَ قَالَ: صَلَّيْتُ مَعَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ فِيْ مَسْجِدِ الْعِشَاءِ ، وَخَرَجَ النَّاسُ وَلَمْ يَعْلَمْ أَنِّي فِي الْمَسْجِدِ، فَقَامَ فَافْتَتَحَ الصَّلوٰةَ، فَقَرَأَ حَتّٰى بَلَغَ هٰذِهِ الْآيَةَ: ﴿ **فَمَنَّ اللّٰهُ عَلَيْنَا وَ وَقٰنَا عَذَابَ السُّمُوْمِ** ﴾(۱). فَلَمْ يَزَلْ يُرَدِّدُهَا حَتّٰى أَذَّنَ الْمُؤَذِّنُ لِصَلوٰةِ الصُّبْحِ. وَ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مَعْنٍ: أَنَّ أَبَاحَنِيْفَةَ قَامَ لَيْلَةً بِهٰذِهِ الْآيَةِ:﴿ **بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَدْهٰى وَ أَمَرُّ** ﴾(۲) فَلَمْ يَزَلْ يُرَدِّدُهَا وَ يَبْكِي وَ يَتَضَرَّعُ. وَ عِنْ مَكِّى بْنِ إِبْرَاهِيْمَ قَالَ: جَالَسْتُ الْكُوْفِيِّيْنَ فَمَا رَأَيْتُ فِيْهِمْ أَوْرَعَ مَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ''.

(۱)- قرآن مجید، پارہ، ۲۷، سورۃ الطور، آیت: ۲۷./ ترجمہ: تو اللہ نے ہم پر احسان کیا، اور ہمیں لُو کے عذاب سے بچایا۔

(۲)- قرآن مجید، پارہ:۲۷، سورۃ القمر، آیت: ۴۶. / ترجمہ: بلکہ ان کا وعدہ قیامت پر ہے، اور قیامت نہایت کڑی اور سخت کڑوی ہے۔

’’وَعَنْ وَكِيْعٍ قَالَ: كَانَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ جَعَلَ عَلٰى نَفْسِهٖ أَنْ لَّا يَحْلِفَ بِاللّٰهِ فِيْ عَرْضِ كَلَامِهٖ إِلَّا تَصَدَّقَ بِدِرْهَمٍ، فَحَلَفَ فَتَصَدَّقَ، ثُمَّ جَعَلَهُ عَلٰى نَفْسِهٖ إِنْ حَلَفَ أَنْ يَّتَصَدَّقَ بِدِيْنَارٍ، فَكَانَ إِذَا حَلَفَ فِيْ عَرْضِ الْكَلَامِ تَصَدَّقَ بِدِيْنَارٍ. وَ كَانَ إِذَا أَنْفَقَ عَلٰى عِيَالِهٖ نَفْقَةً تَصَدَّقَ بِمِثْلِهَا. وَ كَانَ إِذَا اكْتَسٰى ثَوْبًا جَدِيْداً كَسَا بِقَدْرِ ثَمَنِهِ الشُّيُوْخَ الْعُلَمَاءَ. وَ كَانَ إِذَا وُضِعَ بَيْنَ يَدَيْهِ الطَّعَامُ أَخَذَ مِنْهُ ضِعْفَ مَا يَأْكُلُ، فَجَعَلَهُ عَلَى الْخُبْزِ ثُمَّ يُؤْتِيْهِ الْفَقِيْرَ. وَ عَنْ وَكِيْعٍ أَيْضاً قَالَ: كَانَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ عَظِيْمَ الْأَمَانَةِ، وَ كَانَ يُؤْثِرُ رِضَاءَ اللّٰهِ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ، وَلَوْ أَخَذَتْهُ السُّيُوْفُ فِي اللّٰهِ لَاحْتَمَلَهَا. وَ عَنْ قَيْسِ بْنِ الرَّبِيْعِ قَالَ: كَانَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ وَرِعاً، فَقِيْهاً، كَثِيْرَ الْبِرِّ وَالصِّلَةِ بِكُلِّ مَنْ لَجَأَ إِلَيْهِ، كَثِيْرَ الْأَفْضَالِ عَلٰى إِخْوَانِهٖ، وَ كَانَ يَبْعَثُ الْبَضَائِعَ إِلٰى بَغْدَادَ فَيُشْتَرٰى بِهَا الْأَمْتِعَةُ، وَ يُجَلَّبُ إِلَى الْكُوْفَةِ وَ يَجْمَعُ الْأَرْبَاحَ مِنْ سَنَةٍ إِلٰى سَنَةٍ، فَيَشْتَرِيْ بِهَا حَوَائِجَ الْأَشْيَاخِ الْمُحَدِّثِيْنَ، وَ أَقْوَاتَهُمْ، وَ كِسْوَتَهُمْ، وَ مَا يَحْتَاجُوْنَ إِلَيْهِ، ثُمَّ يُعْطِيْهِمْ بَاقِي الدَّنَانِيْرِ مِنَ الْأَرْبَاحِ وَ يَقُوْلُ: أَنْفِقُوْهَا فِيْ حَوَائِجِكُمْ، وَ لَا تَحْمَدُوْا إِلَّا اللّٰهَ فَإِنِّيْ مَا أَعْطَيْتُكُمْ مِنْ مَالِيْ شَيْئاً، وَلٰكِنْ مِّنْ فَضْلِ اللّٰهِ عَلَيَّ فِيْكُمْ، وَ هٰذِهٖ أَرْبَاحُ بَضَائِعِكُمْ؛ فَإِنَّهُ هُوَ وَاللّٰهِ مِمَّا يُجْرِيْهِ اللّٰهُ لَكُمْ عَلٰى يَدِيْ‘‘.

’’وَ عَنْ حَفْصِ بْنِ حَمْزَةَ الْقَرْشِيْ قَالَ: كَانَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ رُبَمَا مَرَّ بِهِ الرَّجُلُ، فَيَجْلِسُ إِلَيْهِ بِغَيْرِ قَصْدٍ وَلَا مُجَالَسَةٍ، فَإِذَا قَامَ سَئَلَ عَنْهُ، فَإِنْ كَانَ بِهٖ حَاجَةٌ وَصَلَهُ، وَ إِنْ مَرِضَ عَادَهُ حَتّٰى يُجْبِرُهُ إِلٰى مُوَاصَلَتِهٖ، وَ كَانَ أَكْرَمَ النَّاسِ مُجَالَسَةً. وَ عَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ: كَانَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ لَا يَكَادُ يُسْئَلُ حَاجَةً إِلَّا قَضَاهَا. وَ عَنِ ابْنِ الْمُبَارَكِ قَالَ: قُلْتُ لِسُفْيَانَ الثَّوْرِيْ: مَا أَبْعَدَ أَبَا حَنِيْفَةَ مِنَ الْغِيْبَةِ، مَا سَمِعْتُهُ يَغْتَابُ عَدُوًّا لَهُ قَطُّ؟ فَقَالَ: وَاللّٰهِ هُوَ أَعْقَلُ مِنْ أَنْ يُّسَلِّطَ عَلٰى حَسَنَاتِهٖ مَا يَذْهَبُ بِهَا‘‘.

’’اور حسن بن عمارہ سے روایت ہے کہ جب انھوں نے امام ابوحنیفہ کو غسل دیا تو کہا: اللہ تمھاری مغفرت کرے، تیس برس تک آپ نے افطار نہیں کیا، مسلسل روزے رکھے، اور شب کو چالیس برس تک عبادت میں رہے، ایک لمحہ نہیں سوئے، اور اپنے بعد والوں کو مشقت میں ڈال دیا۔ ابن مبارک سے روایت ہے کہ امام ابوحنیفہ نے پینتالیس برس تک پنج وقتہ نماز ایک وضو سے پڑھی اور دو رکعت میں پورا قرآن پڑھتے تھے۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ میں امام ابوحنیفہ کے ساتھ جا رہا تھا کہ انھوں نے ایک شخص کو یہ کہتے ہوئے سنا: یہ ابوحنیفہ ہیں، تمام رات نہیں سوتے ہیں، امام ابوحنیفہ نے فرمایا: میری جانب وہ بات نہ منسوب کی جائے جو مجھ میں نہیں ہے، پھر اس روز سے تمام رات جاگتے اور نماز و دعا وغیرہ میں مصروف رہتے تھے۔ اور مسعر بن کدام سے روایت ہے کہ میں ایک رات مسجد میں گیا تو ایک شخص کو دیکھا جو نماز پڑھ رہا تھا، مجھے اس کی تلاوت قرآن بہت بھلی

معلوم ہوئی، میں اسے سننے لگا، اس نے قرآن کا ساتواں حصہ پڑھا، میں نے خیال کیا کہ اب رکوع کرے گا، مگر اس نے رکوع نہ کیا، اور پڑھتا گیا، یہاں تک کہ ایک تہائی قرآن تک پہونچا، پھر نصف تک اسی طرح پڑھتا گیا یہاں تک کہ ایک رکعت میں اس نے پورا قرآن پڑھا، میں نے غور کیا کہ یہ کون شخص ہے، تو معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ ہیں۔ اور زائدہ سے روایت ہے کہ میں نے امام ابوحنیفہ کے ساتھ عشا کی نماز ادا کی، بعد نماز سب لوگ چلے گئے مگر میں بیٹھا رہا، امام نے یہ سمجھا کہ اب کوئی مسجد میں باقی نہیں ہے، انھوں نے نماز شروع کر دی، اور اس میں ''سورہ طور'' پڑھنے لگے جب اس آیت تک پہونچے: '' **فَمَنَّ اللّٰهُ عَلَيْنَا وَ وَقٰنَا عَذَابَ السُّمُوْمِ**''. تو ان پر ایسی خشیت طاری ہوئی کہ پوری رات اسی آیت کو دہراتے رہے یہاں تک کہ صبح کی اذان ہوگئی۔ اور قاسم بن معن سے روایت ہے کہ امام ابوحنیفہ نے ایک رات اس آیت: '' **بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَدْهٰى وَ أَمَرُّ**'' (جو سورہ قمر میں ہے) تکرار کی اور روتے رہے یہاں تک کہ صبح ہوگئی۔ اور مکی بن ابراہیم سے روایت ہے: انھوں نے کہا کہ میں نے اہل کوفہ سے ملاقات کی اور وہاں کے علما کی صحبت اختیار کی تو میں نے کسی کو امام ابوحنیفہ سے بڑھ کر پرہیزگار نہیں دیکھا''۔

''اور وکیع سے روایت کی کہ امام ابوحنیفہ کمال احتیاط سے سچی قسم بھی نہیں کھاتے تھے، اور انھوں نے نذر کر لی تھی کہ اگر میں کبھی گفتگو کے دوران خدا کی قسم کھاؤں تو میں ایک درہم صدقہ کروں گا۔ ایک مرتبہ اتفاقاً قسم کھا گیے تو ایک درہم صدقہ کیا، اس کے بعد نذر کی کہ اب اگر کبھی قسم کھاؤں تو ایک دینار صدقہ کروں گا، اس کے بعد جب کبھی قسم کھاتے، ایک دینار صدقہ کرتے۔ اور جس قدر اپنے اہل وعیال پر صرف کرتے اسی قدر فقرا پر تقسیم کر دیتے۔ اور جب کبھی نیا کپڑا پہنتے تو اس کی قیمت کے برابر علما کو کپڑے پہناتے۔ اور جب کھانا کھاتے تو اس کے دوگنا فقیر کو دے دیتے۔ اور وکیع ہی سے روایت ہے کہ امام ابوحنیفہ بڑے امانت دار تھے، خوشنودیٔ پروردگار کو ہر چیز پر مقدم رکھتے تھے، اگر راہِ خدا اور اجراے شریعت میں ان پر تلواریں پڑتیں تو اس کے متحمل ہو جاتے۔ اور قیس بن ربیع سے روایت کی کہ امام ابوحنیفہ بڑے متقی، عظیم فقیہ اور اپنے بھائیوں، اعزہ پر بے حد احسان کرتے، مجبور کی دادرسی کرتے۔ بغداد کی جانب اسباب خریدنے کے لیے نقود بھیجتے، وہ اسباب جب کوفے میں آتا تو اس کو فروخت کر دیتے اور اس میں جس قدر نفع ہوتا سال بہ سال اس کو جمع کر کے اس سے کھانے کا سامان اور کپڑے وغیرہ ضروریات خرید کر محدثین وعلما میں تقسیم کر دیتے تھے، اور باقی دینار بھی انھیں کو دے دیتے تھے، اور کہتے: تم صرف خدا کا شکر کرو یہ مال میرا نہیں بلکہ تمھیں سب کا ہے کہ میرے ذریعے سے اللہ نے تم کو پہونچایا ہے۔''

''حفص بن حمزہ سے روایت ہے کہ امام ابوحنیفہ کے پاس جب کوئی اجنبی آتا اور اتفاقاً ان کے پاس بیٹھتا، پھر جب وہ اٹھنے لگتا تو ابوحنیفہ اس کا حال دریافت کرتے، کمالِ حسن اخلاق کے ساتھ پیش آتے۔ اگر معلوم ہوتا کہ اس کو کچھ ضرورت ہے تو ضرورت پوری کر دیتے اور اس کی خدمت کرتے۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ امام ابوحنیفہ سے جب کوئی اپنی حاجب پیش

کرتا تھا تو آپ حاجت پوری کر دیتے تھے۔عبداللہ بن مبارک سے روایت ہے کہ میں نے سفیان ثوری سے بہ طور تعجب کہا: میں نے ابوحنیفہ کو کسی کی غیبت کرتے ہوئے نہیں سنا، حتی کہ اپنے دشمن کی بھی غیبت نہیں کرتے ہیں، تو سفیان ثوری نے کہا: وہ بڑے عقل مند ہیں وہ نہیں چاہتے ہیں کہ ان کی نیکیاں دوسروں کے پاس چلی جائیں''۔(یعنی حدیث میں وارد ہوا ہے کہ: غیبت کرنے والی کی نیکیاں اس کو مل جاتی ہیں جس کی وہ غیبت کرتا ہے؛ اسی وجہ سے ابوحنیفہ کسی کی غیبت نہیں کرتے ہیں کہ ان کے نیک کاموں پر دوسرا شخص مسلط نہ ہو جائے)۔

ان عبارات سے بہ تصریحات اکابر محدثین وعلماے تابعین امام ابوحنیفہ کی کمالِ مرتبۂ جلالت وفضیلت ثابت ہوئی۔ اور معلوم ہوا کہ امام کو تمام صفات کمالیہ میں بلند مرتبہ حاصل تھا۔عبادت کی وہ کیفیت! حسن خلق وسخاوت کی وہ حالت! اتباع شریعت وتقویٰ و پرہیزگاری کی وہ کیفیت! اس کے علاوہ محدثین وفقہا کی اگر اور عبارتیں لکھی جائیں تو ایک دفتر طویل ہو جائے۔ خدا جانے ان جہلا کی آنکھوں پر کیسے پردے پڑے ہیں کہ اس کے باوجود کہ تمام محدثین وعلماے معتبرین، امام کے مداح وثنا خواں ہیں مگر وہ کچھ نہیں دیکھتے ہیں۔وہی محدثین اور مورخین جو بخاری ومسلم کے مناقب لکھ گیے وہی امام کے بھی مناقب لکھ گیے مگر جہلاے متعصبین جب فضیلت بخاری ومسلم کا ذکر آتا ہے تو ان محدثین کے کلام کو اگر چہ بے سند ہو، اپنی سند گردانتے ہیں، اور جب امام کا ذکر آتا ہے تو انھیں محدثین کے کلام کو اگر چہ بہ سند ہو، نہیں مانتے ہیں۔جہلا تو جہلا ان کے علما کی بھی یہی کیفیت ہے کہ جہاں تک ممکن ہو، امام ابوحنیفہ کے معائب ذکر کرنے پر تیار ہو جاتے ہیں اور عبارات مناقب کو واگذاشت کر جاتے ہیں:۔

خود پرست ہو گیا ہے اک عالم نفس کو اپنے جانتا ہے صنم

نواب بھوپال اور غیر مقلدین کے اقوال کا رد

مولف معیار کو دیکھیے! جتنی عبارتیں امام کی نقصانِ فضیلت پر دال ہیں جھٹ پٹ لکھ دیں، اور محدثین کی جو عبارتیں ان کے کمالِ منقبت پر دال ہیں وہ ملاحظے سے نہ گذریں! نہیں نہیں قصداً چھوڑ دیں! ''تہذیب الاسا'' سے ابو اسحٰق شیرازی کی ایک عبارت نقل کر دی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابوحنیفہ تابعی نہیں ہیں، اور اسی سے متصل ''تہذیب الاسا'' کی عبارت جس میں بہ شہادت خطیب بغدادی (جو جلیل القدر محدث ہے) امام کی تابعیت مذکور ہے، اڑا دی! فاضل قنوجی نواب بھوپالی نے (جن کے بارے میں یہ مَثَل مشہور ہے: **فاز بالعروج بالفروج**، تو قسم کھالی ہے کہ وہ اپنی ہر تصنیف میں امام کے معائب ذکر کر دیتے ہیں، اور مناقب صحیحہ کو واگذاشت کر جاتے ہیں) بے دھڑک لکھ دیا: ''ابوحنیفہ کی بضاعت حدیث قلیل ہے'' اور یہ خیال نہ کیا کہ

اکابر محدثین اس قول کی تکذیب کر چکے ہیں۔ تمام معتبر مورخین و محدثین اس بات کے قائل ہیں کہ امام ابوحنیفہ وقت ضرورت قیاس کرتے تھے، پہلے قرآن و حدیث اور آثار صحابہ سے حکم مسئلہ تلاش کرتے، جب نہیں پاتے تو قیاس کرتے تھے۔ اور سب یہ بھی لکھتے ہیں کہ ابوحنیفہ روایاتِ حدیث میں معتبر ہیں تو پھر بھلا ان کی حدیث میں قلت مہارت کے کیا معنی؟

امام ابوحنیفہ سے قلتِ روایات کے اسباب

ہاں روایات حدیث جس قدر دیگر ائمہ نے کیے امام ابوحنیفہ سے نہیں ہوئے۔ اس کے **چند اسباب** ہیں:

ایک یہ کہ امام ابوحنیفہ کے زمانے میں احادیث کی روایت کرنے اور جمع کرنے کا باضابطہ طریقہ رائج نہیں تھا۔ ان کے بعد دیگر ائمہ کے زمانے میں فن حدیث کا بہت رواج ہوا، محدثین نے مشرق و مغرب کی جانب سفر کرنا شروع کیا، اور روایت حدیث و تصنیف کا طریقہ شائع و ذائع ہوا؛ اس وجہ سے ابوحنیفہ کیا، بلکہ اکثر ہم عصر مجتہدین کو روایات حدیث کا کم اتفاق ہوا۔ اس سے یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ فن حدیث میں ان کی ہمت پست تھی اور ان کی رائے سست تھی۔

دوسرے یہ کہ روایات حدیث میں کمالِ احتیاط کی وجہ سے ان کو یہ امر مدنظر رہتا تھا کہ جب تک وہ حدیث رسول اللہ ﷺ کے زمانے سے ان کے زمانے تک بہ ذریعہ خیار صحابہ و تابعین نہ پہونچے اس کی روایت نہیں کرتے تھے؛ اس وجہ سے دیگر محدثین کی بہ نسبت ان کی روایتیں کم ہوئیں۔

تیسرے یہ کہ جت تک حدیث یاد نہ ہو وہ روایت کو جائز نہیں رکھتے تھے، اور غایت احتیاط کی وجہ سے ان کی یہ رائے تھی کہ اگر کوئی شخص اپنے شیخ سے حدیثیں سن کر لکھ لے اور ایک عرصے کے بعد اس کاغذ کو دیکھے اور یقیناً سمجھے کہ میرا ہی خط ہے اس میں کچھ فرق نہیں تب بھی اس کو روایت کرنا جائز نہیں ہے، جب تک کہ اسے یاد نہ ہو، جیسا کہ ''فتح القدیر'' میں بحث قراءت خلف الامام میں مذکور ہے:

''فَبَطَلَ رَدُّ الْمُتَعَصِّبِيْنَ وَ تَضْعِيْفُ بَعْضِهِمْ مِثْلَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ مَعَ تَضْيِيْقِهٖ فِي الرِّوَايَةِ إِلَى الْغَايَةِ حَتّٰى أَنَّهٗ شَرَطَ التَّذَكُّرَ لِجَوَازِ الرِّوَايَةِ بَعْدَ عِلْمٍ أَنَّهٗ خَطُّهٗ، وَلَمْ يَشْتَرِطِ الْحُفَّاظُ هٰذَا، وَ لَمْ يُوَافِقْهُ صَاحِبَاهُ''. انتهىٰ.

چوتھے یہ کہ بعض کتب میں مذکور ہے کہ امام ابوحنیفہ روایت حدیث بالمعنی کو جائز نہیں سمجھتے تھے، بلکہ جب تک خاص وہ لفظ جو نبی ﷺ کی زبان سے نکلا ہو یاد نہ ہو اسے روایت کرنا درست نہیں سمجھتے تھے۔ تو ان احتیاطی شرطوں کے سبب جو کہ امام ابو حنیفہ کے کمالِ تقویٰ کی علامت ہے ان سے روایات حدیث کم واقع ہوئی، اس سے یہ سمجھنا کہ امام ابوحنیفہ کی بضاعت علم حدیث

میں قلیل ہے، خلاف عقل ہے۔

الحاصل: فاضل قنوجی کا کلام اس بحث میں قابل سماعت نہیں، ایسی بات وہی لکھے گا اور وہی تسلیم کرے گا جو جاہل ہوگا یا متعصب۔

ابجد العلوم اور اتحاف النبلا کے قول کا رد

اس سے بڑھ کر اور سنیے! فاضل قنوجی نے ''ابجد العلوم'' میں ابجد خواں بن کر آنکھ بند کر کے تحریر فرمادیا: ''لَمْ يَرَ أَحَداً مِّنَ الصَّحَابَةِ بِاتِّفَاقِ أَهْلِ الْحَدِيْثِ''. انتھیٰ. یعنی ابوحنیفہ نے بہ اتفاق محدثین کسی صحابی کو نہیں دیکھا، باوجودیکہ خود ہی اپنے ''رسالۂ حطہ'' میں ایسی عبارتیں لکھ دیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض محدثین نے امام کے تابعی ہونے اور صحابہ کو دیکھنے کی صراحت کی۔

گر یہی بھول بھٹک ہے تو اندھیرا ہوگا چار جانب سے بہت آپ کو گھیرا ہوگا

یہ تفصیل تمام مولف ''ابراز الغی'' (۱) نے ابراز الغی میں اس کا رد کر دیا ہے، خدا انھیں جزاے خیر دے، جس کو شوق ہو ابراز الغی دیکھ لے۔ اور ''اتحاف النبلا'' میں عبارات نووی و شعرانی وغیرہ سے فاضل قنوجی کا یہ قول بھی مردود ہوگیا کہ:

''لیکن دریں شک نیست کہ مقلدین مذہب ابوحنیفہ در مناقب وے سلوک سبیل مبالغہ کردہ اند تا آں کہ بعضے نوشتہ اند کہ چہل سال بہ وضوے عشا نماز صبح گزرانید، و در عامۂ لیالی تمام قرآن در یک رکعت ختم می کرد، و سی سال افطار نہ نمودہ، و پنجاہ و پنج حج گزاردہ۔ ایں ہمہ غلو قبیح ست'' انتھیٰ۔ (۲)

نووی، عبد الوہاب شعرانی، خطیب بغدادی اور وہ لوگ جن سے انھوں نے نقل کیا ہے، مذہب ابوحنیفہ کے مقلد نہیں تھے جب کہ یہ تمام لوگ یہ مناقب بھی لکھ گیے، اب غور کیجیے کہ یہ غلو کس کا ہے، حنفیہ کا یا مولف اتحاف کا؟ اگر کوئی کہہ دے کہ محدثین جو مناقب بخاری لکھ گیے کہ ''جب انھوں نے ''صحیح'' تصنیف کی ہے، ہر حدیث کے بعد وضو کر کے دو رکعت نماز پڑھتے، اور پھر ایک حدیث لکھتے تھے''۔ اور ایسے ہی وہ مناقب جو ان کے محدثین لکھ گیے وہ سب غلوِ قبیح ہے۔ اور محدثین کی خانہ ساز باتیں ہیں تو اس کا

(۱)- جناب مولانا ابوالحسنات محمد عبد الحی نور اللہ مرقدہ، ۱۲ منہ

(۲)- ترجمہ: لیکن اس میں شک نہیں کہ مذہب امام ابوحنیفہ کے مقلدین نے ان کے مناقب میں حد درجہ مبالغہ سے کام لیا ہے، یہاں تک کہ بعض نے لکھا کہ انھوں نے چالیس سال تک عشا کے وضو سے صبح کی نماز ادا کی، اور عام راتوں میں پورا قرآن مجید ایک رکعت میں ختم کر دیتے تھے، تیس سال تک روزے سے رہے، پچپن حج کیے۔ یہ سب حد درجہ غلو ہے۔

جو جواب دیجیے، وہی ادھر سے بھی سمجھ لیجیے۔ تفریق کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

ے پایاں نہیں جدال کا انصاف شرط ہے بے اصل بات اشتر گرگیں کا ضرط ہے

ابن خلدون کا اعتراف کہ امام ابوحنیفہ کو فن حدیث میں مہارت تامہ حاصل تھی

اور اس قول کا (کہ امام ابوحنیفہ کو علم حدیث میں مداخلت کم تھی) ابن خلدون نے اپنی ''تاریخ'' کے مقدمے میں اچھی طرح سے ابطال کر دیا ہے، ان کی عبارت یہ ہے:

''وَقَدْ تَقَوَّلَ بَعْضُ الْمُتَعَصِّبِيْنَ إِلٰى أَنَّ مِنْهُمْ مَنْ كَانَ قَلِيْلَ الْبِضَاعَةِ فِي الْحَدِيْثِ ؛ فَلِهٰذَا قَلَّتْ رِوَايَتُهُ. وَ لاسَبِيْلَ إِلٰى هٰذَا الْمُعْتَقَدِ فِيْ كِبَارِ الْأَئِمَّةِ؛ لِأَنَّ الشَّرِيْعَةَ إِنَّمَا تُؤْخَذُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَمَنْ كَانَ قَلِيْلَ الْبِضَاعَةِ مِنَ الْحَدِيْثِ فَيَتَعَيَّنُ عَلَيْهِ طَلَبُهُ وَ رِوَايَتُهُ وَالْجِدُّ وَالتَّشْمِيْرُ فِيْ ذٰلِكَ لِيَاخُذَ الدِّيْنَ عَنْ أُصُوْلٍ صَحِيْحَةٍ، وَ يَتَلَقَّى الْأَحْكَامَ عَنْ صَاحِبِهَا الْمُبَلِّغِ لَهَا، وَ إِنَّمَا قَلَّلَ مِنْهُمْ مَنْ قَلَّلَ الرِّوَايَةَ لِأَجْلِ الْمَطَاعِنِ الَّتِيْ تَعْتَرِضُهُ فِيْهَا وَالْعِلَلِ الَّتِيْ تَعْرِضُ فِيْ طُرُقِهَا سِيَّمَا. وَالْجَرْحُ مُقَدَّمٌ عِنْدَ الْأَكْثَرِ فَيُؤَدِّيْهِ الْإِجْتِهَادُ إِلٰى تَرْكِ الْأَخْذِ بِمَا يَعْرُضُ مِثْلُ ذٰلِكَ فِيْهَا مِنَ الْأَحَادِيْثِ وَطُرُقِ الْأَسَانِيْدِ، وَيَكْثُرُ ذٰلِكَ فَتَقِلُّ رِوَايَتُهُ لِضُعْفٍ فِي الطُّرُقِ هٰذَا. مَعَ أَنَّ أَهْلَ الْحِجَازِ أَكْثَرُ رِوَايَةً لِلْحَدِيْثِ مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ؛ لِأَنَّ الْمَدِيْنَةَ دَارُ الْهِجْرَةِ وَ مَاوَىٰ الصَّحَابَةِ، وَ مَنِ انْتَقَلَ مِنْهُمْ إِلَى الْعِرَاقِ كَا نَ شُغْلُهُمْ بِالْجِهَادِ أَكْثَرَ. وَالْإِمَامُ أَبُوْ حَنِيْفَةَ إِنَّمَا قَلَّتْ رِوَايَتُهُ لِمَا شَدَّدَ فِيْ شُرُوطِ الرِّوَايَةِ وَالتَّحَمُّلِ،وَ ضَعَّفَ رِوَايَةَ الْحَدِيْثِ الْيَقِيْنِيْ إِذَاعَارَضَهَا الْفِعْلُ النَّفْسِيْ وَ قَلَّتْ مِنْ أَجَلِهَا رِوَايَتُهُ فَقَلَّ حَدِيْثُهُ، لا أَنَّهُ تَرَكَ رِوَايَةَ الْحَدِيْثِ مُتَعَمِّداً،فَحَاشَاهُ مِنْ ذٰلِكَ .وَ يَدُلُّ عَلٰى أَنَّهُ مِنْ كِبَارِ الْمُجْتَهِدِيْنَ فِيْ عِلْمِ الْحَدِيْثِ اعْتِمَادُ مَذْهَبِهٖ فِيْ مَا بَيْنَهُمْ وَالتَّعْوِيْلُ عَلَيْهِ وَ اعْتِبَارُهُ رَدّاً وَ قَبُوْلاً. وَ أَمَّا غَيْرُهُ مِنَ الْمُحَدِّثِيْنَ –وَهُمُ الْجُمْهُوْرُ– فَتَوَسَّعُوْا فِي الشُّرُوْطِ وَ كَثُرَ حَدِيْثُهُمْ، وَالْكُلُّ عَنِ اجْتِهَادٍ، وَ قَدْ تَوَسَّعَ أَصْحَابُهُ مِنْ بَعْدِهٖ فِي الشُّرُوْطِ، وَ كَثُرَتْ رِوَايَتُهُمْ. وَ رَوَى الطَّحَاوِي فَأَكْثَرَ وَ كَتَبَ مُسْنَدَهُ''. انتهىٰ.(۱)

اس کا حاصل یہ ہے کہ بعض متعصبین (کہ ائمہ سے بغض رکھتے ہیں) نے کہا: کہ بعض ائمہ کو (جیسے ابوحنیفہ) علم حدیث

(۱)– مقدمہ ابن خلدون، ص: ۴۴۷.

میں کم دخل تھا؛ اسی وجہ سے ان سے حدیث کی روایتیں کم ہوئی ہیں، حضرات ائمۂ مجتہدین کی شان میں (کہ ان میں ابوحنیفہ بھی شامل ہیں) ہرگز یہ خیال نہیں ہوسکتا کہ حدیث کی طرف ان کو توجہ کم تھی؛ اس وجہ سے کہ احکام شرعیہ قرآن وحدیث سے ماخوذ ہیں اور اجتہاد میں شرط ہے کہ قرآن وحدیث میں مداخلت تامہ ہو، اور حکم جب قرآن وحدیث اور اجماع سے معلوم نہ ہوسکے تو اس کا استخراج اجتہاد سے کیا جائے؛ لہٰذا مجتہد پر فرض ہے کہ طلبِ احادیث اور تتبعِ روایات کرے، ورنہ وہ قیاس کیسے کرسکتا ہے؟ اور امام ابوحنیفہ کے مجتہد ہونے میں کسی کو کلام نہیں ہے تو بالضرور حدیث کی طرف ان کی توجہ ناقص نہیں ہوسکتی ہے، ان کے مجتہد ہونے اور علم حدیث میں ماہر ہونے پر دلیل قوی یہ ہے کہ جملہ مجتہدین ومحدثین ان کے اقوال پر اعتماد کرتے ہیں، اور جب مجتہدین کے اقوال سے بحث کرتے ہیں تو ان کے اقوال سے بھی خواہ بہ طور رد ہو، خواہ بہ طور قبول، بحث کرتے ہیں۔ اگر ان کو علم حدیث میں مہارت نہ ہوتی اور اجتہاد کا مرتبہ حاصل نہ ہوتا، تو ان کے قول کا کوئی اعتبار نہ کرتا۔ دیگر ائمہ کی بہ نسبت انھوں نے حدیث کی روایتیں کم کیں، اس کی **ایک وجہ** تو یہ ہے کہ وہ بلاد عراق میں تھے اور دیگر ائمہ بلاد عرب میں، جیسے شافعی مکے میں، مالک مدینے میں۔ اور روایت حدیث کی کثرت جس قدر حرمین وغیرہ میں ہوئی اس قدر بلاد عراق وغیرہ میں نہیں ہوئی۔ **دوسری وجہ** یہ ہے کہ روایات میں امام ابوحنیفہ کی شرط شدید ہے، اور ان کا التزام دیگر ائمہ کے التزامات کی بہ نسبت قوی ہے؛ اس وجہ سے ان سے روایت کم ہوئی، اور ان کے علاوہ دیگر ائمہ نے اس طرح کے التزامات نہیں کیے؛ اس وجہ سے انھوں نے بہ کثرت روایت کی۔ بلکہ خود تلامذۂ امام ابوحنیفہ اور مقلدینِ مذہبِ حنفی نے ان شروط کا التزام نہیں کیا؛ اسی وجہ سے ان کے تلامذہ نے روایتیں زیادہ کیں، اور طحاوی حنفی نے حدیث کی روایتیں بہ کثرت کیں، اور روایات ابوحنیفہ کی ایک مسند تصنیف کی۔

کیا امام ابوحنیفہ کو صرف سترہ حدیثیں ملیں؟

قوله: امام اعظم کو تو سترہ حدیثوں کے علاوہ اور کوئی حدیث ہی نہیں ملی، چنانچہ عبدالرحمٰن بن محمد بن خلدون نے اپنی کتاب ''تاریخ عبر دیوان المبتدأ والخبر فی أیام العرب والعجم والبربر'' میں لکھا ہے: فَأَبُوْ حَنِيْفَةَ يُقَالُ: بَلَغَتْ رِوَايَتُهُ اِلٰى سَبْعَةَ عَشَرَ حَدِيْثاً، الخ۔ ص: ۸۷

اقول: لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الْكَاذِبِيْنَ الْمُتَعَصِّبِيْنَ!

مزن بے تامل بہ گفتار دم نکو گوئی گر دیر گوئی چہ غم (۱)

(۱)- سوچے سمجھے بغیر کوئی بات نہ کہا کرو، اچھی بات کہو، خواہ دیر سے سہی، اس میں کوئی حرج نہیں۔

امور شرعیہ میں ابن خلدون کا قول معتبر نہیں

اس مقام پر چند وجوہ سے کلام ہے:

اول یہ کہ سوائے ابن خلدون کے کسی اور نے یہ مضمون نہیں لکھا کہ ابوحنیفہ کو کل سترہ حدیثیں پہونچیں۔ اور صرف ابن خلدون کا قول اس باب میں معتبر نہیں؛ کیوں کہ اس کو علوم شرعیہ میں مہارت نہ تھی، اور فن حدیث ورجال وغیرہ میں مداخلت نہ تھی، جیسا کہ شمس الدین محمد بن عبدالرحمٰن سخاوی شاگرد رشید حافظ ابن حجر عسقلانی نے اپنی کتاب ''الضوء اللامع فی أعیان القرن التاسع'' میں ترجمۂ ابن خلدون میں لکھا ہے: ''وَ لَمْ يَكُنْ مَاهِراً بِالْعُلُوْمِ الشَّرْعِيَةِ، انتهى''.(۱) ہاں اگر کسی معتبر محدث یا مورخ سے جسے علمِ روایاتِ حدیث وغیرہ میں مہارت ہو اور کتب حدیث سے واقفیت ہو ایسا مضمون صادر ہوتا، تو البتہ اس کا کچھ اعتبار ہوسکتا تھا۔ بے چارہ ابن خلدون جس نے تصانیف حدیث کو بہ نظر غور نہیں دیکھا کیا جانے کہ ابوحنیفہ کی کس قدر روایات کتب حدیث میں موجود ہیں؟

دوم یہ کہ خود ابن خلدون نے اس مضمون کا اعتبار نہیں کیا، بلکہ بہ لفظ ''یقال'' (جس سے اس کے ضعف کی طرف اشارہ ہے) لکھا؛ لہٰذا ایسے قول ضعیف پر اور وہ بھی ایسے کا قول جس کو خود فنون شرعیہ میں مہارت نہیں ہے، اعتبار کرنا اور اسے درج کتاب کر دینا، جیسا کہ نواب بھوپال اور انھیں کی تقلید کی وجہ سے آپ سے صادر ہوا، ہر عاقل کے نزدیک قبیح ہے۔

سوم یہ کہ ابن خلدون کی اس عبارت سے متصل ابن خلدون ہی کی دوسری عبارت ہے جو ہم نے سابقاً نقل کی جس میں ابوحنیفہ کا فن حدیث میں ماہر ہونا مذکور ہے، اور ان کے کم روایت کرنے کی وجہ مسطور ہے، معلوم نہیں آپ نے کس وجہ سے اسے واگذاشت کر دی۔ ہاں! اس سبب سے نہیں لکھی تا کہ عوام کو امام کی منقبت وفضیلت میں شبہہ واقع ہو جائے، اور اس کا ثواب آپ کو ملے۔

چہارم یہ کہ ''ابن خلدون'' کے نسخوں میں غلطی سے اس مقام میں یہ عبارت واقع ہوگئی، اس پر اعتبار کرنا نواب بھوپال اور ان کے مقلدین کے علاوہ (جو رطب ویابس سب جمع کر دیتے ہیں اور ان کو صحیح وغلط میں امتیاز نہیں ہوتا ہے) کسی آدمی کا کام نہیں۔ موطا کی شرح میں زرقانی نے روایات امام کی تعداد میں چند قول لکھے ہیں: پہلا پانچ سو۔ دوسرا سات سو۔ تیسرا ایک ہزار، اور کچھ۔ چوتھا ایک ہزار سات سو۔ اور پانچواں چھ سو چھیاسٹھ۔ ایسے ہی اور محدثین بھی لکھ گیے؛ لہٰذا ظاہر یہ ہے کہ ابن خلدون نے ''سبع مأة'' لکھا ہے: یعنی سات سو، کاتب کی غلطی سے ''سبعة عشر'' ہو گیا۔

(۱)- ترجمہ: علوم شرعیہ میں ان کو (ابن خلدون) مہارت نہ تھی

پنجم یہ کہ امام کو کل سترہ حدیثیں پہونچنا محض خلاف عقل ہے، اس کو تسلیم کرنا ایسا ہے جیسے اس امر کو تسلیم کرنا کہ بخاری کو کل تین حدیثیں ملیں۔ مسانیدِ روایاتِ امام اعظم سے اگر قطع نظر کیا جائے اور صرف تلامذۂ امام کی تصانیف دیکھی جائیں جن میں بہ ذریعۂ امام بہ سند مسلسل اخبار و آثار مروی ہیں، جیسے امام محمد کی موطا، کتاب الحج اور سیر کبیر، امام ابو یوسف کی کتاب الخراج، اور امام محمد کی کتاب الآثار تو سیکڑوں روایات امام نکلیں گی۔ امام سے تیرہ روایتیں بہ سند مسلسل صرف موطا ہی میں موجود ہیں۔ مصنف ابن ابی شیبہ میں دیکھیے کہ کس قدر ابوحنیفہ کے ذریعہ بہ سند متصل روایتیں موجود ہیں۔ طحاوی کی شرح معانی الآثار اور مشکل الآثار، تصانیف دارقطنی و تصانیف بیہقی وغیرہ دیکھیے کہ ان میں کس قدر امام سے روایات مروی ہیں!

ششم یہ کہ امام کا زمانہ صحابۂ کرام کا آخر زمانہ اور تابعین کا شروع زمانہ تھا، اس زمانے میں ایک طفل مکتب کی سیکڑوں حدیثیں اور روایتیں موجود ہیں، بایں ہمہ یہ کہنا کہ امام کو کل سترہ حدیثیں ملیں، حماقت سے خالی نہیں۔

ہفتم یہ کہ امام کے مجتہد ہونے میں کسی کو شبہہ نہیں ہے، ان کا ذکر محدثین و مجتہدین کے درمیان محدثین کی کتابوں میں موجود ہے، اگر ان کو کل سترہ حدیثیں ملی ہوتیں، تو ان کا اجتہاد کیوں کر رواج پاتا، اور ان کا مجتہدین میں کیوں شمار ہوتا؟

ہشتم یہ کہ دیگر عبادات و معاملات سے قطع نظر کر کے صرف نماز کو دیکھیے کہ اس میں کس قدر فرض، واجب، سنت اور مستحب امام سے منقول ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ یہ تمام جزئیات قرآن میں نہیں ہیں، پھر اگر امام کو سترہ کے علاوہ اور حدیث نہ ملی، تو یہ سنت و مستحب کے جملہ احکام انہوں نے کہاں سے بیان کیے؟ اور تمام محدثین نے ان کے اقوال کو کیوں کر معتبر سمجھا؟

ذکر مشائخ امام اعظم ابوحنیفہ

نہم یہ کہ ابن حجر وغیرہ کی صراحت کے مطابق امام کے مشائخ کی تعداد چار ہزار ہے، اگر اس کا اعتبار نہ کیجیے تو بقول جمال الدین مزی صاحبِ ''تہذیب الکمال'' (جن کا قول تمام محدثین کے نزدیک مقبول ہے) وہ اس قدر ہیں:

(۱) ابراہیم بن محمد بن منتشر (۲) اسماعیل بن عبدالملک (۳) جبلہ بن سحیم (۴) ابو ہند حارث بن عبدالرحمٰن ہمدانی (۵) حسن بن عبداللہ (۶) حکم بن عتیبہ (۷) حماد بن ابی سلیمان (۸) خالد بن علقمہ (۹) ربیعہ بن ابی عبدالرحمٰن (۱۰) زبید الیامی (۱۱) زیاد بن علاقہ (۱۲) سعید بن مسروق ثوری (۱۳) سلمہ بن کہیل (۱۴) سماک بن حرب (۱۵) شداد بن عبدالرحمٰن قشیری (۱۶) شیبان بن عبدالرحمٰن (۱۷) طاؤس بن کیسان (۱۸) طریف بن سفیان سعدی (۱۹) طلحہ بن نافع (۲۰) عاصم بن کلیب (۲۱) عامر سبیعی (۲۲) عبداللہ بن ابی حبیبہ (۲۳) عبداللہ بن دینار (۲۴) عبدالرحمٰن بن ہرمز اعرج (۲۵) عبدالعزیز بن رفیع (۲۶)

عبدالکریم بن ابی امیہ بصری (۲۷) عبدالملک بن عمیر (۲۸) علی بن ثابت انصاری (۲۹) عطا بن ابی رباح (۳۰) عطا بن سائب (۳۱) عطیہ بن سعد، عوفی (۳۲) عکرمہ، مولیٰ ابن عباس (۳۳) نافع، مولیٰ ابن عمر (۳۴) علقمہ بن مرثد (۳۵) علی بن اقمر (۳۶) علی بن حسن (۳۷) عمر بن دینار (۳۸) عون بن عبیداللہ (۳۹) قابوس بن ابی ظبیان (۴۰) قاسم بن عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن مسعود (۴۱) قتادہ (۴۲) قیس بن مسلم (۴۳) محارب بن دثار (۴۴) محمد بن زبیر حنظلی (۴۵) محمد بن سائب (۴۶) ابو جعفر محمد بن علی (۴۷) محمد بن قیس، ہمدانی (۴۸) محمد بن شہاب زہری (۴۹) محمد بن منکدر (۵۰) مخول بن راشد (۵۱) مسلم بطین (۵۲) معین بن عبدالرحمٰن (۵۳) مقسم (۵۴) منصور بن معتمر (۵۵) موسیٰ بن ابی عائشہ (۵۶) ناصح بن عبداللہ، بجلی (۵۷) ہشام بن عروہ (۵۸) ہیثم بن حبیب (۵۹) ولید بن ربیع، مخزومی (۶۰) یحيٰ بن سعید، انصاری (۶۱) یحيٰ بن عبداللہ، کندی (۶۲) یحيٰ بن عبداللہ، الجابر (۶۳) یزید بن صہیب (۶۴) یزید بن عبدالرحمٰن، کوفی (۶۵) یونس بن عبداللہ (۶۶) ابو حصین، اسدی (۶۷) ابو زبیر، مکی (۶۸) ابو السواد، سلمی (۶۹) ابو عون، ثقفی (۷۰) ابو سعید رحمہم اللہ، وغیرہ۔(۱)

اگر امام نے ان میں سے ہر ایک سے ایک ایک حدیث روایت کی ہو تب بھی ستر حدیثیں ہوتی ہیں، سترہ چہ معنی دارد؟

الغرض: اس قول کے (کہ امام کو کل سترہ حدیثیں پہونچیں) بطلان کے بہت سے وجوہ ہیں۔ یہ قول عقلاً بھی باطل ہے اور نقلاً بھی۔ اس کا اعتقاد کرنا ایسے ہی ہے جیسے کوئی اعتقاد کرے کہ بخاری کو کل تین چار حدیثیں ملیں۔ اور یہ حدیثیں جو صحیح بخاری میں ہیں، وہ امام بخاری کی جمع کی ہوئی نہیں ہیں، کسی دغاباز خانہ ساز نے ملا دی ہیں۔ یا کوئی یوں اعتقاد رکھے کہ یہ جو قرآن پاک ہے اس میں صرف دو چار سورتیں یا آیتیں اللہ رب العزت کی ہیں، باقی سب بندگانِ خدا کی گڑھی ہوئی ہیں۔ حق جل شانہ ہر ایک مسلمان کو اس قسم کے عقائد سے محفوظ رکھے، اور بہکانے والوں کے فریب سے بچائے۔ آمین، ثم آمین۔

تنبیہ: امام ابو حنیفہ جو زمانۂ صحابہ میں موجود تھے، اور سید المجتہدین تھے، اور بہ شہادت امام شافعی وغیرہ فقہ میں ان کو ید طولیٰ حاصل تھا، ان کے حق میں یہ کہنا کہ انھیں کل سترہ حدیثیں ملیں ایسا ہی ہے جیسے صحیح بخاری وغیرہ میں روایت ہے کہ حضرت عمر بن خطاب نے حضرت سعد بن ابی وقاص کو کوفے کا عامل بنایا، اور وہاں کے نادان لوگ ان سے ناخوش ہو گیے، اور حضرت عمر کی بارگاہ میں طرح طرح کے مطاعن و معائب پہونچانے لگے، اور مدینے میں پہونچ کر مختلف شکایتیں کرتے رہے، یہاں تک کہ بعضوں نے یہ بھی کہہ دیا: وہ نماز بھی اچھی طرح پڑھنا نہیں جانتے ہیں۔ حضرت عمر نے سعد کو کوفے سے بلایا اور کہا: اہل کوفہ نے تمھاری بہت شکایت کی، یہاں تک کہ یہ بھی کہہ دیا کہ تم کو صحیح ڈھنگ سے نماز بھی پڑھنے نہیں آتا، تب حضرت سعد نے کہا: میں رسول اللہ ﷺ کی اتباع ترک نہیں کرتا ہوں اور آپ ہی کے طریقے پر نماز پڑھتا ہوں۔ اس کے بعد انھوں نے اپنے نماز پڑھنے کا

(۱)- تذکرۃ الحفاظ، جلد: ۱، ص: ۱۵۹، دار الکتب العلمیہ، بیروت/ تھذیب التھذیب، جلد: ۱۰، ص: ۴۰۱.

طریقہ بیان کیا۔حضرت عمر نے کہا:تمھارے بارے میں یہی گمان تھا کہ تم رسول اللہ ﷺ کی اتباع نہ چھوڑو گے اور ہمہ تن اتباع شریعت میں مصروف رہوگے۔القصہ: پھر سعد کوفے کی طرف گیے اور جنھوں نے ان پر تہمت لگائی تھے ان کے حق میں بددعا کی۔ان کی بددعا سے وہ لوگ مبتلائے بلا ہوگیے۔

اسی طرح امام ابوحنیفہ کے حق میں یہ کہنا کہ ان کو کل سترہ حدیثیں آتی تھیں ایسا ہی ہے جیسے ان احمقوں نے کہا کہ سعد کو نماز بھی نہیں آتی ہے۔بھلا کوئی عقل منداس کا یقین کرے گا کہ سعد بن ابی وقاص جو کبار صحابہ سے ہیں اور سفر وحضر میں بارہا رسول اللہ ﷺ کے ساتھ رہے،عشرۂ مبشرہ میں شمار کیے جاتے ہیں،اور بہت سی حدیثیں ان کی تعریف میں وارد ہیں،ایسے صحابی کو نماز پڑھنا بھی نہ آئے؟ حالاں کہ اس زمانے میں ادنیٰ سے ادنیٰ صحابی اچھی طرح سے نماز ادا کرتے تھے،بلکہ صحابہ کے طفل مکتب بھی اہل کوفہ سے بہ درجہا بہتر اہتمام سے عبادت کرتے تھے،تو ایسے ہی امام ابوحنیفہ پر یہ طعن کرنا کہ انھیں سترہ حدیثوں کے علاوہ حدیثیں نہیں ملیں،ہم پوچھتے ہیں کہ اگر انھیں اتنی ہی حدیثیں ملیں،تو وہ فقیہ کیوں کرتسلیم کیے گیے؟ اور امام شافعی وغیرہ بڑے بڑے محدثین ومجتہدین ان کی فقاہت کی توصیف کیوں کر گیے؟ کیا ان تعریف کرنے والوں کو اتنا بھی نہیں معلوم تھا کہ فقاہت تو ایسی قوت واستعداد کا نام ہے،جس کی وجہ سے انسان دلائل شرعیہ سے مسائل کا استخراج کرے؟ صرف مسائل کو یاد کر لینا یا اپنی عقل ورائے میں جو کچھ آئے بک دینا،اور امور شرعیہ میں دخل درمعقول دینا،اس سے انسان فقیہ نہیں ہوجاتا؛اسی وجہ سے کتب اصول جیسے''توضیح،تلویح''اور''تحریرالاصول''وغیرہ میں بہ تفصیل تمام مذکور ہے کہ مقلد جو کسی امام کے قول کی اتباع کرے اور خود اسے اس امر کی قوت نہ ہو کہ وہ دلائل شرعیہ سے مسائل استنباط کرسکے،اگر چہ وہ بڑا عالم ہو،اور صدہا مسائل اس کی زبان پر ہوں، ہرگز فقیہ نہیں ہوسکتا ہے،جب تک کہ اس میں قوت استنباط حاصل نہ ہوجائے۔عالم ہونا،مسائل شرعیہ کا حافظ ہونا،مفتی ہونا اور کتب فقہیہ دیکھ کر حکم مسئلہ نکال لینا اور شے ہے اور فقاہت شے دیگر۔تو جب ابوحنیفہ کو فقط سترہ حدیثیں ملیں تو وہ فقیہ نہیں ہوسکتے ہیں؛ کیوں کہ احکام شرعیہ کے دلائل چار ہیں: قرآن،حدیث،اجماع اور قیاس۔اور قیاس میں یہ شرط ہے کہ جب کسی اور دلیل سابق سے حکم نہ ملے تب مجتہد قیاس کرے۔اور قرآن پاک کے بھی سیکڑوں مضامین ایسے ہیں جو نبی ﷺ کے بیان اور تفصیل پر موقوف ہیں،اور جو شخص سولہ،سترہ حدیثوں کے سوا اور کچھ علم حدیث نہ رکھتا ہوگا اس کو نہ تو قرآن پر اچھی طرح سے اطلاع ہوگی نہ اس سے قیاس بن پڑے گا،نہ اسے دلائل شرعیہ سے استنباط مسائل کی استعداد حاصل ہوگی۔سوائے اس کے کہ وہ دخل درمعقول کرے،اور گھر میں بیٹھ کر جو کچھ دل میں آئے بک دے،اس سے کچھ اور نہ بن پڑے گا۔نہ وہ مجتہد ہوسکتا ہے نہ فقیہ۔پھر کیا وجہ ہے کہ تمام محدثین امام ابوحنیفہ کو''فقیہ اہلِ عراق''لکھتے ہیں،اور امام شافعی بڑے طمطراق سے تمام عالَم کو فقاہت میں امام ابوحنیفہ کے محتاج بتاتے ہیں؟اور یہ کلمہ''**اَلنَّاسُ فِی الْفِقْهِ عِیَالٌ عَلٰی أَبِیْ حَنِیْفَةَ**''کہہ رہے ہیں؟اب یا تو–معاذ اللہ–یہ تمام

مجتہدین اور محدثین جھوٹے، احمق اور ناسمجھ ہیں کہ بے سوچے سمجھے ایک ایسے شخص کو جسے علم حدیث میں مہارت کیسی، سترہ حدیث کے علاوہ اسے کچھ اور نصیب نہیں ہوا، فقیہ کہہ رہے ہیں، اور دفتر حفاظ حدیث میں اس کو شمار کرتے ہیں۔ یا وہی جھوٹا، احمق اور ناسمجھ ہے جو ایسا کلمہ کہتا ہے۔

ہر انصاف پسند اور عقل مند سے ہمیں یہی یقین ہے کہ پہلی صورت کو وہ ہرگز پسند نہ کرے گا، اور ہر شخص یہی کہہ دے گا: جو امام ابوحنیفہ کی طرف یہ نسبت کرتا ہے کہ سترہ حدیث کے علاوہ انھیں کچھ نہیں ملا، وہی جھوٹا ہے۔ ایسے بے ادبوں پر دنیا میں جس قدر مصائب و آفات پہونچتے ہیں اور وہ جس قدر ذلیل و رسوا ہوتے ہیں، یہاں تک کہ نوبت بہ عدالت آتی ہے، ان پر حکام کی طرف سے زجر و توبیخ کی جاتی ہے، وہ سب انھیں خرافات کی جزا ہے۔ مگر افسوس! کہ اب بھی انھیں ہوش نہیں آتا ہے، اور ان سے پردۂ غفلت نہیں اٹھتا ہے۔ اِنَّا لِلّٰهِ وَ اِنَّا اِلَیْهِ رَاجِعُوْنَ!

ع آدمیاں گم شدند ملک خدا خر گرفت

قولہ: محدثین کے دفتر میں ابوحنیفہ کا کہیں نام بھی نہیں ہے، اور کتب صحاح ستہ میں ان کی روایت کا کہیں نشان بھی نہیں ہے۔ ص:۸۰

حدیثِ صحیح، صحاح ستہ پر موقوف نہیں

اقول: کیا صحاح ستہ تمام و کمال حدیثوں کی حاوی ہیں؟ کیا ان کے علاوہ جو اور کتب حدیث ہیں، وہ سب محض غیر معتبر ہیں، جیسے تصانیف دار قطنی، بیہقی، ابونعیم، طحاوی، دیلمی، دارمی، ابن جریر طبری، ابن ابی شیبہ، عبدالرزاق، ابویعلیٰ، ابن خزیمہ، ابوالشیخ اصفہانی، ابن حبان بستی، ابن عبدالبر، ابن منذر، ابن عدی، ابن عساکر دمشقی، محمد بن حسن شیبانی، ابویوسف کوفی، ابن ابی عاصم، ابن ابی اسامہ، امام احمد، امام مالک، اسحٰق بن راہویہ، یعقوب بن شیبہ، محی السنہ بغوی، ابوداؤد طیالسی، بقی بن مخلد قرطبی، ابوالعباس سراج، بزار، مسدد بن مسرہد، ابن ابی الدنیا، ابن مردویہ، شہاب قضاعی، سعید بن منصور، حکیم ترمذی، ابومسلم کشی، طبرانی، حاکم، ابوعوانہ، ضیا مقدسی، عبد بن حمید وغیرہم۔ ہرگز نہیں۔ سیکڑوں حدیثیں ایسی ہیں کہ صحاح ستہ میں ان کا نشان بھی نہیں اور وہ صحیح یا حسن ہیں۔

اور یہ جو مشہور ہے ''اصح الکتب بعد کتاب اللہ صحیح بخاری ہے، پھر صحیح مسلم، پھر بقیہ کتب صحاح ستہ'' اس کا مطلب یہ نہیں

کہ ان کے علاوہ دیگر کتابوں کی جملہ حدیثیں غیر معتبر ہیں، بلکہ اس سے غرض فضیلت بہ اعتبار اصحّیت ہے۔ اور اس کا ثمرہ تعارض کے وقت ظاہر ہوتا ہے، یعنی جب ایک حدیث، صحیحین کی ہو اور اس کے مخالف دوسری کتاب میں کوئی دوسری حدیث ہو، تو صحیحین کی حدیث مقدم ہوگی۔ اس امر کی تفصیل کتبِ اصولِ حدیث جیسے ''شروح الفیہ وشروح نخبہ'' میں موجود ہے۔ اور محدثین اپنی کتابوں میں تصریح فرماگیے کہ صحاح ستہ کے علاوہ دیگر کتبِ احادیث میں بھی احادیث صحیحہ، حسنہ، معتبرہ موجود ہیں۔ جب یہ امر ثابت ہوگیا، تو صحاح ستہ میں امام ابوحنیفہ کی روایت کا نہ ہونا کیا مضر ہوگا؟ اور اس سے ان کو محدثین سے خارج کردینا، کب صحیح ہوگا؟ بہت سے اعاظم صحابہ ہیں کہ ان سے صحاح ستہ میں روایت نہیں۔ بہت سے تابعین اور مجتہدین ایسے ہیں کہ ان کتب میں ان کی روایت نہیں، پھر کیا یہ سب اسی وجہ سے اس قابل ہیں، کہ ان کا نام اکابر سے خارج کردیا جائے؟ اور محدثین میں ان کا شمار نہ کیا جائے؟ امام ابوحنیفہ کی روایتیں اگر ان کتابوں میں موجود نہیں تو کچھ حرج نہیں، سیکڑوں کتب حدیث میں ان کی روایتیں موجود ہیں، اور صدہا محدثین ان کی روایات کو معتبر سمجھتے ہیں۔

اور آپ کا یہ قول: ''محدثین کے دفتر میں ابوحنیفہ کا کہیں نشان نہیں'' اس سے کیا مراد ہے؟ اگر یہ مراد ہے کہ صحاح ستہ میں ان سے روایت نہیں تو کچھ مضر نہیں، کیا دفترِ محدثین صحاح ستہ ہی میں منحصر ہے؟ اور کیا دیگر کتبِ حدیث کے مصنفین 'محدثین' نہیں ہیں؟ اگر ابوحنیفہ کی روایت صحاح ستہ میں نہیں اور دیگر کتب حدیث میں موجود ہے، تو ان کا نام دفترِ محدثین میں موجود رہا۔

امام ابوحنیفہ حافظِ حدیث اور ثقہ ہیں

اور اگر یہ مراد ہے کہ مورخین جہاں محدثین کا ذکر کرتے ہیں وہاں ابوحنیفہ کا نام نہیں لیتے ہیں، تو محض غلط ہے۔ دیکھو! ذہبی کے ''تذکرۃ الحفاظ'' میں امام ابوحنیفہ کا نام نامی اور حال سامی مذکور ہے۔ اور ان کا اکابر محدثین میں ہونا مسطور ہے۔ اسی طرح سے اور مورخین ومحدثین بھی ان کا تذکرہ محدثین کے ساتھ کرتے ہیں، اور ان کو بابِ روایات میں معتبر سمجھتے ہیں۔ اس کی تحقیق پہلے گذر چکی اور اس کی سند مذکور ہوچکی۔ بہ قدر ضرورت یہاں بھی چند عبارات ملاحظہ کیجیے! جن سے یہ امر صاف ثابت ہے کہ امام ابوحنیفہ کا نام دفترِ محدثین میں موجود ہے۔ ''جواہر منیفہ'' میں ہے:

''قَدْ أَثْنٰی عَلَی الْاِمَامِ جَمَاعَةٌ مِّنَ الْأَئِمَّةِ هُمْ عُدُوْلُ هٰذِهِ الْأُمَّةِ فَقَدْ رَوٰی عَبَّاسُ الدُّوْرِی، قَالَ: سَمِعْتُ يَحْيَ بْنَ مَعِيْنٍ يَقُوْلُ: أَصْحَابُنَا يُفَرِّطُوْنَ فِيْ أَبِيْ حَنِيفَةَ وَ أَصْحَابِهِ فَقِيْلَ لَهُ : أَكَانَ يَكْذِبُ ؟ قَالَ: لَا. وَ ذَكَرَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الْمَوْصِلِي الْحَافِظُ فِيْ آخِرِ ''كِتَابٍ فِي الضُّعَفَاءِ'' قَالَ يَحْيَ بْنُ مَعِيْنٍ : مَا رَأَيْتُ

أَحَداً أُقَدِّمُهُ عَلٰى وَكِيْعٍ، وَ كَانَ يُفْتِي بِرَاى أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَ كَانَ يَحْفَظُ حَدِيْثَهُ كُلَّهُ، وَ كَانَ قَدْ سَمِعَ مِنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ حَدِيْثاً كَثِيْراً. (۱) قَالَ: وَقِيْلَ لِيَحْيَ بْنِ مَعِيْنٍ: يَا أَبَا بَكْرٍ! أَبُوْ حَنِيْفَةَ كَانَ يَصْدُقُ فِي الْحَدِيْثِ؟ قَالَ: نَعَمْ. صَدُوْقٌ. قَالَ: وَ قِيْلَ لِيَحْيَ بْنِ مَعِيْنٍ: أَيُّمَا أَحَبُّ إِلَيْكَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ أَوِالشَّافِعِي أَوْ أَبُوْ يُوْسُفَ الْقَاضِى؟ فَقَالَ: أَمَّا الشَّافِعِي فَلا أُحِبُّ حَدِيْثَهُ، وَ أَمَّا أَبُوْ حَنِيْفَةَ فَقَدْ حَدَّثَ عَنْهُ قَوْمٌ صَالِحُوْنَ، وَ أَبُوْ يُوْسُفَ لَمْ يَكُنْ مِّنْ أَهْلِ الْكَذِبِ، وَ كَانَ صَدُوْقاً وَ لٰكِنْ لَسْتُ أَرَىٰ حَدِيْثَهُ يُجْزِئْ. وَ قَالَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْحَلَوَانِي: قَالَ لِيْ شَبَابَةُ بْنُ سَوَّارٍ: كَانَ شُعْبَةُ حَسَنَ الرَّاىِ فِيْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ: وَ قَالَ عَلِيُّ بْنُ مَدِيْنِي: أَبُوْ حَنِيْفَةَ رَوَىٰ عَنْهُ الثَّوْرِى وَ ابْنُ الْمُبَارَكِ وَ حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ وَ هُشَيْمٌ وَ وَكِيْعُ بْنُ الْجَرَّاحِ وَ عَبَّادُ بْنُ الْعَوَّامِ وَ جَعْفَرُ بْنُ عَوْنٍ، وَ هُوَ ثِقَةٌ لا بَاسَ بِهٖ. وَ قَالَ يَحْيَ بْنُ سَعِيْدٍ: رُبَّمَا اسْتَحْسَنَّا الشَّيْءَ مِنْ قَوْلِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ فَنَاخُذُ بِهٖ، وَ قَدْ سَمِعْتُ مِنْ أَبِيْ يُوْسُفَ "الْجَامِعَ الصَّغِيْرَ". وَ قَالَ ابْنُ عَبْدِالْبَرِّ فِي "كِتَابِ الْعِلْمِ": حَدَّثَنِيْ عَبْدُاللّٰهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ يُوْسُفَ، حَدَّثَنَا ابْنُ رَحْمُوْنَ، قَالَ: سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ بَكْرِ بْنِ دَاسَةَ يَقُوْلُ: سَمِعْتُ أَبَا دَاوُدَ سُلَيْمَانَ بْنَ الْأَشْعَثِ السِّجِسْتَانِي يَقُوْلُ: رَحِمَ اللّٰهُ مَالِكاً كَانَ إِمَاماً، رَحِمَ اللّٰهُ الشَّافِعِي كَانَ إِمَاماً، رَحِمَ اللّٰهُ أَبَا حَنِيْفَةَ كَانَ إِمَاماً. وَ رَوَىٰ الْبَرْقَانِي: أَخْبَرْنَا أَبُو الْعَبَّاسِ بْنُ حَمْدُوْنَ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَيُّوبَ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ قَالَ: سَمِعْتُ الشَّافِعِي مُحَمَّدَ بْنَ إِدْرِيْسَ يَقُوْلُ: قِيْلَ لِمَالِكِ بْنِ أَنَسٍ: هَلْ رَأَيْتَ أَبَا حَنِيْفَةَ؟ قَالَ: نَعَمْ رَأَيْتُ رَجُلاً لَوْ كَلَّمَكَ فِيْ هٰذِهِ السَّارِيَةِ أَنْ يَّجْعَلَهَا ذَهَباً لَقَامَ بِحُجَّتِهٖ. (۲) وَ قَرَأْتُ فِيْ " كِتَابِ خُلاصَةِ الْأَثَرِ" وَ أَنَا بِمَكَّةَ ، عَنِ الشَّهَابِ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدُاللَّطِيْفِ الْبَشِيْشِى الشَّافِعِي، رِوَايَةً عَنِ الْإِمَامِ شَمْسِ الدِّيْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْعَلاءِ الْبَابِلِي الشَّافِعِي – وَكَانَ قَدْ وُصِفَ بِالْحِفْظِ وَالْإِتْقَانِ– أَنَّهُ كَانَ يَقُوْلُ: إِذَا سُئِلْنَا عَنْ أَفْضَلِ الْأَئِمَّةِ، نَقُوْلُ: إِنَّهُ أَبُوْ حَنِيْفَةَ". انتهىٰ.

''ائمہ کی ایک جماعت نے جو اکابر اور عادلینِ امتِ محمد یہ سے ہیں امام ابوحنیفہ کی مدح وثنا کی ہے۔عباس بن محمد دوری نے روایت کیا کہ میں نے یحی بن معین سے سنا، وہ کہتے تھے کہ ہمارے اصحاب ابوحنیفہ اوران کے تلامذہ کے بارے میں بہت تفریط کرتے ہیں اوران کے مراتب کو گھٹا دیتے ہیں۔کسی نے ابن معین سے پوچھا کیا ابوحنیفہ روایات حدیث میں جھوٹ بولتے تھے؟ ابن معین نے جواب دیا:نہیں۔اور حافظ محمد بن حسین موصلی نے اپنی ''کتاب الضعفا'' کے آخر میں ذکر کیا کہ یحیٰ بن معین

(۱)– جامع بيان العلم، جلد: ۲، ص: ۱۴۹ .

(۲)– وفيات الأعيان، جلد:۳، ص: ۲۰۳ .

نے کہا: میں نے کسی کو وکیع بن جراح کوفی سے افضل نہیں دیکھا۔ وکیع ابوحنیفہ کے شاگرد تھے، ان سے بہت سی حدیثیں سنی، اور ان کی تمام حدیثیں انھیں محفوظ تھیں۔ وکیع ابوحنیفہ کے قول پر فتویٰ دیتے تھے۔ موصلی نے کہا: ایک شخص نے یحی بن معین سے پوچھا کہ ابوحنیفہ روایات حدیث میں سچے تھے یا نہیں؟ انھوں نے کہا: ہاں وہ صدوق تھے۔ موصلی ہی نے کہا: کسی نے یحیٰ بن معین سے پوچھا کہ آپ کے نزدیک ابوحنیفہ، شافعی اور ابو یوسف میں کون سب سے زیادہ پسندیدہ ہیں؟ تو یحیٰ بن معین نے کہا: امام شافعی کی روایات کو میں پسند نہیں کرتا ہوں، اور ابوحنیفہ سے ایک جماعت نے روایت کی ہے، اور انھیں معتبر سمجھا ہے، اور ابو یوسف جھوٹے نہ تھے، بلکہ روایات میں سچے تھے، لیکن ان کی حدیث کو کافی نہیں پاتا ہوں۔ حسن بن علی حلوانی نے کہا: کہ مجھ سے شبابہ بن سوار نے بیان کیا: شعبہ، امام ابوحنیفہ کے حق میں خوش عقیدہ تھے۔ اور علی بن مدینی نے کہا: ابوحنیفہ ثقہ تھے۔ ان سے سفیان ثوری، عبداللہ بن مبارک، حماد بن زید، ہشیم، وکیع بن جراح، عباد بن عوام اور جعفر بن عون وغیرہ نے روایت کیا۔ یحیٰ بن سعید قطان نے کہا: ہم ابوحنیفہ کے بعض اقوال کو پسند کرتے ہیں اور اس پر فتویٰ دیتے ہیں۔ اور ان کے شاگرد ابو یوسف سے میں نے ''جامع صغیر'' سنا ہے۔ ابن عبدالبر نے ''کتاب العلم'' میں کہا: مجھ کو عبداللہ بن محمد بن یوسف نے خبر دی، انھوں نے کہا: ہم کو ابن رحمون نے خبر دی، انھوں نے محمد بن بکر بن داسہ تلمیذ ابوداؤد سے سنا، وہ کہتے تھے: میں نے ابوداؤد سلیمان بن اشعث ''صاحب سنن'' سے کہتے سنا کہ: اللہ تعالیٰ امام مالک پر رحم کرے کہ وہ امام مقتدیٰ تھے، اور اللہ تعالیٰ امام شافعی پر رحم کرے کہ وہ امام تھے، اور اللہ تعالیٰ ابوحنیفہ پر رحم کرے کہ وہ امام تھے۔ اور برقانی نے روایت کیا، انھوں نے کہا کہ ہم کو ابوالعباس حمدون نے خبر دی، انھوں نے محمد بن ایوب سے، انھوں نے محمد بن صباح سے روایت کی کہ میں نے امام شافعی سے یہ کہتے ہوئے سنا: کسی نے امام مالک سے پوچھا کہ آپ نے ابوحنیفہ کو دیکھا ہے؟ انھوں نے فرمایا: ہاں، وہ ایسے شخص ہیں کہ اگر دعویٰ کریں کہ یہ ستون سونے کا ہے تو اس کو دلیل سے ثابت کر دیں گے۔ اور میں نے ''خلاصۃ الاثر'' میں دیکھا (اور میں اس وقت مکے میں تھا) شہاب الدین احمد بن عبداللطیف بشیشی، شافعی سے انھوں نے شمس الدین محمد بن علا بابلی، شافعی سے ایک روایت نقل کی، وہ کہتے تھے: جب ہم سے کوئی پوچھے کہ تمام ائمہ میں افضل کون امام ہے، تو ہم کہیں گے: امام ابوحنیفہ''۔ انتہیٰ۔

اب ان عبارات کو، اور عبارات سابقہ کو بہ غور ملاحظہ کیجیے! اور نفسانیت کو ایک طرف کر کے ارشاد فرمایے! کہ ان سب کے باوجود ابوحنیفہ کا دفتر محدثین میں نشان نہ ہونا، کون تجویز کرے گا؟ اور فن حدیث میں انھیں کون غیر معتبر سمجھے گا؟ مگر ہاں! وہ شخص جس کا دماغ مواد تعصب و جہالت سے بھرا ہوگا، یا ہٹ دھرم اپنی بات اڑا ہوگا۔

امام ابوحنیفہ کی مثال حضرت عیسی علیہ السلام اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مثل ہے جن کے بارے میں دو گروہ ہلاک ہوگیے

حق یہ ہے کہ اس باب میں امام ابوحنیفہ کی مَثَل حضرت علی مرتضی رضی اللہ عنہ کے مِثل ہے، حدیث میں وارد ہے کہ: رسول اللہ ﷺ نے حضرت علی سے فرمایا: تمھارے بارے میں دو گروہ ہلاک ہوجائیں گے: ایک محبّ مفرط، جو باب محبت میں حد سے تجاوز کر جائے گا۔ اور ایک مبغض مفرط، جو باب بغض میں حد سے تجاوز کرے گا۔ (۱) چنانچہ نبی ﷺ کے ارشاد کے مطابق دو فرقے گمراہ ہوگیے۔ ایک تو وہ فرقہ جس نے حضرت علی سے ایسی محبت کی کہ ان کو انبیا سے افضل کہا بلکہ جبرئیل امین کی خطا کا قائل ہوگیا، اور حضرت علی کو مستحق نبوت کہنے لگا، بلکہ ایک گروہ حضرت علی کی خدائی کا بھی قائل ہوگیا۔ دوسرے وہ فرقہ جس نے حضرت علی پر لعن طعن کرنا شروع کیا اور ان کو ہر فضیلت میں لاشے سمجھنے لگا۔ حضرت علی کو اس باب میں بہ تقاضائے ''اَلْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ'' حضرت عیسیٰ علیٰ نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کی وراثت ملی؛ کیوں کہ حضرت عیسی کے باب میں بھی دو فرقے ہلاک ہوگیے، ایک تو وہ جس نے ان کو خدا کہہ دیا، یا خدا کا بیٹا بنا دیا، دوسرے وہ جس نے ان کی نبوت کو تسلیم نہیں کیا، اور انھیں دار پر چڑھا دیا۔ ایسے ہی امام ابوحنیفہ کے باب میں بھی دو گروہ ہلاکت وخرابی میں پڑے۔ ایک تو وہ جس نے ان کی مدح میں ایسا غلو کیا کہ ان کو حضرت خضر علیٰ نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کا استاذ کہہ دیا۔ اور امام مہدی اور حضرت عیسیٰ کو ان کا مقلد بنا دیا۔ دوسرا وہ جس نے ان کا نام دفتر محدثین سے نکال دیا اور ان کے معائب کے ذکر میں سرگرم رہا۔ حق جل شانہ اپنے بندوں کو اس افراط وتفریط سے محفوظ رکھے! اور ضلالت وہلاکت کی وادی سے نکال کر راہِ مستقیم کی ہدایت فرمائے۔ ہمیں اول فرقے سے اس قدر تعجب نہیں؛ اس وجہ سے کہ اس گروہ سے متعلق وہ لوگ ہیں جو کتبِ حدیث کی تحقیق اور دفاترِ محققین سے عاری ہیں، اور سنی سنائی بات لے اُڑتے ہیں، اور جس کتاب میں امام اعظم کی کوئی فضیلت دیکھی اگرچہ غیر معتبر ہو، تفتیش وتنقیح کے بغیر اس پر اعتقاد کر لیتے ہیں۔ ایسے لوگ اگر امام کے فضائل میں مبالغہ کریں تو کچھ تعجب نہیں۔ تعجب تو دوسرے فرقے سے ہے کہ اس فرقے کے لوگ مہارتِ حدیث کا دعویٰ کرتے ہیں، اتباعِ سنت کا دم بھرتے ہیں، اور تحقیق ووسعت علم کا غل مچاتے ہیں، اس کے باوجود شدت تعصب کے سبب انھیں یہ نہیں دکھائی دیتا، کہ امام کا ذکر دفاتر محدثین میں موجود ہے۔ اور ان کا قول باب جرح وتعدیل اور تفسیر حدیث میں معتبر ہے، اور تمام غیر متعصب محدثین کو ان کی فقاہت، ثقاہت اور وثاقت کا اقرار ہے۔

(۱)– مشكوٰة المصابيح، باب: مناقب علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ص: ۵۶۵، مجلس بركات.

امام ابوحنیفہ کی فقاہت وثقاہت

''خیرات حسان'' میں ہے:

''قَالَ أَبُوْ يُوْسُفَ: مَا رَأَيْتُ أَعْلَمَ بِتَفْسِيْرِ الْحَدِيْثِ مِنْ أَبِیْ حَنِيْفَةَ، وَ كَانَ أَبْصَرَ بِالْحَدِيْثِ الصَّحِيْحِ مِنِّيْ. وَ فِيْ ''جَامِعِ التِّرْمِذِی'' عَنْهُ: مَا رَأَيْتُ أَكْذَبَ مِنْ جَابِرِ الْجُعْفِی، وَلا أَفْضَلَ مِنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِیْ رِبَاحٍ. وَ رَوَی الْبَيْهَقِی عَنْهُ: أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْأَخْذِ عَنْ سُفْيَانَ الثَّوْرِی فَقَالَ: اكْتُبْ عَنْهُ؛ فَإِنَّهُ ثِقَةٌ، مَا عَدَا أَحَادِيْثِ أَبِیْ إِسْحٰقَ عَنْ جَابِرِ الْجُعْفِی. وَ رَوَی الْخَطِيْبُ عَنْ سُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ: أَنَّهُ قَالَ: '' أَوَّلُ مَنْ أَقْعَدَنِیْ لِلْحَدِيْثِ بِالْكُوْفَةِ أَبُوْ حَنِيْفَةَ.''(۱)

''امام ابو یوسف نے کہا: میں نے معانیِ حدیث کا امام ابوحنیفہ سے زیادہ جاننے والا نہیں دیکھا، وہ احادیث کے بارے میں مجھ سے زیادہ بصیرت رکھتے تھے۔ اور ''جامع ترمذی'' میں ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ انھوں نے ''جابر جعفی'' کی جرح کی، اور کہا: میں نے اس سے زیادہ جھوٹ بولنے والا کسی کو نہیں دیکھا، اور عطا کی توثیق میں کہا: میں نے ان سے بہتر نہیں پایا۔ اور بیہقی نے ابوحنیفہ سے روایت کیا کہ ان سے کسی نے سفیان ثوری سے روایت حدیث کے بارے میں پوچھا، تو انھوں نے کہا: ان سے حدیث لکھو اور روایت کرو کہ وہ ثقہ ہیں، سوائے ابواسحٰق عن حارث، اور جابر جعفی کی احادیث کے۔ اور خطیب بغدادی نے سفیان بن عیینہ سے روایت کیا کہ مجھ کو ابتدا میں درس وتعلیم حدیث کے لیے امام ابوحنیفہ نے بٹھایا، اور لوگوں سے میری تعریف کی''۔

اور ''الخیرات الحسان'' میں یہ بھی ہے:

'' وَ مَنْ زَعَمَ قِلَّةَ اعْتِنَائِهِ بِالْحَدِيْثِ فَهُوَ إِمَّا لِتَسَاهُلِهِ أَوْ لِحَسَدِهِ، إِذْ كَيْفَ يَتَأَتّٰی لِمَنْ هُوَ كَذٰلِكَ إِسْتِنْبَاطُ مِثْلِ مَا اسْتَنْبَطَهُ مِنَ الْمَسَائِلِ الَّتِیْ لا تُحْصٰی، وَ لِأَجْلِ اشْتِغَالِهِ بِهٰذَا الْأَهَمِّ لَمْ يَظْهَرْ حَدِيْثُهُ فِی الْخَارِجِ كَمَا أَنَّ أَبَا بَكْرٍ وَ عُمَرَ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُمَا لَمَّا اشْتَغَلا بِمَصَالِحِ الْمُسْلِمِيْنَ الْعَامَّةِ لَمْ يَظْهَرْ عَنْهُمَا مِنْ رِوَايَةِ الْأَحَادِيْثِ مِثْلَ مَا ظَهَرَ عَمَّنْ دُوْنَهُمَا، حَتّٰی صِغَارِ الصَّحَابَةِ رِضْوَانُ اللّٰهِ عَلَيْهِمْ، وَ كَذٰلِكَ مَالِكٌ وَ الشَّافِعِی لَمْ يَظْهَرْ عَنْهُمَا مِثْلَ مَا ظَهَرَ عَمَّنْ تَفَرَّغَ لِلرِّوَايَةِ كَأَبِیْ زُرْعَةَ وَ ابْنِ مَعِيْنٍ لاشْغَالِهِمَا بِذٰلِكَ الْإِسْتِنْبَاطِ''. انتهٰی(۲)

(۱)- الخيرات الحسان، الفصل التاسع فی مبدأ أمره و سبب اشتغاله بالعلم، ص:۲۸، مطبعة السعادة، مصر.

(۲)- الخيرات الحسان، الفصل الثلاثون فی سنده فی الحديث، ص:۲۸، ۲۹، مطبعة السعادة، مصر.

اس کا **حاصل** یہ ہے کہ جو شخص یہ کہتا ہو کہ امام ابوحنیفہ کو فن حدیث میں کم دخل تھا، اور ان کا نام دفتر محدثین سے خارج کرتا ہو، اس کا خیال، جہل وحسد پر مبنی ہے، بھلا یہ اس شخص سے استنباطِ مسائل اور استخراجِ احکام کیوں کر ممکن ہے، جو فن حدیث میں مہارت نہ رکھتا ہو۔ اور ابوحنیفہ سے یہ کثرت مسائل کا استنباط منقول ہے، اگر ان کو حدیث میں دخل نہ ہوتا تو یہ امر ان سے کیسے صادر ہوتا؟ اور اسی وجہ سے کہ ان کو اکثر استنباط مسائل میں مشغولیت تھی، ان سے روایات حدیث کم ظاہر ہوئی۔ اس کی نظیر ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کی حالت ہے کہ جس قدر اور صحابہ نے جو ان سے عمر وفضیلت میں بہ درجہا کم تھے، جیسے ابو ہریرہ اور انس -رضی اللہ عنہما- وغیرہ روایات احادیث کیں، ان سے اتنی روایتیں ظاہر نہیں ہوئیں۔ اس کا منشا ان کا مصالح اہل اسلام میں مشغول ہونا تھا۔ اور اسی طرح جس قدر ان محدثین سے احادیث مروی ہیں جو خاص تحدیث میں مصروف رہے، جیسے ابوزرعہ اور ابن معین وغیرہ، امام شافعی اور امام مالک سے اس قدر حدیثیں مروی نہیں ہیں؛ کیوں کہ ان کو صرف روایتِ حدیث کے ساتھ مشغولیت نہ تھی بلکہ استنباطِ مسائل اور تنقیح احکام بھی ان کا مشغلہ تھا۔

اور ''تہذیب التہذیب، کاشف، میزان الاعتدال'' اور ''تہذیب الکمال'' وغیرہ کتب رجال کو اگر دیکھیے تو ان میں بہت سے مقامات میں باب جرح وتعدیل میں امام ابوحنیفہ کا قول ظاہر ہوگا۔ مقام غور ہے کہ اگر ان کا نام دفتر محدثین سے خارج ہوتا تو پھر محدثین ان کے اقوال کو دیگر محدثین کے اقوال کے ساتھ کیوں لکھتے ؟ اور ان کے اقوال واحکام سے اپنی کتابوں میں کیوں بحث کرتے ؟

غرض: یہ قول کہ ''ابوحنیفہ کا نام دفاتر محدثین میں نہیں ہے'' ایسا ہے جیسے کوئی حنفی کہہ دے ''بخاری ومسلم کا نام دفاتر فقہا سے خارج ہے، اور فقہ کی معتبر کتابوں میں کہیں ان کا قول مذکور نہیں ہے۔ یا کوئی کہہ دے: مجد الدین شیرازی شافعی مولف ''قاموس'' فقیہ نہ تھے؛ کیوں کہ ان کا نام دفاتر فقہا میں نہیں ہے۔ یا کوئی مجنون یہ کہہ دے: حضرت ابوبکر وعمر وعثمان وعلی وغیرہم رضی اللہ عنہم مرتبۂ ولایت سے محروم تھے؛ کیوں کہ کہیں ان کا ذکر مناقب اولیاء اللہ کی کتابوں میں نہیں ہے۔ ایسے اقوال کو زبان سے نکال دینا اور بے باکی کر کے جو منہ میں آئے بک دینا تو آسان ہے مگر اس کا انجام خسران دنیوی واخروی اور حرمان ہے۔ **اَللّٰهُمَّ اهْدِ قَوْمِيْ فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ.**

قولہ: حنفیہ کے امام کے نزدیک تو جس قدر ضعیف اور مرسل حدیثیں ہیں سب عمل کے لائق ہیں، چنانچہ ''عقود الجواہر المنیفہ'' میں لکھا ہے: ''وَ مِمَّا يُرْوَىٰ عَنْهُ أَنَّهُ كَانَ يَقُوْلُ: ضَعِيْفُ الْحَدِيْثِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ آرَاءِ الرِّجَالِ''. '' یعنی ابوحنیفہ سے روایت کیا گیا ہے کہ وہ کہتے تھے کہ حدیث ضعیف میرے نزدیک لوگوں کی رائے سے زیادہ پسندیدہ ہے''۔ اور عینی نے ''شرح

ہدایہ'' میں لکھا ہے: ''اَلْمَرَاسِیْلُ عِنْدَنَا حُجَّةٌ''. یعنی مرسل حدیثیں ہمارے نزدیک حجت ہیں''۔ ص:۲۳۸

حدیث مرسل حجت اور قابل عمل ہے

اقول: واہ واہ! سبحان اللہ! سچ ہے جب کسی کی طرف سے دل میں کدورت آجاتی ہے تو اس کی اچھی بات بھی بری معلوم ہوتی ہے، اور اس کی منقبت، منقصت ہو جاتی ہے۔ آپ کو اور آپ کے انصار کو چوں کہ حنیفہ اور امامِ حنفیہ کی طرف سے بد ظنی ہے اس لیے ان کی عمدہ خصلت بھی آپ کے نزدیک عیوب میں شمار کی جاتی ہے، اتنا نہ سمجھے کہ مرسل اور ضعیف حدیث کا قبول کرنا، اور احادیث نبویہ پر عمل کرنے کو مقدم سمجھنا بری بات ہے یا اچھی؟ یہ امر تو امام کے کمال منقبت پر دال ہے کہ ان کے نزدیک اگر حدیث ضعیف و مرسل بھی ملی، تب بھی وہ محض رائے و قیاس کو دخل نہیں دیتے تھے، اور حدیث کے بہ مقابل چوں و چرا نہیں کرتے تھے۔ ''خیرات حسان'' میں ہے:

'' قَالَ ابْنُ حَزْمٍ: جَمِیْعُ الْحَنَفِیَّةِ مُجْمِعُوْنَ عَلٰی أَنَّ مَذْهَبَ أَبِیْ حَنِیْفَةَ أَنَّ ضَعِیْفَ الْحَدِیْثِ عِنْدَهٗ أَوْلٰی مِنَ الرَّأْیِ.(۱) فَتَأَمَّلْ هٰذَا الْإِعْتِنَاءَ بِالْأَحَادِیْثِ، وَ عَظِیْمِ جَلاَلَتِهَا، وَ مَوْقِعِهَا عِنْدَهٗ. وَ مِنْ ثَمَّةَ قَدَّمَ الْعَمَلَ بِالْأَحَادِیْثِ الْمُرْسَلَةِ عَلَی الْعَمَلِ بِالْقِیَاسِ''.(۲)

''ابن حزم نے کہا: تمام حنفیہ اس امر پر متفق ہیں کہ ان کے امام کا مذہب یہ ہے کہ: ضعیف حدیث رائے اور قیاس سے بہتر ہے، تو احادیث نبویہ کے ساتھ امام ابو حنیفہ کا یہ اہتمام قابل غور ہے کہ جب تک وہ حدیث پاتے، رائے کو دخل نہ دیتے، اور اسی وجہ سے انھوں نے احادیث مرسلہ کو قیاس و رائے پر عمل کرنے سے مقدم رکھا ہے''۔

علاوہ ازیں حدیث مرسل کا مقبول ہونا، اور حدیث ضعیف کا رائے پر مقدم ہونا صرف ابو حنیفہ کا ہی مذہب نہیں، بلکہ بڑے بڑے محدثین بھی اس کے قائل ہیں۔ اگر یہ امر قابل طعن ہے تو تمھارے قول سے محدثین بھی مطعون ہو گیے۔ تم کو اس طرح کا عناد حنفیہ کے ساتھ ہے کہ جس امر میں ان کے ساتھ محدثین بھی ہوتے ہیں بے سوچے سمجھے حنفیہ پر تیر ملامت پھینکتے ہو اور یہ خبر نہیں رکھتے کہ وہ تیر الٹ کر محدثین کے گھر پر جاتا ہے، اور تمھارے عقائد کا تمام کارخانہ برباد ہو جاتا ہے۔ دیکھو! ''مقدمۂ ابن صلاح، و شرح الفیہ'' میں کیا لکھا ہے:

(۱)- اعلام الموقعین، جلد: ۱، ص: ۸۲

(۲)- الخیرات الحسان، الفصل الأربعون فی رد ما قیل أنه خالف صرائح الأحادیث الصحیحة من غیر حجة، ص: ۸۲، مطبعة السعادة، مصر.

"قَالَ أَبُوْ عَبْدِاللّٰهِ بْنُ مُنْدَةَ عَنْهُ أَیْ عَنْ أَبِیْ دَاوُدَ: إِنَّهٗ یُخْرِجُ الْإِسْنَادَ الضَّعِیْفَ إِذَالَمْ یَجِدْ فِی الْبَابِ غَیْرَهٗ، وَ إِنَّهٗ أَقْوٰی عِنْدَهٗ مِنْ آرَاءِ الرِّجَالِ". انتھٰی.

''ابن مندہ نے روایت کیا کہ ابوداؤد سجستانی ''صاحب سنن'' کی عادت یہ ہے کہ جب کسی باب میں حدیث بہ اسناد صحیح یا حسن ان کو نہیں ملتی ہے، تو بہ اسناد ضعیف، حدیث روایت کر دیتے ہیں؛ اس وجہ سے کہ حدیث ضعیف ان کے نزدیک لوگوں کی راے سے بہتر ہے''۔

اور ''شرح الفیہ'' میں یہ بھی ہے:

"إِخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِی الْإِحْتِجَاجِ بِالْمُرْسَلِ فَذَهَبَ مَالِکُ بْنُ أَنَسٍ وَ أَبُوْ حَنِیْفَةَ النُّعْمَانُ بْنُ ثَابِتٍ إِلَی الْإِحْتِجَاجِ بِهٖ". الخ.

''مرسل حدیث سے حجت لانا، اور اس کے قبول کرنے میں علما مختلف ہوئے، تو امام مالک (صاحب موطا جو اجلۂ محدثین میں شمار کیے جاتے ہیں) اور امام ابوحنیفہ اس کے قبول کرنے کی طرف گیے''۔

اور نووی شارح صحیح مسلم ''مقدمۂ شرح صحیح مسلم'' میں لکھتے ہیں:

"مَذْهَبُ مَالِکٍ وَ أَحْمَدَ وَ أَبِیْ حَنِیْفَةَ وَ أَکْثَرِ الْفُقَهَاءِ أَنَّهٗ یُحْتَجُّ بِهٖ". انتھٰی.(۱)

''امام مالک، امام احمد، امام ابوحنیفہ اور اکثر فقہا کا مذہب یہ ہے کہ حدیث مرسل حجت ومقبول ہے''۔

حدیث ضعیف کے مقبول ہونے کی تحقیق

''تدریب الراوی شرح تقریب النووی، وفتح المغیث بشرح الفیۃ الحدیث'' میں مذکور ہے:

"وَ عِنْدَ الْإِمَامِ أَحْمَدَ ضَعِیْفُ الْحَدِیْثِ أَحَبُّ إِلَیْهِ مِنْ رَاءِ الرِّجَالِ؛ لِأَنَّهٗ لا یُعْدَلُ إِلَی الْقِیَاسِ إِلَّا بَعْدَ عَدَمِ النَّصِّ". انتھٰی.

''امام احمد کے نزدیک (جو اکابر محدثین سے ہیں) ضعیف حدیث لوگوں کی راے سے بہتر ہے؛ اس لیے کہ قیاس کی طرف عدول نہیں کیا جاتا ہے، مگر جب نص موجود نہ ہو''۔ (اور جب تک نص ملے، اگر چہ سند ضعیف کے ساتھ ہو، اس وقت تک قیاس وراے کا اعتبار نہ ہوگا۔)

(۱)- مقدمة المنهاج فی شرح صحیح مسلم بن الحجاج علی هامش مسلم، جلد: ۱، ص: ۲۵، مجلس برکات، جامعه اشرفیه مبارک پور، اعظم گڑھ.

''تدریب الراوی''میں یہ بھی ہے:

''قَالَ ابْنُ جَرِيْرٍ : أَجْمَعَ التَّابِعُوْنَ بِأَسْرِهِمْ عَلٰى قَبُوْلِ الْمُرْسَلِ مِنَ الْأَخْبَارِ، وَلَمْ يَاتِ عَنْهُمْ إِنْكَارُهُ وَ لا عَنْ أَحَدٍ مِّنَ الْأَئِمَّةِ بَعْدَهُمْ إِلٰى رَاسِ الْمِأتَيْنِ''. انتهیٰ.

''ابن جریر نے کہا: تمام تابعین نے مرسل کے قبول کرنے پر اتفاق کیا، ان میں سے کسی سے اس کا انکار ثابت نہیں ہوا۔ اور ایسے ہی ان کے بعد ۲۰۰ھ تک دیگر ائمہ بھی قبول کرتے رہے''۔ (اس کے بعد امام شافعی نے حدیث مرسل کے مقبول نہ ہونے کا حکم دیا، اور محدثین کا ایک گروہ ان کے موافق ہوگیا۔)

''تدریب الراوی''میں ہے:

''تَقَدَّمَ عَزْوُ ذٰلِکَ إِلٰى أَبِيْ دَاؤُدَ وَ أَحْمَدَ، أَنَّهُمَا يَرَيَانِ ذٰلِکَ أَقْوٰى مِنْ رَّاىِ الرِّجَالِ''. انتهیٰ.

''امام احمد اور ابوداؤد سے پہلے گذر چکا کہ وہ دونوں اس کا اعتقاد رکھتے تھے کہ ضعیف حدیث رائے سے اقویٰ ہے''۔

اور اسی میں ہے:

''يُعْمَلُ بِالضَّعِيْفِ فِي الْأَحْكَامِ إِذَا كَانَ فِيْهِ احْتِيَاطٌ''. انتهیٰ.

''احکام شرعیہ میں حدیث ضعیف پر عمل کیا جائے گا جب کہ اس میں احتیاط ہو''۔

اس بحث کی زیادہ تفصیل اصول حدیث کی کتابوں میں مذکور ہو چکی، جس کو شوق ہو''شروح الفیہ وشروح نخبہ'' دیکھ لے، خلاصہ یہ ہے کہ مرسل کو قبول کرنا اور حدیث ضعیف کو رائے اور قیاس سے بہتر سمجھنا، محدثین کی ایک جماعت کا یہی مذہب ہے۔ اگر حنفیہ کا بھی یہ مذہب ٹھہرا تو کیا گناہ ہوا؟ اور اگر گناہ ہوا تو کچھ مضائقہ نہیں۔ ''مرگ انبوہ جشنے دارد'' صرف حنفیہ ہی اس کے مرتکب نہیں ہوئے، بلکہ محدثین کی ایک جماعت بھی شریک ہے۔ دونوں ساتھ ساتھ گنہگار رہیں گے اور لطف موافقت اٹھائیں گے۔

قوله: اور اگر سچ پوچھیے تو حنفیہ کے مذہب کی بنا ہی ضعیف حدیثوں پر رکھی گئی ہے۔ جس کو اس بات کی زیادہ تحقیق منظور ہو وہ ''کتاب ہدایہ'' کا کوئی صفحہ دیکھ لے کہ کس قدر ضعیف حدیثوں سے استدلال کیا ہے۔ ص:۲۳۸

اقول: واہ! سچ بولے تو یہ بولے! اگر جھوٹ بولتے تو خدا جانے کیا غضب ڈھاتے! خدا آپ کو ایسا سچ بولنا مبارک رکھے۔

؎ چپ نہ ہو جائیے شکوہ مرا کرتے کرتے کیا ہوا کچھ تو بیاں کیجیے! کیوں کر؟ کس دن؟

کیا مذہب حنفی صرف ضعیف حدیثوں پر مبنی ہے؟

آپ کو حنفیہ کی کتب حدیث، دیکھنے کا اتفاق ہوا کہ نہیں، یا یوں ہی بول اٹھے کہ ''حنفیہ کے مذہب کی بنا ہی ضعیف حدیثوں پر ہے''؟ ہاں! ہدایہ میں احادیث ضعیفہ بھی ہیں، مگر اس میں بہت سی احادیث صحیحہ بھی موجود ہیں، جسے شوق ہو ''تخریج احادیث ہدایہ زیلعی، وابن حجر'' اور ''شرح ہدایہ عینی'' دیکھ لے۔ مگر ذرا آنکھ کھول کر، نہ اندھا بن کر۔ امام محمد کی ''موطا'' اور ''کتاب الآثار'' اور ''کتاب الحج'' امام ابو یوسف کی ''کتاب الخراج'' اور طحاوی کی ''شرح معانی الآثار، ومشکل الآثار'' اور ''مسانید ابوحنیفہ'' کو تو دیکھو کہ ان میں کس قدر صحیح اور حسن حدیثیں موجود ہیں۔

کیا صحاح ستہ میں ضعیف و موضوع حدیثیں نہیں ہیں؟

باقی رہا ان کتابوں میں ضعیف حدیثوں کا ہونا، وہ کسی طرح مضر نہیں۔ کیا صحاح ستہ میں ضعیف حدیثیں نہیں ہیں؟ سنن ابی داؤد، سنن نسائی، سنن ابن ماجہ اور جامع ترمذی میں بہت سی ضعیف حدیثیں موجود ہیں، آنکھیں کھول کر دیکھو! بلکہ ''سنن ابن ماجہ'' میں تو بعض حدیثیں موضوع بھی ہیں۔ مسند امام احمد کو دیکھیے اس میں بہت سی ضعیف حدیثیں ملیں گی، بلکہ بقولہ زین الدین عراقی وابن جوزی: ''مسند امام احمد میں آٹھ، نو حدیثیں موضوع بھی ہیں''۔ سنن وغیرہ، تصانیف دار قطنی، اور تصانیف بیہقی، وابن جریر طبری، وابونعیم اصفہانی، ابوالشیخ اصفہانی، ابن ابی شیبہ، عبدالرزاق، سعید بن منصور اور تصانیف حاکم، مستدرک وغیرہ، اور تصانیف ابن جوزی، امام مالک، ابویعلیٰ، بزار، حکیم ترمذی، عبد بن حمید، ثعلبی، عقیلی اور ان کے علاوہ دیگر محدثین کی کتابوں کو ذرا آنکھ کھول کر دیکھیے! کہ ان میں سیکڑوں حدیثیں ضعیف، شاذ، منکر، معلل اور موضوع موجود ہیں۔ چنانچہ ان امور کی تفصیل کتب موضوعات وضعاف جیسے ''تذکرۂ ملا علی قاری، تذکرۂ محمد طاہر پٹنی، تنزیہ الشریعہ عن الاخبار الموضوعہ، المقاصد الحسنہ فی الأحادیث المشتہرہ علی الالسنہ للسخاوی، درر منتشرہ، تالیف سیوطی، اللآلی المصنوعہ فی الاحادیث الموضوعہ'' اور ''وجیز تالیف سیوطی'' وغیرہ کے مطالعے سے خوب منکشف ہوتی ہے۔ اور اس امر کی کسی قدر تحقیق رسالہ ''الاجوبۃ الفاضلۃ عن الأسئلۃ العشرۃ الکاملۃ'' (تصنیف مولوی عبدالحی لکھنوی، نوراللہ مرقدہ، ۱۲ منہ) میں موجود ہے، جس کا جی چاہے دیکھ لے۔

اس سے بڑھ کر اور سنیے! ابن جوزی نے ''صحیح مسلم'' کی بھی بعض حدیثوں کو موضوع لکھ دیا ہے، بلکہ ''صحیح بخاری'' کی حدیثوں پر ''دارقطنی'' نے نشانہ لگا دیا ہے۔ پھر کیا کوئی شخص کہہ سکتا ہے: محدثین کے مذہب کی بنا ضعیف اور موضوع حدیثوں پر

ہے؛ کہ ان کی کتابیں اس قسم کی احادیث سے بھری ہوئی ہیں؟ ہرگز نہیں۔ایسی بات وہی کہے گا جو اس قابل ہو کہ پاگل خانے میں بھیج دیا جائے، یا دارالشفا میں اس کی فصد لی جائے، یا کسی طبیب سے اس کے تنقیۂ دماغ کا نسخہ تجویز کرایا جائے۔ایسے ہی حنفیہ کی کتب فقہ وحدیث میں ضعیف حدیثوں کا ہونا اس امر کا باعث نہیں کہ ان کے مذہب کی بنا انھیں حدیثوں پر سمجھ لیا جائے، اور دفاتر محدثین سے ان کا نام خارج کر دیا جائے۔سابقا عبارات شعرانی وغیرہ جو ہم نے نقل کی ہیں ان سے بہ خوبی ثابت ہوتا ہے ''کہ یہ دعویٰ کرنے والا کہ حنفیہ کے تمام یا اکثر دلائل ضعیف ہیں یا ان کے مذہب کی بنا ضعیف حدیثوں پر ہے، کذاب اور مفتری ہے''۔

کرو نہ نالۂ محزون ہزار کی صورت بغیر علم نہیں اعتبار کی صورت

قولہ: اس ''مسند خوارزمی'' کو امام اعظم کی جمع کی ہوئی کہنا محض غلط اور کذب ہے؛ اس لیے کہ اس مسند کو ''محمود بن محمد خوارزمی'' نے امام اعظم کی وفات کے پانچ سو بیس برس بعد تالیف کیا ہے۔اور اس کو امام اعظم کے نام لگا دیا ہے، اور اسناد کا سلسلہ خوارزمی سے لے کر امام اعظم تک بالکل نہ دارد ہے۔ص:۸۶

مسند خوارزمی وغیرہ مسانیدِ امام اعظم ابوحنیفہ کی تحقیق

اقول: آپ کی مَثَل ایسی ہے جیسے کوئی شخص کمرے میں آنکھ بند کر کے سحر کے وقت سے طلوع آفتاب تک ماہ رمضان میں کھایا پیا کرے اور کہے: ابھی تک صبح صادق طلوع نہیں ہوئی، یا دن کو تہہ خانے میں چلا جائے اور روزہ افطار کر ڈالے اور یہ کہے کہ آفتاب غروب ہو گیا، رات آگئی! آپ کو کبھی مسانید امام اعظم کو دیکھنا تو نصیب نہیں ہوا مگر آنکھ بند کر کے ''نہ دارد'' کہہ دیا۔آپ کو کچھ معلوم ہے کہ امام اعظم کی کس قدر مسانید مشہور ومعروف ہیں! ''کشف الظنون'' اور ''عقود الجواہر المنیفہ'' وغیرہ دیکھیے، ان میں کس قدر مسانید مذکور ہیں۔ان میں سے بعض تو امام کے تلامذہ کی ہیں اور بعض دیگر محدثین وفقہا نے جمع کیے ہیں، دیکھیے! ابوالموید خوارزمی اپنی ''مسند'' کے آغاز میں لکھتے ہیں:

''وَقَدْ سَمِعْتُ فِي الشَّامِ عَنْ بَعْضِ الْجَاهِلِيْنَ بِمِقْدَارِهِ أَنَّهُ يُنَقِّصُهُ وَ يَسْتَصْغِرُهُ وَ يَسْتَعْظِمُ غَيْرَهُ وَ يَسْتَحْقِرُهُ، وَيَنْسِبُهُ إِلٰى قِلَّةِ رِوَايَةِ الْأَحَادِيْثِ، وَ يَسْتَدِلُّ بِاشْتِهَارِ الْمُسْنَدِ الَّذِيْ جَمَعَهُ أَبُو الْعَبَّاسِ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوْبَ الْأَصَمُّ الشَّافِعِي، وَ مُوَطَّا مَالِكٍ، وَ مُسْنَدِ لِإِمَامِ أَحْمَدَ. وَ زَعَمَ أَنَّهُ لَيْسَ لِأَبِيْ حَنِيْفَةَ مُسْنَدٌ، وَ كَانَ لَا

يَـرْوِىْ إِلاَّ عِـدَّةَ أَحَـادِيْـث؛ فَلَـحِقَتْنِىْ حَمِيَّةٌ دِيْنِيَّةٌ رَبَّانِيَّةٌ، وَ عَصَبِيَّةٌ حَنِيْفِيَّةٌ نُعْمَانِيَّةٌ، فَأَرَدْتُ أَنْ أَجْمَعَ بَيْنَ خَـمْسَةَ عَشَرَ مِنْ مَسَانِيْدِهِ الَّتِىْ جَمَعَهَا فُحُوْلُ عُلَمَاءِ الْحَدِيْثِ. مُسْنَدٌ لَّهُ، جَمَعَهُ الْإِمَامُ الْحَافِظُ أَبُوْ مُحَمَّدٍ عَبْدُاللّٰهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوْبَ بْنِ الْحَارِثِ الْحَارِثِى الْبُخَارِى، الْمَعْرُوْفِ بِعَبْدِاللّٰهِ الْأُسْتَاذِ. مُسْنَدٌ لَّهُ جَمَعَهُ الْإِمَامُ الْحَافِظُ أَبُو الْقَاسِمِ طَلْحَةُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرَ الشَّاهِدُ الْعَدْلُ. مُسْنَدٌ لَّهُ جَعَمَهُ الْإِمَامُ الْحَافِظُ أَبُو الْحُسَيْنِ مُحَمَّدُ بْنُ الْمُظَفَّرِ بْنِ مُوْسَى بْنِ عِيْسَى بْنِ مُحَمَّدٍ. مُسْنَدٌ لَّهُ جَمَعَهُ الْامَامُ الْحَافِظُ أَبُوْ نُعَيْمٍ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ أَحْمَدَ الْإِصْفَهَانِى. مُسْنَدٌ لَّهُ جَمَعَهُ الشَّيْخُ الثِّقَةُ الْعَدْلُ أَبُوْ بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْبَاقِى بْنِ مُحَمَّدِ الْأَنْصَارِى. مُسْنَدٌ لَّهُ جَمَعَهُ الْإِمَامُ الْحَافِظُ، صَاحِبُ الْجَرْحِ وَالتَّعْدِيْلِ أَبُوْ مُحَمَّدٍ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ عَدِى الْجُرْجَانِى. مُسْنَدٌ لَّهُ جَمَعَهُ الْإِمَامُ الْحَسَنُ بْنُ زِيَادِ اللُّؤْلُؤِء. مُسْنَدٌ لَّهُ جَمَعَهُ الْحَافِظُ عُمَرَ بْنُ الْحَسَنِ الْأَنْصَارِى. مُسْنَدٌ لَّهُ جَمَعَهُ الْإِمَامُ الْحَافِظُ أَبُوْ بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدِ الْكُلاعِى. مُسْنَدٌ لَّهُ جَمَعَهُ الْحَافِظُ أَبُوْ عَبْدِاللّٰهِ الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ خُسْرَو الْبَلْخِى. مُسْنَدٌ لَّهُ جَمَعَهُ الْامَامُ أَبُوْ يُوْسُفَ، الْقَاضِى يَعْقُوْبُ بْنُ إِبْرَاهِيْمَ. مُسْنَدٌ لَّهُ جَمَعَهُ الْإِمَامُ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الشَّيْبَانِى، وَ رَوَاهُ عَنْهُ وَ يُسَمّٰى "نُسْخَةَ مُحَمَّدٍ". مُسْنَدٌ لَّهُ جَمَعَهُ ابْنُهُ الْإِمَامُ حَمَّادُ بْنُ أَبِىْ حَنِيْفَةَ، وَرَوَاهُ عَنْ أَبِيْهِ. مُسْنَدٌ لَّهُ جَمَعَهُ أَيْضاً الْإِمَامُ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الشَّيْبَانِى مُعَظَّمَهُ عَنِ التَّابِعِيْنَ، وَرَوَاهُ عَنْهُ يُسَمَّى "الآثَارَ". مُسْنَدٌ لَّهُ جَمَعَهُ الْحَافِظُ أَبُو الْقَاسِمِ عَبْدُاللّٰهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِى الْعَوَامِ السَّعْدِى". (۱)

"میں نے بعض بلادِ شام میں بعض لوگوں سے سنا جو امام ابوحنیفہ کے مرتبے سے جاہل تھے، ابوحنیفہ کی تحقیر کرتے تھے، ان کو روایت حدیث میں بے دخل سمجھتے تھے اور کہتے تھے: ابوحنیفہ کی کوئی مسند نہیں ہے، جب کہ دیگر ائمہ کی حدیث میں کتابیں موجود ہیں، جیسے "مسند امام شافعی" جسے ابو العباس اصم نے جمع کیا ہے، اور "موطا امام مالک اور مسند امام احمد" وغیرہ۔ اس کلام کے سننے سے مجھے جوش دینی ہوا، اور میں نے قصد کیا کہ امام اعظم کی پندرہ مسندوں کو جمع کروں جنھیں اکابر محدثین نے جمع کیا ہے: **پہلی** وہ مسند جسے امام حافظ ابو محمد عبداللہ مشہور بہ استاذ ابن محمد بن یعقوب بن حارث حارثی بخاری نے جمع کیا ہے۔ **دوسری** مسند جسے ابو القاسم طلحہ بن محمد بن جعفر عدل نے جمع کیا ہے۔ **تیسری** وہ مسند جسے امام حافظ ابو الحسین محمد بن مظفر بن موسی بن عیسیٰ بن محمد نے جمع کیا ہے۔ **چوتھی** وہ مسند جسے حافظ حدیث ابو نعیم اصفہانی، احمد بن عبداللہ بن احمد نے جمع کیا ہے۔ **پانچویں** وہ مسند جسے شیخ ثقہ ابو بکر محمد بن عبدالباقی بن محمد انصاری نے جمع کیا ہے۔ **چھٹی** وہ مسند جسے امام حافظ، صاحب جرح و تعدیل احمد بن

(۱)- جامع مسانيد الامام الأعظم، مقدمة الكتاب، ص: ۴، مجلس دائرة المعارف حيدر آباد، دکن.

عبداللہ بن عدی جرجانی نے جمع کیا ہے۔ **ساتویں** وہ مسند جسے حسن بن زیاد تلمیذ ابوحنیفہ نے روایت کیا ہے۔ **آٹھویں** وہ مسند جسے حافظ عمر بن حسن انصاری نے جمع کیا ہے۔ **نویں** وہ مسند جسے امام حافظ ابوبکر احمد بن محمد بن خالد کلاعی نے جمع کیا ہے۔ **دسویں** وہ مسند جسے حافظ ابوعبداللہ حسین بن محمد بن خسرو بلخی نے جمع کیا ہے۔ **گیارہویں** وہ مسند جسے قاضی ابویوسف یعقوب بن ابراہیم تلمیذ ابوحنیفہ نے جمع کیا ہے، اور اسے بہ سند مسلسل ابوحنیفہ سے روایت کیا ہے۔ **بارہویں** وہ مسند جسے امام محمد بن حسن شیبانی تلمیذ امام ابو حنیفہ نے جمع کیا ہے، اور اسے امام ابوحنیفہ سے روایت کیا ہے، جو ''نسخۂ محمد'' سے مشہور ہے۔ **تیرہویں** وہ مسند جسے امام ابوحنیفہ کے فرزند نے جمع کیا ہے، اور اپنے باپ سے روایت کی ہے۔ **چودھویں** وہ مسند جسے امام محمد نے جمع کیا ہے، اور ابوحنیفہ اور ان کے علاوہ تابعین سے روایت کیا ہے، جو ''کتاب الآثار'' کے نام سے مشہور ہے۔ **پندرہویں** وہ مسند جسے حافظ ابوالقاسم، عبداللہ بن محمد بن ابی العوام سعدی نے جمع کیا ہے''۔

اس کے بعد ''خوارزمی'' نے اپنی اسانید ان، مسانید کے مصنفین تک بیان کی ہے، ان کی عبارت یہ ہے:

''**أَمَّا الْمُسْنَدُ الْأَوَّلُ** ، وَهُوَ مُسْنَدُ الْأُسْتَاذِ أَبِيْ مُحَمَّدٍ عَبْدِاللّٰهِ الْحَارِثِي الْبُخَارِي، فَقَدْ أَخْبَرَنِيْ بِهِ الْأَئِمَّةُ الْأَرْبَعَةُ بِقِرَاءَتِيْ عَلَيْهِمِ الْإِمَامُ أَقْضٰى قُضَاةِ الْأَنَامِ، أَخْطَبُ خُطَبَاءِ الشَّامِ جَمَالُ الدِّيْنِ أَبُو الْفَضَائِلِ عَبْدُالْكَرِيْمِ بْنُ عَبْدِالصَّمَدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْفَضْلِ الْأَنْصَارِي الْجَرْسَتَانِي، وَالشَّيْخُ الثِّقَةُ ، صَفِيُّ الدِّيْنِ إِسْمَاعِيْلُ بْنُ إِبْرَاهِيْمَ بْنِ يَحْيَ الدَّرْجِي الْقَرَشِي الْمُقْدِسِي، بِقِرَاءَتِيْ عَلَيْهِمَا بِجَامِعِ دِمِشْقَ، وَالشَّيْخُ الْإِمَامُ شَمْسُ الدِّيْنِ يُوْسُفُ بْنُ عَبْدِاللّٰهِ ، سَبْطُ الْإِمَامِ الْحَافِظِ، أَبِي الْفَرْجِ الْجَوْزِي، بِقِرَاءَتِيْ عَلَيْهِ بِسَفْحِ جَبَلِ الصَّالِحِيَّةِ، بِظَاهِرِ دِمِشْقَ، وَالشَّيْخُ الْإِمَامُ مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ الْفَرْغَانِي، بِجَامِعِ دِمِشْقَ، أَخْبَرَنَا الْقَاضِي الْإِمَامُ شَيْخُ الْإِسْلامِ جَمَالُ الدِّيْنِ أَبُو الْقَاسِمِ عَبْدُالصَّمَدِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْفَضْلِ الْأَنْصَارِي الْجَرْسَتَانِي، قَالَ: أَخْبَرَنَا الْإِمَامَانِ أَبُو الْفَرْجِ سَعِيْدُ بْنُ أَبِي الرَّجَاءِ الصَّيْرَفِي، وَ أَبُو الْخَيْرِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الْبَاغَبَان، قَالَ الْبَاغَبَانُ: أَخْبَرَنَا أَبُوْ عَمْرٍو عَبْدُالْوَهَّابِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحٰقَ بْنِ يَحْيَ بْنِ مُنْدَةَ الْإِصْفَهَانِي، وَ قَالَ الصَّيْرَفِي: أَخْبَرَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ الْفَضْلِ الْبَاطَرْقَانِي، أَخْبَرَنَا الشَّيْخُ اَلْاِمَامُ أَبُوْ عَبْدِاللّٰهِ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحٰقَ بْنِ يَحْيَ بْنِ مُنْدَةَ الْإِصْفَهَانِي، قَالَ: أَخْبَرَنَا الْحَافِظُ أَبُوْ مُحَمَّدٍ عَبْدُاللّٰهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوْبَ الْحَارِثِي الْبُخَارِي "صَاحِبُ الْمُسْنَدِ" .

''**مسند اول:** استاذ عبداللہ حارثی بخاری کی مسند۔ ہمیں اس کی خبر دی چار عالموں نے، اور وہ مسند میں نے ان پر پڑھی: ایک امام قاضی خطیبِ خطبائے شام، جمال الدین ابوالفضائل عبدالکریم بن عبدالصمد بن محمد بن اَبی الفضل الانصاری جرجانی،

دوسرے شیخ ثقہ، صفی الدین اسماعیل بن ابراہیم بن یحییٰ درجی، قرشی، مقدسی، اوران دونوں کے سامنے میں نے جامع مسجد دمشق میں منداستاذ پڑھی۔ تیسرے شیخ امام، شمس الدین یوسف بن عبداللہ مشہور بہ ''سبط ابن جوزی'' میں نے یہ مسندان پر مقام صالحیہ دمشق میں پڑھی۔ چوتھے شیخ امام محمد بن عمر فرغانی۔ ان چاروں شیوخ نے کہا: ہم کو اس مسند کی خبر دی، جمال الدین ابوالقاسم عبدالصمد بن محمد بن ابی الفضل انصاری جرستانی نے، جرستانی نے کہا: ہم کو اس مسند کی خبر دی ابوالفرح، سعید بن ابورجا صیرفی نے، اور ابوالخیر محمد بن احمد مشہور بہ ''باغبان'' نے بہ طور اجازت، باغبان نے کہا: کہ ہمیں ابوعمر عبدالوہاب بن محمد بن اسحٰق بن یحییٰ بن مندہ اصفہانی نے خبر دی۔ اورصیرفی نے کہا ہم کو ابوبکر بن احمد بن فضل باطرقانی نے خبر دی، ان دونوں یعنی ابوبکر اور عمرو نے کہا: ہم کو محمد بن اسحٰق بن یحییٰ بن مندہ اصفہانی نے خبر دی، انھوں نے کہا: ہم کو حافظ عبداللہ بن محمد بن یعقوب معروف بہ استاذ حارثی، مولف مسند ابوحنیفہ نے خبر دی۔''

''**أَمَّـا الْمُسْنَدُ الثَّانِي** : وَ هُوَ جَـمَـعُ طَـلْـحَةَ، فَـقَدْ أَخْبَرَنَا الصَّاحِبُ الصَّدْرُ الْكَبِيْرُ الْعَالِمُ الْمُتَبَحِّرُ النِّـحْـرِيْرُ الْعَلَّامَةُ، أُسْتَاذُ دَارِ الْخِلافَةِ الْمُعَظَّمَةِ وَالْإِمَامَةِ الْمُكَرَّمَةِ، مُحْيُ الدِّيْنِ أَبُوْ مُحَمَّدٍ يُوْسُفُ بْنُ شَيْخِ الْإِسْـلامِ، أَبِـى الْـفَـرْجِ عَبْـدِالـرَّحْـمٰـنِ بْـنِ عَلِيٍّ بْنِ الْجَوْزِى بِقِرَاءَ تِيْ عَلَيْهِ بِدَارِ الْخِلافَةِ، وَالْقَاضِى الْإِمَامُ فَـخْـرُالدِّيْنِ، نَصْرُ اللّٰهِ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ عَبْدِالرَّشِيْدِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا الْإِمَامُ الْمُسْتَضِى بِأَمْرِ اللّٰهِ، أَبُوْ مُحَمَّدٍ الْحَسَنُ أَمِيْـرُ الْـمُـؤمِـنِيْـنَ بْـنُ الْإِمَامِ أَبِى الْمُظَفَّرِ يُوْسُفَ بْنِ الْمُسْتَنْجِدِ بِاللّٰهِ قَالَ: أَخْبَرَنِيْ عَبْدُالْمُغِيْثِ بْنُ زُهَيْرِ بْنِ زُهَيْـرِ الْـحَـرْبِى، قَـالَ أَخْبَـرَنَـا أَبُو الْبَرَكَاتِ عَبْدُالْوَهَّابِ بْنُ الْمُبَارَكِ بْنِ أَحْمَدَ الْأَنْمَاطِي، قَالَ أَخْبَرَنَا أَبُو الْـحَسَـنِ أَحْـمَـدُ بْـنُ مُـحَـمَّدِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُوْ عَبْدِاللّٰهِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ يُوْسُفَ بْنِ دَوْسَتِ الْعَلافِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا الْحَافِظُ أَبُو الْقَاسِمِ طَلْحَةُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ الْعَدْلُ ''صَاحِبُ الْمُسْنَدِ''

''**اوردوسری مسند**: جوطلحہ کی تصنیف ہے، ہم کو صدر کبیر، استاذ علماے بغداد، یوسف بن عبدالرحمٰن الجوزی نے خبر دی، اور میں نے بغداد میں ان پر مسند پڑھی، اور قاضی فخر الدین، نصر اللہ بن علی بن عبدالرشید نے، انھوں نے کہا: ہمیں خبر دی مستضی باللہ بن مستنجد باللہ نے، انھوں نے کہا: ہمیں عبدالمغیث بن زہیر حربی نے خبر دی، انھوں نے کہا: ہم ابوالبرکات عبدالوہاب بن مبارک بن احمد انماطی نے خبر دی، انھوں نے کہا: ہم کو ابوالحسن احمد بن محمد بن عبداللہ نے خبر دی، انھوں نے کہا: ہم کو ابوعبداللہ احمد بن محمد بن یوسف بن دوست علاف نے خبر دی، انھوں نے کہا: ہم کو ابوالقاسم طلحہ بن محمد بن جعفر ''مولف مسند'' نے خبر دی۔''

'' **وَأَمَّا الْمُسْنَدُ الثَّالِثُ**: وَ هُـوَ جَـمَـعُ الْمُظَفَّرِ، فَقَدْ أَخْبَرَنِيْ بِهِ الْمَشَايِخُ الْأَرْبَعَةُ: الصَّدْرُ الْكَبِيْرُ بْنُ الْـجَـوْزِى الْـمَـذْكُـوْرُ بِـقِـرَاءَ تِيْ عَلَيْهِ دَاخِلَ دَارِ الْخِلافَةِ، وَالشَّيْخُ أَبُو الْمُظَفَّرِ يُوْسُفُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ حَسَنٍ،

وَالشَّيْخُ عَلِيّ بْنُ مَعَالِيْ، وَالشَّيْخُ عَبْدُاللَّطِيْفِ الْمَعْرُوْفُ بِالْخَيْمِي، كُلُّهُمْ عَنِ الْقَاضِى الْإِمَامِ شَمْسِ الدِّيْنِ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِالْجَلِيْلِ السَّاوِي، قَالَ: أَخْبَرَنَا الشَّيْخُ أَبُو الْبَرَكَاتِ عَبْدُالْوَهَّابِ بْنُ مُبَارَكِ بْنِ أَحْمَدَ الْأَنْمَاطِي، قَالَ: أَخْبَرَنَا الشَّيْخُ أَبُو الْحَسَنِ مُبَارَكُ بْنُ عَبْدِالْجَبَّارِ بْنِ أَحْمَدَ الصَّيْرَفِي، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُوْ مُحَمَّدٍ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْجَوْهَرِي، قَالَ: أَخْبَرَنَا الْحَافِظُ أَبُو الْحَسَنِ مُحَمَّدُ بْنُ الْمُظَفَّرِ بْنِ مُوْسىَ بْنِ عِيْسَى بْنِ مُحَمَّدٍ " صَاحِبُ الْمُسْنَدِ"

''**تیسری مسند:** کہ ہمیں خبر دی صدر کبیر ابن جوزی مذکور، اور یوسف بن علی بن حسن، اور علی بن معالی اور عبداللطیف خیمی نے۔ اور ان سب نے عبداللہ بن محمد بن عبدالجلیل ساوی سے بہ طور اجازت روایت کی، ان کو ابوالبرکات عبدالوہاب بن مبارک بن احمد انماطی نے خبر دی، ان کو ابوالحسن مبارک بن عبدالجبار بن احمد صیرفی نے خبر دی، ان کو حسن بن علی بن محمد جوہری نے خبر دی، انھوں نے کہا: ہم کو ابوالحسن محمد بن مظفر بن موسیٰ بن عیسیٰ بن محمد ''مولف مسند'' نے خبر دی۔''

" **وَ أَمَّا الْمُسْنَدُ الرَّابِعُ:** وَهُوَ الَّذِيْ جَمَعَهُ الْإِمَامُ الْحَافِظُ، أَبُوْ نُعَيْمٍ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ أَحْمَدَ الْأَصْفَهَانِي، فَقَدْ أَخْبَرَنِيْ بِهِ الْمَشَايِخُ الْأَرْبَعَةُ: أَبُوْ عَبْدِاللّٰهِ مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ بْنِ عُمَرَ، قَاضِى الْقُضَاةِ شَهَابُ الدِّيْنِ أَبِيْ عَلِيِّ الْحَسَنِ بْنِ قَاضِى الْقُضَاةِ عَبْدِالْقَاهِرِ بِالْمُوْصَلِ، وَ ضِيَاءُ الدِّيْنِ صَفْرُ بْنُ يَحْيَ بْنِ صَفْرٍ بِحَلَبَ، وَ نَجِيْبُ الدِّيْنِ أَبُوْ إِسْحٰقَ إِبْرَاهِيْمُ بْنُ خَلِيْلِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ بِدِمِشْقَ، قَالُوْا جَمِيْعاً: أَخْبَرَنَا أَبُو الْفَرْجِ يَحْيَ بْنُ مَحْمُوْدِ بْنِ سَعْدٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُوْ عَلِيِّ الْحَسَنِ بْنُ أَحْمَدَ الْحَدَّادُ، عَنِ الْحَافِظِ أَبِىْ نُعَيْمٍ الْأَصْفَهَانِي "صَاحِبِ الْمُسْنَدِ".

''**چوتھی مسند:** جو ابونعیم احمد بن عبداللہ بن احمد اصفہانی کی تالیف ہے، ہمیں اس کی خبر دی، ابوعبداللہ محمد بن عثمان بن عمر بن عبدالقاہر نے شہر موصل میں، اور ضیاء الدین صفر بن یحی بن صفر نے شہر حلب میں، اور نجیب الدین ابراہیم بن خلیل بن عبداللہ نے دمشق میں، ان سب نے کہا: ہمیں خبر دی ابوالفرج یحیٰ بن محمود بن سعد نے، ان کو خبر دی حسن بن احمد حداد نے، انھوں نے صاحب مسند ابونعیم اصفہانی سے روایت کی۔''

" **وَ أَمَّا الْمُسْنَدُ الْخَامِسُ** : وَهُوَ الَّذِيْ جَمَعَهُ الشَّيْخُ الثِّقَةُ الْعَدْلُ، أَبُوْ بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِالْبَاقِي بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ الْمَعْرُوْفُ بِقَاضِيْ بِيْمَارِسْتَان، فَقَدْ أَخْبَرَنِيْ بِهِ أَيْضاً الْمَشَايِخُ الْأَرْبَعَةُ: الشَّيْخُ الثِّقَةُ تَاجُ الدِّيْنِ أَحْمَدُ بْنُ أَبِى الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ الْعَرِيْبِى بِقِرَاءَ تِىْ عَلَيْهِ بِالْحَرْبِيَّةِ مِنْ مَدِيْنَةِ السَّلَامِ، بِرِوَايَةٍ عَنِ الْأَشْيَاخِ الثَّلَاثَةِ: أَبِىْ عَلِي عَبْدِالسَّلَامِ بْنِ أَبِى الْخَطَّابِ، وَ أَبِىْ بَكْرٍ عَتَّابِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيْدٍ، وَ أَبِىْ

مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ أَبِى الْحُدَيْرِ، بِرِوَايَتِهِمْ جَمِيْعاً عَنِ الْقَاضِى أَبِىْ بَكْرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِالْبَاقِى "صَاحِبِ الْمُسْنَدِ" وَالشَّيْخُ أَبُوْ مُحَمَّدٍ إِبْرَاهِيْمُ بْنُ مَحْمُوْدِ بْنِ سَالِمٍ، وَالْعَلَّامَةُ أُسْتَاذُ دَارِ الْخِلَافَةِ وَالْإِمَامَةِ، مُحِيُّ الدِّيْنِ أَبُوْ مُحَمَّدٍ يُوْسُفُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ الْجَوْزِى، وَ أَبُوْ عَبْدِاللّٰهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِي بِنْ بَقَا بِرِوَايَتِهِ عَنِ الْمَشَايِخِ الثَّلٰثَةِ، أَبِى الْفَرْحِ عَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ الْجَوْزِى، وَ أَبِى الْقَاسِمِ ذَاكِرِ بْنِ كَامِلٍ، وَ أَبِى الْقَاسِمِ يَحْيَ بْنِ أَسْعَدَ، بِرِوَايَتِهِمْ جَمِيْعاً عَنِ الْقَاضِى الْإِمَامِ أَبِىْ بَكْرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِالْبَاقِى بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ الْأَنْصَارِى "صَاحِبِ الْمُسْنَدِ".

"**پانچویں مسند:** کہ محمد بن عبدالباقی بن محمد بن عبداللہ معروف بہ "قاضیٔ بیمارستان" کی تالیف ہے۔ہم کو اس کی خبر دی شیخ تاج الدین احمد بن ابی الحسن بن احمد عربی نے ،اور میں نے ان پر یہ مسند "حربیہ" میں پڑھی ،انھوں نے ابوعلی عبدالسلام بن ابی الخطاب ،ابوبکر عتاب بن الحسن بن سعید،اور ابومحمد عبداللہ بن احمد بن ابی الحدیر سے روایت کی ،ان سبھوں نے محمد بن عبدالباقی مولف مسند سے روایت کی۔اور ہم کو ابومحمد ابراہیم بن محمود بن سالم، محی الدین یوسف بن عبدالرحمٰن بن علی بن الجوزی ،اور ابو عبداللہ محمد بن علی بن بقا نے خبر دی ،ان سب نے ابوالفرح عبدالرحمٰن بن علی بن الجوزی ،اور ابوالقاسم یحی بن اسعد اور ابوالقاسم ذاکر بن کامل سے روایت کی ،ان تمام لوگوں نے مصنف مسند سے روایت کی۔"

"**وَ أَمَّا الْمُسْنَدُ السَّادِسُ:** الَّذِىْ جَمَعَهُ الْإِمَامُ الْحَافِظُ، صَاحِبُ الْجَرْحِ وَالتَّعْدِيْلِ أَبُوْ أَحْمَدَ عَبْدُاللّٰهِ بْنُ عَدِيٍّ الْجُرْجَانِى، فَقَدْ أَخْبَرَنِى بِهِ الْمَشَايِخُ أَبُوْ مُحَمَّدٍ الْحَسَنُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ هِبَةِ اللّٰهِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو الْمَحَاسِنِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِالْخَالِقِ الْجَوْهَرِى، قَالَ: أَخْبَرَنِى السَّيِّدُ ظَفَرُ بْنُ دَاعِى الْعَلَوِى، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو الْقَاسِمِ حَمْزَةُ بْنُ يُوْسُفَ السَّهْمِى، قَالَ: أَخْبَرَنَا الْحَافِظُ أَبُوْ أَحْمَدَ عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ عَدِى "صَاحِبُ الْمُسْنَدِ".

"**چھٹی مسند:** ابن عدی کی تالیفات سے ہے، جو زمرۂ محدثین میں شمار کیے جاتے ہیں،اور باب جرح وتعدیل میں محدثین ان کے قول سے استناد کرتے ہیں۔ہم کو اس کی خبر دی ابومحمد حسن بن احمد بن ہبۃ اللہ نے ،ان کو خبر دی ابوالمحاسن محمد بن عبدالخالق جوہری نے ،ان کو سید ظفر بن داعی نے خبر دی ،ان کو حمزہ بن یوسف سہمی نے خبر دی ،ان کو ابن عدی صاحب مسند نے خبر دی۔"

"**وَ أَمَّا الْمُسْنَدُ السَّابِعُ:** الَّذِىْ رَوَاهُ الْحَسَنُ بْنُ زِيَادٍ اللُّؤْلُؤِى، تِلْمِيْذُ الْإِمَامِ أَبِىْ حَنِيْفَةَ، فَقَدْ أَخْبَرَنِى بِهِ الْمَشَايِخُ الْأَرْبَعَةُ، الصَّاحِبُ الصَّدْرُ الْكَبِيْرُ، أُسْتَاذُ دَارِ الْخِلَافَةِ وَالْإِمَارَةِ مُحِيُّ الدِّيْنِ أَبُوْ مُحَمَّدٍ يُوْسُفُ بْنُ عَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ عَلِي الْجَوْزِى، وَ الشَّيْخُ أَبُوْ مُحَمَّدٍ إِبْرَاهِيْمُ بْنُ مَحْمُوْدِ بْنِ سَالِمٍ، وَالشَّيْخُ أَبُوْ نَصْرٍ الْأَعَزُّ بْنُ أَبِى الْفَضْلِ، وَ أَبُوْ عَبْدِاللّٰهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِي بِنْ بَقَا، قَالُوْا جَمِيْعاً: أَخْبَرَنَا الْحَافِظُ أَبُوْ الْفَرْحِ

عَبْدُالرَّحْمٰنِ بْنُ عَلِيٍّ الْجَوْزِی، قَالَ:أَخْبَرَنَا أَبُوْ الْقَاسِمِ إِسْمَاعِيْلُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عُمَرَ بْنِ أَحْمَدَ السَّمَرْقَنْدِی، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُوْ الْقَاسِمِ عَبْدُاللّٰهِ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الخَلَّالُ، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُوْ الْحَسَنِ عَبْدُالرَّحْمٰنِ بْنُ عُمَرَ بْنِ أَحْمَدَ، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو الْحَسَنِ مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيْمَ بْنِ حُنَيْسٍ الْبَغْوِی، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُوْ عَبْدِاللّٰهِ مُحَمَّدُ بْنُ شُجَاعِ الْبَلَخِی، قَالَ: حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ زِيَادٍ اللُّؤلُؤِی، عَنْ أَبِیْ حَنِيْفَةَ. ''

''*ساتویں مسند:* جو یہ روایت حسن بن زیاد، شاگرد امام ابوحنیفہ ہے۔ہم کو اس کی خبر دی محی الدین یوسف بن جوزی، اور ابراہیم بن محمود بن سالم، اور ابونصر بن ابی الفضل، اور محمد بن علی بن بقانے ۔ان سب نے کہا: ہم کو عبدالرحمٰن بن علی بن جوزی نے خبر دی، ان کو ابوالقاسم اسماعیل بن احمد بن عمر بن احمد سمرقندی نے خبر دی، ان کو ابوالقاسم عبداللہ بن حسن بن محمد خلال نے خبر دی، ان کو ابوالحسن عبدالرحمٰن بن عمر بن احمد نے خبر دی، ان کو ابوالحسن محمد بن ابراہیم بن حنیس بغوی نے خبر دی، ان کو ابوعبداللہ محمد بن شجاع بلخی نے خبر دی، ان کو حسن بن زیاد نے خبر دی، انھوں نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی۔''

''**وَ أَمَّا الْمُسْنَدُ الثَّامِنُ** : فَـقَدْ أَخْبَرَنِی بِالْأَخْبَارِ الَّتِیْ أَوْدَعَهَا هٰذَا الْكِتَابَ ، وَنَقَلَهَا الْمَشَايِخُ الثَّلَاثَةُ، تَقِيُّ الدِّيْنِ يُوْسُفُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ أَبِی الْحَسَنِ الْإِسْكَافُ، بِقِرَاءَ تِیْ عَلَيْهِ بِبَغْدَادَ، وَ الشَّيْخُ أَبُوْ مُحَمَّدٍ إِبْرَاهِيْمُ بْنُ مَحْمُوْدِ بْنِ سَالِمٍ، وَالشَّيْخُ أَبُوْ عَبْدِاللّٰهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ بَقَا، قَالُوْا: أَخْبَرَنَا أَبُوْ الْقَاسِمِ ذَاكِرُ بْنُ كَامِلِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ حُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْخَفَّافُ، وَ أَبُوْ الْقَاسِمِ يَحْيَ بْنُ سَعِيْدٍ، وَالْقَاضِی عَبْدُالرَّحْمٰنِ الْعُمَرِی، قَالُوْا: أَخْبَرَنَا الْحَافِظُ أَبُوْ عَبْدِ اللّٰهِ الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ خُسْرَوِ الْبَلَخِی، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُوْ الْفَضْلِ أَحْمَدُ بْنُ حُسَيْنِ بْنِ خَيْرُوْنَ، قَالَ: أَخْبَرَنَا خَالِیْ أَبُوْ عَلِيٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا الْقَاضِی أَبُوْ الْحَسَنِ الْأُشْنَانِی. ''

''*آٹھویں مسند:* ہمیں تقی الدین یوسف بن احمد بن ابی الحسن اسکاف نے اس کی خبر دی، اور ابومحمد ابراہیم بن محمود بن سالم، اور ابوعبداللہ محمد بن علی بن بقانے ۔ان سب نے کہا: ہم کو ابوالقاسم ذاکر بن کامل بن محمد بن حسین بن محمد خفاف، اور ابوالقاسم یحیی بن سعید، اور قاضی عبدالرحمٰن عمری نے خبر دی، ان تمام لوگوں نے کہا: ہم کو ابوعبداللہ حسین بن محمد بن خسرو بلخی نے خبر دی، انھوں نے کہا: ہم کو ابوالفضل احمد بن حسن بن خیرون نے خبر دی، انھوں نے کہا: ہم کو میرے ماموں ابوعلی نے خبر دی، انھوں نے کہا: ہم کو ابوالحسن اشنانی ''مولف مسند'' نے خبر دی۔''

'' **وَ أَمَّا الْمُسْنَدُ التَّاسِعُ**: الَّذِیْ جَمَعَهُ أَبُوْ بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدِ بْنِ خَلِيٍّ الْكَلَاعِی، فَقَدْ أَخْبَرَنَا بِهِ الْمَشَايِخُ الْأَرْبَعَةُ، عَبْدُاللَّطِيْفِ بْنُ عَبْدِالْمُنْعِمِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ نَصَرِ الْحَرَّانِی، وَ الشَّيْخُ شَرَفُ الدِّيْنِ أَبُوْ عَبْدِاللّٰهِ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِالْوَهَّابِ بْنِ عَلِيٍّ ، بِقِرَاءَ تِیْ عَلَيْهِمَا بِمَدِيْنَةِ السَّلَامِ فِیْ مَجْلِسَيْنِ

مُتَفَرِّقَيْنِ، وَالشَّيْخَانِ أَبُوْ مَنْصُوْرٍ عَبْدُالْقَادِرِ بْنُ أَبِيْ نَصْرٍ الْقَزْدِيْنِي، وَ يُوْسُفُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي الْحَسَنِ، قَالُوْا جَمِيْعاً: أَخْبَرَنَا عَبْدُالْوَهَّابِ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ سَكِيْنَةَ قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو الْقَاسِمِ إِسْمَاعِيْلُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عُمَرَ السَّمَرْقَنْدِي، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو الْقَاسِمِ عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو الْحَسَنِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ جَعْفَرَ بْنِ حِسَامٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدِ بْنِ خَلِيٍّ الْكَلاعِي، صَاحِبُ الْمُسْنَدِ."

''*نویں مسند*: جوکلاعی کی تالیفات سے ہے۔ہم کواس کی خبر دی عبداللطیف بن عبدالمنعم حرانی، اورشرف الدین محمد بن محمد بن عبدالوہاب اور ابومنصور عبدالقادر، اور یوسف بن احمد نے۔ان سب کو عبدالوہاب بن علی نے خبر دی، ان کو اسماعیل سمرقندی نے خبر دی، ان کو ابوالقاسم علی نے خبر دی۔ان کو ابوالحسن محمد بن عبدالرحمٰن بن جعفر بن حسام نے خبر دی، ان کو ابوبکر احمد بن محمد بن خالد بن خلی کلاعی، مولف مسند مذکور نے خبر دی۔''

" وَ أَمَّا **الْمُسْنَدُ الْعَاشِرُ** : الَّذِيْ جَمَعَهُ أَبُوْ عَبْدِاللّٰهِ الْحُسَيْنِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ خُسْرَوْ، فَقَدْ أَخْبَرَنِيْ بِهِ الْمَشَايِخُ الثَّلٰثَةُ، الصَّدَرُ الْكَبِيْرُ الْمُعَظَّمُ بْنُ الْجَوْزِي الْمَذْكُوْرُ، بِقِرَاءَتِيْ عَلَيْهِ بِبَغْدَادَ، وَالشَّيْخُ أَبُو مُحَمَّدِ بْنُ إِبْرَاهِيْمَ بْنِ مَحْمُوْدِ بْنِ سَالِمٍ، وَالشَّيْخُ أَبُو عَبْدِاللّٰهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ بَقَا إِذْناً، قَالُوْا: أَخْبَرَنَا الْمَشَايِخُ الثَّلٰثَةُ، أَبُو الْقَاسِمِ ذَاكِرُ بْنُ كَامِلِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْخَفَّافُ، وَ أَبُو الْقَاسِمِ يَحْيَى بْنُ أَسْعَدَ بْنِ نُوْشٍ الْخَبَّازُ، وَ أَبُو الْفَرَجِ عَبْدُالرَّحْمٰنِ بْنُ عَلِيٍّ الْجَوْزِي إِذْناً، قَالُوْا: أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِاللّٰهِ الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ خُسْرَوِ الْبَلَخِي، صَاحِبُ الْمُسْنَدِ."

''*دسویں مسند*: ابوعبداللہ حسین بن محمد بن خسرو بلخی کی تصنیف ہے۔ہم کواس کی خبر دی ابن جوزی، ابومحمد بن ابراہیم بن محمود بن سالم اور شیخ ابوعبداللہ محمد بن علی بن بقا نے انھوں نے کہا: ہم کو ابوالقاسم ذاکر بن کامل بن محمد بن حسین بن محمد خفاف نے خبر دی، اور ابوالقاسم یحی بن اسعد بن نوش، اور ابوالفرح ابن الجوزی نے۔ان سب نے کہا: ہم کو اس مسند کی خبر دی ابن خسرو بلخی نے۔''

" وَ أَمَّا **الْمُسْنَدُ الْحَادِي عَشَرَ**: الَّذِيْ يَرْوِيْهِ أَبُو يُوْسُفَ يَعْقُوْبُ بْنُ إِبْرَاهِيْمَ الْقَاضِي، عَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَ يُسَمّٰى "نُسْخَةُ أَبِيْ يُوْسَفَ" فَقَدْ أَخْبَرَنِي بِهِ الْمَشَايِخُ الثَّلٰثَةُ الصَّدْرُالْكَبِيْرُ الْعَلَّامَةُ، أُسْتَاذُ دَارِالْخِلَافَةِ أَبُو مُحَمَّدٍ يُوْسُفُ بْنُ أَبِي الْفَرَجِ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ الْجَوْزِي، وَالشَّيْخُ أَبُوْ مُحَمَّدٍ إِبْرَاهِيْمُ بْنُ مَحْمُوْدِ بْنِ سَالِمٍ، وَالشَّيْخُ أَبُو عَبْدِاللّٰهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ بَقَا، قَالُوْا: أَخْبَرَنَا الْمَشَايِخُ الثَّلٰثَةُ أَبُو الْفَرَجِ عَبْدُالرَّحْمٰنِ بْنُ عَلِيٍّ الْجَوْزِي، وَ أَبُو الْقَاسِمِ ذَاكِرُ بْنُ كَامِلٍ، وَ أَبُو الْقَاسِمِ يَحْيَ بْنُ أَسْعَدَ بْنِ نُوْشٍ، قَالُوْا: أَخْبَرَنَا الْقَاضِي

أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِالْبَاقِي بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ الْأَنْصَارِی، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ الْحَسَنُ الْجَوْهَرِی، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدٌ الْأَبْهَرِی، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو عَرُوْبَةَ الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مَوْدُوْدٍ الْحَرَّانِی، قَالَ: حَدَّثَنَا جَدِّیْ عَمْرُو بْنُ أَبِیْ عُمَرَ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو يُوْسُفَ يَعْقُوْبُ بْنُ إِبْرَاهِيْمَ الْقَاضِی."

''**گیارہویں مسند**: قاضی ابو یوسف کی تصنیف ہے، اور ''نسخۂ ابو یوسف'' سے مشہور ہے۔ ہم کو اس کی خبر دی، یوسف بن عبدالرحمٰن بن علی بن جوزی نے، اور شیخ ابومحمد ابراہیم بن محمود بن سالم، اور شیخ ابوعبداللہ محمد بن علی بن بقا نے۔ ان سب نے کہا: ہم کو ابوالفرح عبدالرحمٰن بن علی بن جوزی، اور ابوالقاسم ذاکر بن کامل، اور ابوالقاسم یحی بن اسعد بن نوش نے خبر دی۔ ان سبھوں نے کہا: ہم کو قاضی ابوبکر محمد بن عبدالباقی بن محمد بن عبداللہ انصاری نے خبر دی، انھوں نے کہا: ہم کو ابومحمد حسن جوہری نے خبر دی۔ انھوں نے کہا: ہم کو ابوبکر محمد ابہری نے خبر دی۔ انھوں نے کہا: ہم کو ابوعروبہ حسین بن محمد بن مودود حرانی نے خبر دی۔ انھوں نے کہا: ہم کو عمرو بن ابی عمر نے خبر دی، انھوں نے کہا: ہم کو امام ابو یوسف قاضی نے خبر دی۔''

"**وَأَمَّا الْمُسْنَدُ الثَّانِي عَشَرَ**: الَّذِیْ جَمَعَهُ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الشَّيْبَانِی، عَنْ أَبِیْ حَنِيْفَةَ وَ يُسَمّٰی "نُسْخَةُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِیْ حَنِيْفَةَ" فَأَخْبَرَنَا بِهٖ هٰؤُلَاءِ الثَّلٰثَةُ بِإِسْنَادِهِمْ إِلٰی أَبِیْ مُحَمَّدٍ الْجَوْهَرِی، عَنْ أَبِیْ بَكْرٍ الْأَبْهَرِی، عَنْ أَبِیْ عَرُوْبَةَ الْحَرَّانِی، عَنْ جَدِّهٖ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ."

''**اور بارہویں مسند**: جو ''نسخۂ امام محمد'' سے مشہور ہے۔ ہم کو اس کی خبر دی انھیں تینوں مشائخ نے مذکورہ سند سے ابومحمد جوہری تک۔ ان کو ابوبکر ابہری سے خبر پہونچی، ان کو ابوعروبہ حرانی سے، ان کو ان کے جد سے، ان کو امام محمد سے۔''

" **وَأَمَّا الْمُسْنَدُ الثَّالِثُ عَشَرَ**: الَّذِیْ يَرْوِيْهِ حَمَّادُ بْنُ أَبِیْ حَنِيْفَةَ، عَنْ أَبِيْهِ أَبِیْ حَنِيْفَةَ، فَقَدْ أَخْبَرَنِیْ بِهٖ تَقِيُّ الدِّيْنِ يُوْسُفُ بْنُ أَحْمَدَبْنِ أَبِی الْحَسَنِ الْإِسْكَافُ بِمَدِيْنَةِ السَّلَامِ بَغْدَادَ، وَ مُوَفَّقُ الدِّيْنِ أَبُو عَبْدِاللّٰهِ مُحَمَّدُ بْنُ هَارُوْنَ بْنِ مُحَمَّدٍ الثَّعْلَبِی،وَجَمَالُ الدِّيْنِ أَبُو الْفَتْحِ نَصْرُاللّٰهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ إِلْيَاسَ الْأَنْصَارِی، وَ أَخُوْهُ نَجْمُ الدِّيْنِ أَبُو غَالِبٍ الْمُظَفَّرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ إِلْيَاسَ وَغَيْرُهُمْ، كُلُّهُمْ عَنْ أَبِیْ طَاهِرٍ بَرَكَاتِ بْنِ إِبْرَاهِيْمَ بْنِ طَاهِرِ بْنِ بَرَكَاتِ الْخُشُوْعِی، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ مُسْلِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ السُّلَمِی، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو نَصْرٍ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيْدٍ الصُّوْفِی، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ أَبِیْ رَبِيْعَةَ، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِاللّٰهِ مُحَمَّدُ بْنُ حَفْصٍ الطَّالَقَانِی، قَالَ: حَدَّثَنَا صَالِحُ بْنُ مُحَمَّدٍ التِّرْمِذِی، قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ أَبِیْ حَنِيْفَةَ. "

''تیرہویں مسند: ہم کوتقی الدین یوسف بن احمد بن ابوالحسن اسکاف نے مدینۃ السلام بغداد میں اس کی خبر دی، اور موفق الدین ابوعبداللہ محمد بن ہارون بن محمد ثعلبی، اور جمال الدین ابوالفتح نصراللہ بن محمد بن الیاس انصاری، اوران کے بھائی نجم الدین ابوغالب مظفر بن محمد بن الیاس وغیرہ نے۔ان سب نے ابوطاہر برکات بن ابراہیم بن طاہر بن برکات خشوعی سے روایت کیا، انھوں نے کہا: ہم کوابوالحسن علی بن مسلم بن محمد سلمی نے خبر دی، انھوں نے کہا: ہم کوابونصر احمد بن محمد بن سعید صوفی نے خبر دی، انھوں نے کہا: ہم کوابوالحسن علی بن ابی ربیعہ نے خبر دی، انھوں نے کہا: ہم کوابوعبداللہ محمد بن حفص طالقانی نے خبر دی، انھوں نے کہا: ہم کو صالح بن محمد ترمذی نے خبر دی، انھوں نے کہا: ہم کوحماد بن ابوحنیفہ نے امام ابوحنیفہ سے خبر دی۔''

'' **وَأَمَّا الْمُسْنَدُ الرَّابِعُ عَشَرَ**: الَّذِيْ جَمَعَهُ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الشَّيْبَانِي، وَ رَوَاهُ عَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ. فَقَدْ أَخْبَـرَنِـيْ بِهِ الْمَشَايِخُ الْأَرْبَعَةُ ، الصَّدْرُ الْكَبِيْرُ أُسْتَاذُ دَارِ الْخِلافَةِ وَالْإِمَامَةِ مُحيُّ الدِّيْنِ أَبُوْ مُحَمَّدٍ يُوْسُفُ بْنُ عَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ عَلِيٍّ الْجَوْزِي، بِقِرَاءَ تِيْ عَلَيْهِ بِدَارِ الْخِلافَةِ مِنْ مَدِيْنَةِ السَّلامِ، وَ أَبُو مُحَمَّدٍ إِبْرَاهِيْمُ بْنُ مَحْمُوْدِ بْنِ سَالِمٍ، وَ أَبُو عَبْدِاللّٰهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ بَقَا، وَ أَبُو الْمُظَفَّرِ يُوْسُفُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ حَسَنٍ ، بِرِوَايَتِهِمْ عَنِ الْمَشَايِخِ الْأَرْبَعَةِ أَيْضاً، أَبِي الْفَرَجِ عَبْدِالْمُنْعِمِ بْنِ عَبْدِالْوَهَّابِ بْنِ كُلَيْبٍ، وَ أَبِي الْقَاسِمِ ذَاكِرِ بْنِ كَامِلِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، وَ أَبِي الْقَاسِمِ يَحْيَ بْنِ أَسْعَدَ بْن نُوْشٍ، وَ أَبِي السَّعَادَاتِ نَصْرِاللّٰهِ بْنِ عَبْدِالرَّحْمٰنِ الْقَزَّازِ، بِرِوَايَتِهِمْ جَمِيْعاً عَنْ أَبِي أَسْعَدَ، أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِالْجَبَّارِ الصَّيْرَفِيْ، قَالَ: أَخْبَرَنَا الْقَاضِي أَبُو الْقَاسِمِ عَلِيُّ بْنُ الْمُحْسِنِ التَّنُوْخِي، قَالَ: أَنَا أَبُو إِسْحٰقَ إِبْرَاهِيْمُ بْنُ أَحْمَدَ الطَّبَرِي، قَالَ: أَخْبَرَنَامُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الرَّازِي، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو عَامِرٍ عُمَرُ بْنُ تَمِيْمِ بْنِ سَيَّارٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو سُلَيْمَانَ مُوسَى بْنُ سُلَيْمَانَ الْجُوْزَجَانِي، قَالَ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الشَّيْبَانِي .

وَ زَادَ عَلَيْهُمُ الشَّيْخُ الْأَوَّلُ ، مُحِيُّ الدِّيْنِ بْنُ الْجَوْزِي، فَرَوَاهُ عَنْ وَالِدِهِ الْحَافِظِ أَبِي الْفَرَجِ عَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ عَلِيٍّ الْجَوْزِي، عَنْ أَبِي الْفَتْحِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِالْبَاقِي ، الْمَعْرُوْفِ بِإِبْنِ الْبَطِي، عَنْ أَبِي الْفَضْلِ أَحْمَدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ خَيْرُوْنَ، عَنِ الْقَاضِي أَبِيْ عَبْدِاللّٰهِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الصَّيْمَرِي، عَنْ أَبِي إِسْحٰقَ إِبْرَاهِيْمَ بْنِ أَحْمَدَ الطَّبَرِي، عَنْ أَبِي بَكْرٍ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ عِيْسَى بْنِ عَبْدَلِ الرَّازِي، عَنْ أَبِيْ عَامِرِ بْنِ تَمِيْمِ بْنِ سَيَّارٍ، عَنْ أَبِيْ سُلَيْمَانَ الْجُوْزَجَانِي، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ.

وَ أَنْبَأَنَا بِهِ عَالِياً الْمَشَايِخُ الْأَرْبَعَةُ: ضِيَاءُ الدِّيْنِ، وَ شَرَفُ الدِّيْنِ عَبْدُالرَّحْمٰنِ بْنُ عَبْدِالرَّحْمٰنِ، كِلاهُمَابِحَلَب، وَ رَشِيْدُ الدِّيْنِ أَحْمَدُ بْنُ الْفَرَجِ بْنِ مَسْلَمَةَ بِدِمِشْقَ، وَ أَبُو مُحَمَّدٍ إِبْرَاهِيْمُ بْنُ مَحْمُوْدِ بْنِ

سَالِمٍ بِبَغْدَادَ، قَالُوْا: أَخْبَرَنَا أَبُو الْفَتْحِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِالْبَاقِي الْمَعْرُوْفُ بِإِبْنِ الْبَطِي بِإِسْنَادِهِ الْمَذْكُوْرِ إِلٰى صَاحِبِ الْكِتَابِ" مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الشَّيْبَانِي."

''**اور چودھویں مسند**: جس کو امام محمد نے جمع کیا، اور امام اعظم سے روایت کیا۔ ہم کو اس کی خبر دی چار شیوخ نے، ایک محی الدین ابو محمد یوسف بن عبدالرحمٰن بن علی بن جوزی، اور یہ مسند بغداد میں میں نے ان پر پڑھی، دوسرے ابو محمد ابراہیم بن محمود بن سالم۔ تیسرے ابو عبداللہ محمد بن علی بن بقا۔ چوتھے ابو مظفر یوسف بن علی بن حسن نے۔ اور ان چاروں نے چار شیوخ سے روایت کی: ابوالفرح عبدالمنعم بن عبدالوہاب بن کلیب، اور ابوالقاسم ذاکر بن کامل بن محمد بن حسین، اور ابوالقاسم یحیی بن سعد بن نوش، اور ابوالسعادات نصر اللہ بن عبدالرحمٰن قزاز سے۔ ان سبھوں نے ابوسعد احمد بن عبدالجبار صیر فی سے روایت کی، انھوں نے کہا: ہم کو ابوالقاسم علی بن محسن تنوخی نے خبر دی، انھوں نے کہا: ہم ابواسحٰق ابراہیم بن احمد طبری نے خبر دی، انھوں نے کہا: ہم کو محمد بن احمد رازی نے خبر دی، انھوں نے کہا: ہم کو ابو عامر عمر بن تمیم بن سیار نے خبر دی، انھوں نے کہا: ہم کو ابوسلیمان موسیٰ بن سلیمان جوز جانی نے خبر دی، انھوں نے کہا: ہم کو امام محمد نے خبر دی۔

اور ہمارے استاذ محی الدین ابن جوزی نے ایک اور مسند کے ذکر کا اضافہ کیا ہے، انھوں نے اپنے باپ عبدالرحمٰن بن علی بن جوزی سے روایت کی، انھوں نے ابوالفتح محمد بن عبدالباقی معروف بہ ''ابن البطی'' سے، انھوں نے ابوالفضل احمد بن حسن خیرون سے، انھوں نے قاضی ابو عبداللہ حسن بن علی صیمری سے، انھوں نے ابواسحٰق ابراہیم بن احمد بن طبری سے، انھوں نے ابوبکر محمد بن احمد بن عیسیٰ عبدل رازی سے، انھوں نے ابو عامر بن تمیم بن سیار سے، انھوں نے ابوسلیمان جوز جانی سے، انھوں نے امام محمد سے روایت کی۔

اور اس مسند کی چار شیوخ نے ہمیں یہ سند عالی خبر دی، یعنی ضیاء الدین، شرف الدین عبدالرحمٰن بن عبدالرحمٰن دونوں نے مقام حلب میں، اور رشید الدین احمد بن فرح بن مسلمہ نے دمشق میں، اور ابو محمد ابراہیم بن محمود بن سالم نے بغداد میں۔ ان سب نے کہا: ہم کو ابوالفتح محمد عبدالباقی معروف بہ ''ابن البطی'' نے بہ سند مذکور امام محمد سے خبر دی۔''

" وَ أَمَّا **الْمُسْنَدُ الْخَامِسُ عَشَرَ** : الَّذِيْ جَمَعَهُ الْإِمَامُ الْحَافِظُ بْنُ أَبِي الْعَوَامِّ السَّعْدِي، وَ كُنِّيَتُهُ أَبُو الْقَاسِمِ، وَ اسْمُهُ عَبْدُاللّٰهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْعَوَامِّ، فَقَدْ أَنْبَأَنِي عَالِياً بِهِ الْمَشَايِخُ الْخَمْسَةُ : شَيْخُ شُيُوْخِ أَرْبَابِ الطَّرِيْقَةِ، وَ إِمَامِ الْأَئِمَّةِ قِدْوَةُ أَصْحَابِ الْحَقِيْقَةِ، نَجْمُ الدِّيْنِ أَبُو الْخَبَّابِ أَحْمَدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ الْخَوَارَزْمِي، بِجُرْجَانِيَةِ خَوَارَزْم –عَمَّرَهَا اللّٰهُ ثَانِياً، وَ أَمَّرَ عَلَيْهَا بَانِياً– وَ نَجْمُ الدِّيْنِ بْنُ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِيْ بَكْرٍ أَحْمَدَ بْنِ خَلْفِ الْبَلْخِي، وَ رَشِيْدُ الدِّيْنِ أَبُوْ الْفَضْلِ إِسْمَاعِيْلُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ

الْعِرَاقِي، كِلَاهُمَا بِدِمِشْقَ –حَرَسَهَا اللّٰهُ– وَ ضِيَاءُ الدِّيْنِ صَفَرُ بْنُ يَحْيَ بْنِ صَفَرٍ بِحَلَب، وَ أَبُو نَصْرٍ أَعَزُّ بْنُ أَبِي الْفَضَائِلِ ، فَضَائِلُ بْنُ أَبِي نَصْرٍ بِبَغْدَادَ، بِرِوَايَتِهِمْ جَمِيْعاً عَنِ الْإِمَامِ الْحَافِظِ شَيْخِ الْإِسْلامِ أَبِيْ طَاهِرٍ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ السَّلَفِي الْإِصْفَهَانِيْ إِجَازَةً، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي الْعَبَّاسِ الرَّازِي، قَالَ: أَخْبَرَنَا الْقَاضِي أَبُو عَبْدِاللّٰهِ مُحَمَّدُ بْنُ سَلامَةَ الْقُضَاعِي، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْعَوَامِّ، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو الْقَاسِمِ عَبْدُاللّٰهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْعَوَامِّ "صَاحِبُ الْمُسْنَدِ."

"**اور پندرہویں مسند:** جو حافظ ابوالقاسم عبداللہ بن محمد بن عوام سعدی کی تصنیف ہے۔ہم کو یہ سند عالی پانچ شیوخ نے اس کی خبر دی: ایک نجم الدین ابوالخباب احمد بن عمر بن محمد بن عبداللہ خوارزمی نے مقام جرجانیہ خوارزم میں۔ دوسرے نجم الدین بن عبداللہ بن محمد بن ابی بکر احمد بن خلف بلخی۔تیسرے رشیدالدین ابوالفضل اسماعیل بن احمد بن الحسن عراقی ،ان دونوں نے مقام دمشق میں۔ چوتھے ضیاءالدین صفر بن یحیٰ بن صفر نے مقام حلب میں۔ پانچویں ابونصر اعز بن ابی الفضائل بن ابی نصر نے مقام بغداد میں۔ان سب نے شیخ الاسلام ابوطاہر احمد بن محمد بن احمد بن محمد سلفی اصفہانی سے روایت کی ،انھوں نے کہا: ہم کو احمد بن ابو العباس رازی نے خبر دی ،انھوں نے کہا: ہم کو قاضی ابوعبداللہ محمد بن سلامہ قضاعی نے خبر دی ،انھوں نے کہا: ہم کو ابوالعباس احمد بن محمد بن عبداللہ بن محمد بن ابی العوام نے خبر دی ، انھوں نے کہا: ہم کو ابوالقاسم عبداللہ بن محمد بن ابی العوام مولف مسند نے خبر دی۔"

ان عبارات سے پندرہ مسانید کے مصنفین تک خوارزمی سے سند مسلسل تو معلوم ہوئی ،اور اُس طرف کی کیفیت یہ ہے کہ ان میں بعض تو تلامذۂ امام کی تصانیف ہیں ، جیسے مسند امام محمد ، مسند حماد ، مسند ابو یوسف ، مسند حسن بن زیاد ، اور کتاب الآثار وغیرہ ، اور امام سے اُن کا روایت کرنا ظاہر ہے۔اور ان میں سے بعض مسانید جو بعد کے مصنفین کی تصانیف ہیں ، اس میں بہ سند روایات موجود ہیں ، اب یہ کہنا "اسناد ، خوارزمی سے تا بہ امام اعظم بالکل ندارد ہے" محض لغو مہمل ہے۔

علاوہ ازیں ان مسانید امام کو بے سند کہنا ایسا ہے ، جیسے کوئی کہے کہ: "مشکوٰۃ" میں جتنی حدیثیں ہیں ان سب کی سند نہ دارد ہے۔اور جو حدیثیں "جامع الاصول ، جامع صغیر ، جامع کبیر ، جمع الجوامع ، حصن حصین ، کنز الحقائق فی احادیث خیر الخلائق" اور "تجرید صریح لاحادیث الجامع الصحیح" وغیرہ کتابوں میں ہیں ، جن میں صرف بلا سند حدیث بیان کردی گئی ہے ، سب غیر معتبر ہیں ؛ اس لیے کہ سب کی سند نہ دارد ہے۔

اصل یہ ہے کہ مسانید امام اعظم کے بعض مصنفین نے تو اپنی ذات سے لے کر امام تک اور ان سے صحابۂ کرام اور نبیِ

اکرم ﷺ تک سند مسلسل بیان کردی ہے، اور بعضوں نے بہ طور اختصار امام اعظم سے رسول اللہ ﷺ اور صحابۂ کرام تک سند بیان کردی، اور اس طرف کی سند چوں کہ دیگر کتب حدیث میں مذکور ہے؛ اس لیے چھوڑ دی۔ چوں کہ آپ کو اور آپ کے برادران غیر مقلدین کو ''مسند خوارزمی'' کے علاوہ کسی اور مسند کو دیکھنے کا اتفاق نہیں ہوا، اس وجہ سے حکم دے دیا کہ امام کی مسانید بے سند ہیں۔

قولہ: ہماری دانست میں حنفیہ نے ''مسند خوارزمی'' کو اپنے دل کی تسکین کے لیے امام اعظم کے نام پر اس لیے نسبت کر دیا ہے کہ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کی طرح یہ بھی حدیث کے جمع کرنے والے لوگوں میں شمار کیے جائیں۔ نقل مشہور ہے: ''پیراں نمی پرند مریداں می پرانند''۔ ص:۸۷

اقول:

خوفِ عقبیٰ نہ، اگر اے سگِ دنیا! ہوگا — یہ تو دنیا ہے، تو عقبیٰ میں بتا کیا ہوگا؟
دیکھ پچھتائے گا تو کیوں مجھے تڑپاتا ہے — آفت آئے گی، زمانہ تہہ و بالا ہوگا

مسانید و تصانیف ائمۂ اربعہ، اور ان کی کیفیت تالیف

آپ کی فہم ناقص میں جو مضمون آیا وہ محض غلط آیا۔ ''مسند خوارزمی'' کو اس معنی کے لحاظ سے کون حنفی مسند ابوحنیفہ کہتا ہے کہ اس کی حدیثیں امام کی جمع کی ہوئی ہیں؟ یہ تو سب جانتے ہیں کہ مسند ابوحنیفہ امام کی تصانیف سے نہیں ہے۔ اس کو مسند ابوحنیفہ بہ ایں معنی کہتے ہیں کہ اس میں امام ابوحنیفہ کی روایات مذکور ہیں۔ پھر یہ امر صرف حنفیہ ہی نہیں کہتے ہیں کہ ان کی طرف تسکین کی نسبت کی جائے، ذرا آنکھ کھول کر دیکھیے! محدثین بھی اپنی تصانیف میں ان مسانید کو مسانید ابوحنیفہ کہہ رہے ہیں، اور ان کے مصنفین تک اپنی اپنی سندیں پہونچا رہے ہیں۔ اور ہم نہیں سمجھتے کہ مسانید ابوحنیفہ پر اس قدر زور و شور کیوں ہے؟ مسند امام احمد کب ان کی ترتیب ہے۔ اور ایسے ہی مسند امام شافعی کب ان کی تالیف ہے؟ پھر اگر مسند ابوحنیفہ بھی امام کی تصنیف نہیں بلکہ کسی شاگرد یا کسی مقلد کی جمع کی ہوئی ہے تو کیا حرج ہے؟ کیا آپ نے ''بستان المحدثین'' کی عبارت کو نہیں دیکھا، ہاں ضرور دیکھا ہے۔ اور اس میں کسی قدر اپنے موافق صفحہ: ۸۸ / میں نقل کر دیا ہے، اور بہ نظر فریب و دغا بازی بقیہ کو ترک کیا ہے۔ دیکھو! وہ عبارت یہ ہے:

''باید دانست کہ از تصانیفِ ائمۂ اربعہ امروز در دست مردم غیر از ''موطا'' نیست''۔ ومسانیدِ ائمۂ دیگر کہ در عالم مشہور

اندخود ایشاں بہ تصنیف آں نہ پرداختہ اند، بلکہ دیگراں بعد ایشاں آمدہ، مرویات ایشاں را جمع نمودہ و مسند فلانی مسمّٰی کردہ، انتہٰی۔(۱)

''بستان المحدثین'' ہی میں چند سطور کے بعد ہے:

''مسند حضرت امام شافعی عبارت ست از احادیث مرفوعہ کہ امام شافعی آں را بحضور شاگرداں خود بہ سند بیان می فرمودند و روایت می نمودند، وآں چہ ازیں احادیث در مسموعات ابوالعباس محمد بن یعقوب الاصم از ربیع بن سلیمان در ضمن ''کتاب الام، و مبسوط'' واقع شدہ بود، آں را یکجا جمع کردہ ''مسند شافعی'' نام کردہ اند، و ربیع بن سلیمان بے واسطہ شاگرد شافعی ست، و جامع وملتقط آں احادیث شخصے از نیشاپورست کہ اورا ابوجعفر محمد بن مطرمی گویند، واوازابواب ''ام ومبسوط'' آں احادیث راجدا نوشتہ۔ و چوں ایں ہمہ بہ فرمودۂ ابوالعباس اصم بوداورا ''مولف مسند شافعی'' می انگارند، وبعضے گویند کہ: خود ابوالعباس انتخاب کردہ۔ و مسند امام احمد ہر چند کہ تسوید آں امام ست لیکن در وے زیادت بسیار از پسر وے عبداللہ است، وبعضے از زیادات ابوبکر مطیعی کہ راوئ از پسر ایشاں ست نیز است۔ وامام احمد ایں کتاب را بہ طریق بیاض جمع می کرد، وترتیب وتہذیب از اں امام بہ وقوع نیامدہ بلکہ پسر وے عبداللہ بعد وے بہ ترتیب پرداختہ، لیکن ازیں جا خطاہاے بسیار کردہ، اند مدنیاں را در شامیاں درج کردہ اند، وبالعکس''۔ انتہٰی کلامہ۔(۲)

---

(۱)- ترجمہ: جاننا چاہیے کہ آج لوگوں کے ہاتھ میں ائمہ اربعہ کی تصانیف سے ''موطا'' کے علاوہ کوئی کتاب موجود نہیں ہے، اور دیگر ائمہ کی مسانید جو دنیا میں مشہور ہیں خود ان حضرات کی تصنیف کردہ نہیں، بلکہ ان کے بعد دوسرے لوگ آئے، جنھوں نے ان کی روایات کو جمع کر دیا، اور اسے مسند فلاں سے موسوم کر دیا۔

(۲)- ترجمہ: ''مسند حضرت امام شافعی'' ان احادیث مرفوعہ کا نام ہے، جنھیں امام شافعی اپنے شاگردوں کی موجودگی میں سند کے ساتھ بیان فرماتے اور روایت کرتے، اور ان احادیث میں سے جو کچھ ابوالعباس محمد بن یعقوب اصم کو ''کتاب الام ومبسوط'' کے ضمن میں ربیع بن سلیمان سے واقع ہوا تھا، انھیں اکٹھا کر کے ''مسند شافعی'' نام دے دیا۔ ربیع بن سلیمان بلا واسطہ امام شافعی کے شاگرد ہیں۔ اور ان احادیث کا جامع اور اختصار کرنے والا، نیشاپور کا ایک شخص ہے، جسے ابوجعفر محمد بن مطر کہتے ہیں، اس نے ''کتاب الام ومبسوط'' کے ابواب سے ان احادیث کو الگ تحریر کیا، اور چوں کہ یہ سب ابوالعباس اصم کا بیان کیا ہوا تھا، اس لیے اس کو ''مولف مسند شافعی'' کہتے ہیں۔ اور بعض لوگوں کا کہنا کہ: خود ابوالعباس نے ان احادیث کا انتخاب کیا ہے۔ اور ''مسند امام احمد'' اگر چہ اس کا مسودہ خود امام نے تیار فرمایا لیکن اس میں ان کے فرزند عبداللہ نے بہت اضافہ کیا ہے، اور اس میں سے کچھ ابوبکر مطیعی کی زیادات بھی شامل ہیں جو ان کے فرزند سے روایت کرتے ہیں۔ امام احمد اس کتاب کو بہ طریق بیاض جمع کرتے تھے لیکن اس کی ترتیب وتہذیب امام مذکور سے واقع نہ ہوئی، بلکہ ان کے فرزند عبداللہ نے ان کے بعد اسے ترتیب دیا لیکن اس مقام میں حد درجہ غلطیاں واقع ہوئی ہیں کہ مدنی حدیثوں کو شامی حدیثوں میں اور شامیوں کی احادیث اہل مدینہ کی احادیث میں درج کر دی گئی ہیں''۔ انتہٰی۔

قولہ: امام اعظم کے مقلد حدیث پر چلنے والوں کو ایک مغالطہ یہ دیتے ہیں کہ انھوں نے چالیس برس تک ایک وضو سے عشا اور صبح کی نماز پڑھی، اور ہر شب میں ہزار رکعات نماز پڑھا کرتے تھے۔ اس کا جواب دو طرح پر ہے: اول یہ کہ یہ بات بالکل غلط، واہیات اور امام کے لیے موجب مذمت ہے۔ کیا ان کو اتنی بھی خبر نہ تھی کہ یہ بدعت ہے؟ کیوں کہ پیغمبر خدا ﷺ نے عمر بھر میں کبھی شب کو تیرہ رکعات سے زیادہ نوافل نہیں پڑھی، اور نہ کبھی تمام شب جاگے، بلکہ شب کا تیسرا حصہ جاگتے تھے، اور دو حصے سویا کرتے تھے، اور اس پر زیادتی کرنے والے کو فرماتے تھے: یہ شخص میری سنت سے نفرت کرتا ہے، اور یہ ہم میں سے نہیں ہے۔ اور ایسے ہی سات دن سے کم میں قرآن ختم کرنے کو درست نہیں رکھتے تھے۔ ص ۲۰۰

امام ابوحنیفہ کی کثرت عبادت اور محدثین کی آرا

اقول: اس مقام پر چند طرح سے کلام ہے:

اول یہ کہ آپ کو کچھ خبر بھی ہے کہ امام سے کثرت عبادت کو صرف ان کے مقلدین ہی نقل نہیں کرتے ہیں کہ ان پر خانہ سازی اور دغا بازی کا شبہہ ہو، اور غلط اور واہی ہونے کا حکم اس پر درست ہو سکے، بلکہ بڑے بڑے محدثین و مورخین معتبرین بھی اس کو ذکر کرتے ہیں، جیسے نووی، ذہبی، ابن حجر، سیوطی، یافعی، ابونعیم اصفہانی، خطیب بغدادی، ابن خلکان اور شعرانی وغیرہم، چنانچہ ان کی بعض عبارات سابقاً منقول ہو چکیں اور بہت سی عبارتیں ''اقامۃ الحجہ علی ان الاکثار فی التعبد لیس ببدعہ'' (۱) میں مسطور ہیں جس کو شوق ہو دیکھ لے، اور اگر اس پر کفایت نہ ہو تو اور سنیے! ابن حجر ''خیرات حسان'' میں لکھتے ہیں:

''قَالَ الذَّهَبِي قَدْ تَوَاتَرَ قِيَامُهُ بِاللَّيْلِ وَ تَهَجُّدُهُ وَ تَعَبُّدُهُ بَلْ إِحْيَاؤُهُ بِقِرَائَةِ الْقُرْآنِ فِيْ رَكْعَةٍ ثَلاثِيْنَ سَنَةً. وَحُفِظَ عَنْهُ أَنَّهُ صَلّٰى صَلاةَ الْفَجْرِ بِوُضُوْءِ الْعِشَاءِ أَرْبَعِيْنَ سَنَةً. وَ حُفِظَ عَنْهُ أَنَّهُ خَتَمَ الْقُرْآنَ فِي الْمَوْضِعِ الَّذِيْ تُوُفِّيَ فِيْهِ سَبْعَةَ آلافِ مَرَّةٍ. وَ وَقَعَ رَجُلٌ فِيْهِ عِنْدَ ابْنِ الْمُبَارَكِ فَقَالَ: وَيْحَكَ! أَتَقَعُ فِيْ رَجُلٍ صَلّٰى خَمْساً وَّ أَرْبَعِيْنَ سَنَةً خَمْسَ صَلَوَاتٍ عَلٰى وُضُوْءٍ وَاحِدٍ، وَ كَانَ يَخْتِمُ الْقُرْآنَ فِيْ رَكْعَةٍ''. (۲)

''عظیم مورخ و محدث امام ذہبی نے کہا: امام اعظم کی شب بیداری اور تہجد گذاری بہ طریق تواتر ثابت ہے، بلکہ ایک رکعت میں تیس برس تک پورے قرآن کو پڑھنا بھی ثابت ہے۔ اور ان سے چالیس سال تک عشا کے وضو سے صبح کی نماز ادا کرنا

(۱)- تصنیف مولوی ابوالحسنات محمد عبدالحی نور اللہ مرقدہ ۱۲ منہ

(۲)- الخیرات الحسان، الفصل الرابع عشر، فی شدۃ اجتہادہ فی العبادۃ، ص: ۳۷، مطبعۃ السعادۃ، مصر.

بھی ثابت ہے، اور یہ بھی ثابت ہے کہ جس جگہ ان کا انتقال ہوا وہاں سات ہزار مرتبہ انھوں نے ختم قرآن فرمایا۔ کسی شخص نے عبداللہ بن مبارک کے سامنے غیبت کی، تو آپ بہت خفا ہوئے اور فرمایا: تو ایسے شخص کی شکایت کرتا ہے جس نے پینتالیس برس تک ایک وضو سے پنج وقتہ نماز ادا کی، اور ایک رکعت میں قرآن ختم کیا''۔

اے برادران دین! اور اے حضرات غیر مقلدین! ذرا آنکھیں کھولو، اور اپنے منہ سے غفلت وتعصب کا نقاب ہٹاؤ، یہ کیا غضب ہے کہ امام اعظم کی جس فضیلت کو تمام محدثین ثابت کر رہے ہیں اور اس پر تواتر کا حکم دے رہے ہیں، اس کو آپ غلط اور واہی ٹھہرائیں! اور موافق مَثَل مشہور ''**لا لحب علي بل لبغض معاوية** '' حنفیہ سے حسد وعناد پیدا کر کے محدثین کو بھی جھوٹا بتادیں!

صحابہ وتابعین اور محدثین سے کثرت عبادت کا ثبوت

دوم یہ کہ اسی قسم کی کثرت عبادت جو امام ابوحنیفہ سے منقول ہے، بڑے بڑے محدثین سے بھی کتب ثقات میں مذکور ہے، اور عبادت میں ایسی کوشش صحابہ اور تابعین سے بھی ثابت ہے، اور آپ کو اپنے گھر کی بھی خبر نہیں ہے! اس کی تفصیل ہم سے سنیے! شیخ الاسلام، محدث جلیل، مورخ نبیل، ذہبی ''تذکرۃ الحفاظ'' میں مسروق بن اجدع ہمدانی کوفی کے ترجمے میں لکھتے ہیں:

''**قَالَ أَبُوْ إِسْحٰقَ: حَجَّ مَسْرُوْقٌ فَمَا نَامَ إِلَّا سَاجِداً حَتّٰى رَجَعَ. وَ عَنِ امْرَأَةِ مَسْرُوْقٍ: أَنَّه كَانَ يُصَلِّي حَتّٰى يَتَوَرَّمَ قَدَمَاهُ**''. (۱)

''ابواسحٰق نے کہا: مسروق [متوفی: ۶۳ھ] جو اجلۂ تابعین سے ہیں، حج کے لیے گیے تو جب تک حج سے واپس نہ ہوئے دن اور رات کبھی نہ سوئے، مگر یہ کہ حالت سجدہ میں رہے۔ اور ان کی زوجہ سے روایت ہے کہ مسروق اس قدر نماز پڑھتے تھے کہ ان کے دونوں پاؤں ورم کر جاتے تھے''۔

امام ذہبی ''اسود بن یزید'' کے ترجمہ میں لکھتے ہیں:

''**كَانَ عَبْدُالرَّحْمٰنِ بْنُ الْأَسْوَدِ يُصَلِّي كُلَّ يَوْمٍ سَبْعَ مِأَةِ رَكْعَةٍ**''. (۲)

''عبدالرحمٰن بن اسود کوفی تابعی ہر روز سات سو رکعت نماز پڑھتے تھے''۔

اور ''عمرو بن میمون تابعی'' کے ترجمے میں لکھتے ہیں:

(۱)- تذكرة الحفاظ، الطبقة الثانية من الكتاب، كبراء التابعين، جلد: ۱، ص: ۴۰، دار الكتب العلميه، بيروت.

(۲)- تذكرة الحفاظ، الطبقة الثانية، جلد: ۱، جزء: ۱، ص: ۴۱، دار الكتب العلميه، بيروت.

''كَانَ [عَمْرُو بْنُ مَيْمُوْنَ] لَمَّا كَبُرَ أُوْتِدَ [أُوْسِدَ] لَهُ فِي الْحَائِطِ فَإِذَا سَئِمَ مِنَ الْقِيَامِ لِلّٰهِ اسْتَعَانَ بِالْوَتَدِ''. (۱)

''حضرت عمرو بن میمون جب سن رسیدہ ہوئے تو ان کے لیے دیوار میں ایک کھونٹی قائم کی گئی، وہ نماز پڑھا کرتے تھے، یہاں تک کہ جب تھک جاتے تھے، اس کھونٹی سے استعانت کرتے''۔

اور ''سعید بن جبیر تابعی'' کے ترجمے میں لکھتے ہیں:

''قَامَ لَيْلَةً فِي جَوْفِ الْكَعْبَةِ فَقَرَأَ الْقُرْآنَ فِيْ رَكْعَةٍ. وَ قَالَ عَبْدُالْمَلِكِ بْنُ أَبِيْ سُلَيْمَانَ عَنْهُ: أَنَّهُ كَانَ يَخْتِمُ الْقُرْآنَ فِيْ كُلِّ لَيْلَتَيْنِ''. (۲)

''انھوں نے کعبے کے اندر شب بیداری کی تو ایک رکعت میں پورا قرآن پڑھا۔ اور عبدالملک نے کہا: ابن جبیر دو شب میں پورا قرآن ختم کرتے تھے''۔

اور ''خالد بن معدان تابعی'' کے ترجمے میں لکھتے ہیں:

''كَانَ يُسَبِّحُ فِي الْيَوْمِ سَبْعِيْنَ أَلْفَ مَرَّةٍ''. (۳)

''ہر روز ستر ہزار مرتبہ تسبیح پڑھتے تھے''۔

اور ''وہب بن منبہ تابعی'' کے ترجمے میں لکھتے ہیں:

''لَبِثَ وَهْبٌ عِشْرِيْنَ سَنَةً وَّلَمْ يَجْعَلْ بَيْنَ الْعِشَاءِ وَالصُّبْحِ وُضُوْءاً''. (۴)

''حضرت وہب نے بیس سال تک عشا کے وضو سے صبح کی نماز پڑھی ہے۔ اور برابر شب بیداری کی ہے''۔

اور ''ابو اسحٰق سبیعی عمرو بن عبداللہ تابعی'' کے ترجمے میں لکھتے ہیں:

''قَالَ: أُصَلِّي فَأَقْرَأُ سُوْرَةَ الْبَقَرَةِ فِيْ رَكْعَةٍ''. (۵)

''میں نماز پڑھتا ہوں اور ایک رکعت میں سورہ بقرہ کی تلاوہ کرتا ہوں''۔

امام اہل بیت نبوی ''ابو جعفر باقر بن محمد بن زین العابدین'' کے ترجمے میں لکھتے ہیں:

---

(۱)- تذكرة الحفاظ، الطبقة الثانية، جلد: ۱، جزء: ۱، ص: ۵۲، دار الكتب العلميه، بيروت.

(۲)- تذكرة الحفاظ، الطبقة الثالثة، جلد: ۱، جزء: ۱، ص: ۲۱، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۳)- تذكرة الحفاظ، الطبقة الثالثة، جلد: ۱، جزء: ۱، ص: ۷۲، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۴)- تذكرة الحفاظ، الطبقة الثالثة، جلد: ۱، جزء: ۱، ص: ۷۸، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۵)- تذكرة الحفاظ، الطبقة الرابعة، جلد: ۱، جزء: ۱، ص: ۸۷، دار الكتب العلمية، بيروت.

"كَانَ يُصَلِّى فِى الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ مَأةً وَّ خَمْسِيْنَ رَكْعَةً". (۱)

"امام باقر رات دن میں ڈیڑھ سو رکعت نوافل پڑھتے تھے"۔

اور ترجمہ "ایوب سختیانی تابعی" میں لکھتے ہیں:

"كَانَ يَقُوْمُ اللَّيْلَ كُلَّهُ". (۲)

"وہ تمام شب قیام کرتے اور عبادت میں مصروف رہتے"۔

اور ترجمہ "صفوان بن سلیم تابعی" میں لکھتے ہیں:

"حَلَفَ صَفْوَانُ أَنْ لا يَضَعَ جَنْبَهُ عَلَى الْأَرْض [حتى يلقى الله] فَمَكَثَ عَلٰى هٰذَا ثَلٰثِيْنَ سَنَةً، فَمَاتَ وَ هُوَ جَالِسٌ"(۳)

"صفوان نے قسم کھائی تھی کہ اپنا پہلو زمین پر نہ رکھیں گے تو تیس برس تک نہ سوئے بلکہ بیٹھے ہوئے عبادت میں مصروف رہے یہاں تک کہ اسی حالت میں رحلت فرمائی"۔

اور ترجمہ "منصور بن معتمر" میں لکھتے ہیں:

"قَالَ زَائِدَةُ: صَامَ مَنْصُوْرٌ أَرْبَعِيْنَ سَنَةً، وَقَامَ لَيْلَهَا وَكَانَ يَبْكِى اللَّيْلَ كُلَّهُ، فَإِذَا أَصْبَحَ كَحَلَ عَيْنَيْهِ وَ ادَّهَنَ رَاسَهُ". (۴)

"زائدہ نے بیان کیا: منصور نے چالیس برس تک روزے رکھے اور شب بیداری کی۔ تمام شب روتے تھے، پھر جب صبح ہوتی آنکھوں میں سرمہ لگاتے اور بالوں میں تیل ڈال کر باہر آتے"۔ (تا کہ کسی کو اس جانفشانی کا حال معلوم نہ ہو)۔

اور ترجمہ "ابو معمر سلیمان بن طرخان بصری" میں لکھتے ہیں:

"مَكَثَ أَرْبَعِيْنَ سَنَةً يَصُوْمُ يَوْماً وَ يُفْطِرُيَوْماً وَ يُصَلِّى صَلوٰةَ الْفَجْرِ بِوُضُوْءِ الْعِشَاءِ". (۵)

"چالیس برس تک ان کا یہ دستور رہا کہ ایک دن روزہ رکھتے اور ایک روز افطار کرتے، اور عشا کے وضو سے صبح کی نماز ادا کرتے تھے"۔

(۱)- تذكرة الحفاظ، الطبقة الرابعة، جلد: ۱، جزء: ۱، ص: ۹۴، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۲)- تذكرة الحفاظ، الطبقة الرابعة، جلد: ۱، جزء: ۱، ص: ۹۹، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۳)- تذكرة الحفاظ، الطبقة الرابعة، جلد: ۱، جزء: ۱، ص: ۱۰۱، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۴)- تذكرة الحفاظ، الطبقة الرابعة، جلد: ۱، جزء: ۱، ص: ۱۰۷، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۵)- تذكرة الحفاظ، الطبقة الرابعة، جلد:، جزء: ۱، ص: ۱۱۳، دار الكتب العلمية، بيروت. و في الكتاب" أبو المعتمر"

اور مجتہد بلاد شام ''عبدالرحمٰن اوزاعی'' کے حال میں لکھتے ہیں:

''قَالَ أَبُوْ مِسْهَرٍ: كَانَ الْأَوْزَاعِي يُحْيِي اللَّيْلَ صَلٰوةً وَّ قُرْآناً وَّ بُكَاءً''. (۱)

''ابومسہر نے کہا: امام اوزاعی تمام شب بیداری کرتے تھے، اور تمام شب نماز، قراءت قرآن اور آہ وزاری میں مصروف رہتے''۔

اور ''مسعر بن کدام'' کے حال میں لکھتے ہیں:

''كَانَ لا يَنَامُ إِلٰى أَنْ يَقْرَأَ نِصْفَ الْقُرْآنِ''. (۲)

''وہ رات کو نہیں سوتے تھے یہاں تک کہ قرآن کے پندرہ پارے پڑھ لیتے تھے''۔

اور ''ابن ابی ذئب'' کے حال میں لکھتے ہیں:

''كَانَ يُصَلِّي اللَّيْلَ أَجْمَعَ وَ يَجْتَهِدُ فِي الْعِبَادَةِ''. (۳)

''وہ تمام شب نماز پڑھتے تھے، اور عبادت میں بڑی محنت کرتے تھے''۔

اور ''حسن بن صالح بن حي'' کے حال میں لکھتے ہیں:

''قَالَ وَكِيْعٌ: جَزَّأَ هُوَ وَ أُمُّهُ وَ أَخُوْهُ اللَّيْلَ [مثالثة] لِلْعِبَادَةِ، فَمَاتَتْ فَقَسَّمَا اللَّيْلَ بَيْنَهُمَا، فَمَاتَ عَلِيٌّ فَقَامَ الْحَسَنُ بِاللَّيْلِ كُلِّهٖ''. (۴)

''وکیع نے کہا: حسن، ان کے بھائی اور والدہ نے شب کو عبادت کے لیے تین حصے پر تقسیم کیا تھا، ایک تہائی میں وہ خود عبادت کرتے تھے، دوسری تہائی میں ان کے بھائی اور ایک حصے میں ان کی والدہ۔ جب ان کی والدہ نے انتقال کیا، دونوں بھائیوں نے آدھی آدھی رات عبادت کرنا شروع کیا، پھر جب حسن کے بھائی نے انتقال کیا تو انھوں نے تمام شب عبادت کرنا شروع کر دیا''۔

اور محدث شام ''اسماعیل بن عیاش'' کے حال میں لکھتے ہیں:

''قَالَ أَبُوْ الْيَمَانِ: كَانَ يُحْيِي اللَّيْلَ''. (۵)

---

(۱)– تذكرة الحفاظ، الطبقة الخامسة، جلد: ۱، جزء: ۱، ص: ۱۳۵، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۲)– تذكرة الحفاظ، الطبقة الخامسة، جلد: ۱، جزء: ۱، ص: ۱۴۱، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۳)– تذكرة الحفاظ، الطبقة الخامسة، جلد: ۱، جزء: ۱، ص: ۱۴۳، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۴)– تذكرة الحفاظ، الطبقة الخامسة، جلد: ۱، جزء: ۱، ص: ۱۵۹، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۵)– تذكرة الحفاظ، الطبقة السادسة، جلد: ۱، جزء: ۱، ص: ۱۸۲، دار الكتب العلمية، بيروت.

’’ابوالیمان نے کہا: وہ تمام شب عبادت کرتے تھے‘‘۔

اور’’ابوبکر بن عیاش‘‘ کے حال میں لکھتے ہیں:

’’قَالَ يَزِيْدُ بْنُ هَارُوْنَ: كَانَ حِبْراً فَاضِلاً لَمْ يَضَعْ جَنْبَهُ إِلَى الْأَرْضِ أَرْبَعِيْنَ سَنَةً. وَ قَالَ يَحْيَ الْحِمَّانِيْ: لَمَّا احْتُضِرَ أَبُوْ بَكْرٍ بَكَتْ أُخْتُهُ، فَقَالَ: مَا يُبْكِيْكِ؟ أُنْظُرِي إِلَى تِلْكَ الزَّاوِيَةِ فَقَدَ خَتَمْتُ فِيْهَا ثَمَانِيَ عَشْرَةَ أَلْفَ خَتْمَةٍ‘‘.(۱)

’’یزید بن ہارون نے کہا: ابوبکر بن عیاش بہت بڑے عالم تھے، چالیس برس تک انھوں نے اپنے پہلو کو زمین پر نہیں رکھا۔ اور یحیٰ حمانی نے کہا: جب ان کی جانکنی کا وقت ہوا، ان کی ہمشیرہ رونے لگیں تو ابوبکر بن عیاش نے کہا: تم کیوں روتی ہو؟ دیکھو! اس گوشۂ مکان میں، میں نے اٹھارہ ہزار مرتبہ ختم قرآن کیا ہے‘‘۔

اور محدث کوفہ’’عبداللہ بن ادریس‘‘ کے حال میں لکھتے ہیں:

’’قَالَ حُسَيْنُ بْنُ عَمْرٍو: لَمَّا نَزَلَ بِهِ الْمَوْتُ بَكَتِ ابْنَتُهُ، فَقَالَ: لَا تَبْكِي قَدْ خَتَمْتُ فِيْ هٰذَا الْبَيْتِ أَرْبَعَةَ آلافِ خَتْمَةٍ‘‘.(۲)

’’حسن بن عمرو نے کہا: جب عبداللہ کے انتقال کا وقت آیا تو ان کی بیٹی رونے لگیں تو انھوں نے کہا: تم روؤ نہیں، میں نے اس گھر میں چار ہزار مرتبہ ختم قرآن کیا ہے‘‘۔

اور’’قاضی ابو یوسف‘‘ کے حال میں لکھتے ہیں:

’’قَالَ ابْنُ سَمَاعَةَ: كَانَ يُصَلِّي بَعْدَ مَا وَلِّيَ الْقَضَاءَ فِيْ كُلِّ يَوْمٍ مِأَتَيْ رَكْعَةٍ‘‘.(۳)

’’ابن سماعہ نے کہا: قاضی ابو یوسف قاضی ہونے کے بعد دوسو رکعت پڑھتے تھے‘‘۔

اور محدث بصرہ’’یحیٰ بن سعید قطان‘‘ کے حال میں لکھتے ہیں:

’’قَالَ ابْنُ مَعِيْنٍ: قَامَ يَحْيَ الْقَطَّانُ عِشْرِيْنَ سَنَةً يَخْتِمُ كُلَّ لَيْلَةٍ خَتْمَةً‘‘.(۴)

’’یحیٰ بن معین نے کہا: سعید قطان نے بیس برس تک شب بیداری کی، ہر شب کو ایک قرآن ختم کرتے تھے‘‘۔

(۱)- تذکرة الحفاظ، الطبقة السادسة، جلد: ۱، جزء: ۱، ص: ۱۹۵، دار الکتب العلمیة، بیروت

(۲)- تذکرة الحفاظ، الطبقة السادسة، جلد: ۱، جزء: ۱، ص: ۲۰۷، دار الکتب العلمیة، بیروت

(۳)- تذکرة الحفاظ، الطبقة السادسة، جلد: ۱، جزء: ۱، ص: ۲۱۴، دار الکتب العلمیة، بیروت

(۴)- تذکرة الحفاظ، الطبقة السادسة، جلد: ۱، جزء: ۱، ص: ۲۱۹، دار الکتب العلمیة، بیروت

اورمحدث کوفہ ''وکیع بن جراح'' شیخ ترمذی وغیرہ کے حال میں لکھتے ہیں:

''قَالَ يَحْيَ بْنُ أَكْثَمَ: صَحِبْتُ وَكِيْعاً فِي السَّفَرِ وَالْحَضَرِ فَكَانَ يَصُوْمُ الدَّهْرَ وَ يَخْتِمُ الْقُرْآنَ كُلَّ لَيْلَةٍ''. (۱)

''یحی بن اکثم نے کہا: میں حضرت وکیع کے ساتھ سفر وحضر میں رہا، تو میں نے ان کو دیکھا، ہمیشہ روزہ رکھتے تھے، اور ہر شب ایک قرآن ختم کرتے تھے''۔

اورمحدث بصرہ ''بشر بن مفضل'' کے حال میں لکھتے ہیں:

''قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْمَدِيْنِي: كَانَ يُصَلِّي كُلَّ يَوْمٍ أَرْبَعَ مِأةِ رَكْعَةٍ''. (۲)

''علی بن مدینی نے کہا: بشر ہر روز چار سو رکعت پڑھتے تھے''۔

اورمحدث واسط ''یزید بن ہارون'' کے حال میں لکھتے ہیں:

''عَنْ عَاصِمِ بْنِ عَلِيٍّ قَالَ: كَانَ يَزِيْدُ يَقُوْمُ اللَّيْلَ، وَ يُصَلِّي الصُّبْحَ بِوُضُوْءِ الْعَتَمَةِ نَيْفاً وَ أَرْبَعِيْنَ سَنَةً''. (۳)

''عاصم بن علی سے روایت ہے کہ یزید شب بیداری کرتے تھے، اور انھوں نے عشا کے وضو سے چالیس برس سے زائد تک صبح کی نماز ادا کی''۔

اورمحدث بصرہ ''عبدالرحمٰن بن مہدی'' کے حال میں لکھتے ہیں:

''كَانَ يُحْيِي اللَّيْلَ فَلَمَّا طَلَعَ الْفَجْرُ رَمٰى بِنَفْسِهٖ عَلَى الْفِرَاشِ حَتّٰى طَلَعَتِ الشَّمْسُ''. (۴)

''وہ تمام شب عبادت کرتے تھے، جب صبح صادق طلوع ہوتی تو بستر پر لیٹ جاتے''۔

اور ''امام شافعی'' کے حال میں لکھتے ہیں:

''كَانَ يَخْتِمُ فِيْ رَمَضَانَ سِتِّيْنَ مَرَّةً''. (۵)

''ماہ رمضان میں ساٹھ مرتبہ ختم قرآن کرتے تھے''۔

(۱)- تذکرۃ الحفاظ، الطبقۃ السادسۃ، جلد: ۱، جزء: ۱، ص: ۲۲۴، دار الکتب العلمیۃ، بیروت

(۲)- تذکرۃ الحفاظ، الطبقۃ السادسۃ، جلد: ۱، جزء: ۱، ص: ۲۲۶، دار الکتب العلمیۃ، بیروت

(۳)- تذکرۃ الحفاظ، الطبقۃ السادسۃ، جلد: ۱، جزء: ۱، ص: ۲۳۲، دار الکتب العلمیۃ، بیروت

(۴)- تذکرۃ الحفاظ، الطبقۃ السابعۃ، جلد: ۱، جزء: ۱، ص: ۲۴۱، دار الکتب العلمیۃ، بیروت

(۵)- تذکرۃ الحفاظ، الطبقۃ السابعۃ، جلد: ۱، جزء: ۱، ص: ۲۶۵، دار الکتب العلمیۃ، بیروت

اور محدث کوفہ ''ہناد بن السری'' کے حال میں لکھتے ہیں:

''قَالَ أَحْمَدُ بْنُ سَلَمَةَ: جَاءَ إِلَى الْمَسْجِدِ فَصَلّٰى إِلَى الزَّوَالِ وَ أَنَا مَعَهُ فِي الْمَسْجِدِ، ثُمَّ رَجَعَ إِلٰى مَنْزِلِهٖ فَتَوَضَّأَ فَصَلّٰى بِنَا الظُّهْرَ، ثُمَّ قَامَ عَلٰى رِجْلَيْهِ يُصَلِّي إِلَى الْعَصْرِ وَ يَرْفَعُ صَوْتَهُ بِالْقُرْآنِ وَ يَبْكِي كَثِيْراً، ثُمَّ صَلّٰى بِنَا الْعَصْرَ وَ أَخَذَ يَقْرَأُ فِي الْمُصْحَفِ حَتّٰى صَلَّيْتُ الْمَغْرِبَ، قُلْتُ لِبَعْضِ جِيْرَانِهٖ: مَا أَصْبَرَهُ عَلَى الْعِبَادَةِ؟ فَقَالَ: هٰذِهٖ عِبَادَتُهُ بِالنَّهَارِ مُنْذُ سَبْعِيْنَ سَنَةً، فَكَيْفَ لَوْ رَأَيْتَ عِبَادَتَهُ بِاللَّيْلِ''(۱)

''احمد بن سلمہ نے کہا: ہناد مسجد میں آئے اور میں بھی ان کے ساتھ تھا، انھوں نے دو پہر تک نماز پڑھی، پھر اپنے گھر گیے، اور وضو کر کے مسجد آئے، اور ہم لوگوں کے ساتھ ظہر کی نماز پڑھی، پھر عصر تک نوافل میں مشغول رہے، قرآن پڑھتے اور روتے تھے، پھر عصر کی نماز پڑھ کر مغرب تک تلاوت قرآن میں مصروف رہے، میں نے ہناد کے ایک ہمسائے سے کہا: ان کو عبادت پر کس قدر قوت اور صبر حاصل ہے! اس نے کہا: ستر سال سے ان کی عبادت کا یہی حال ہے۔ اور اگر تم ان کی رات کی عبادت دیکھو تو اور بھی تعجب کرو''۔

اور محدث قرطبہ، صاحب مسند و تفسیر ''بقی بن مخلد'' کے حال میں لکھتے ہیں:

''كَانَ يَخْتِمُ الْقُرْآنَ فِيْ كُلِّ لَيْلَةٍ فِيْ ثَلٰثَ عَشْرَةَ رَكْعَةً، وَّيَسْرُدُ الصَّوْمُ''. (۲)

''ہر شب تیرہ رکعت میں ختم قرآن کرتے تھے اور ہمیشہ روزہ رکھتے تھے''۔

اور محدث شام ''علی بن عساکر دمشقی'' کے حال میں لکھتے ہیں:

''قَالَ الْمُحَدِّثُ بَهَاءُ الدِّيْنِ: كَانَ أَبِيْ مُوَاظِباً عَلَى الْجَمَاعَةِ وَالتِّلَاوَةِ، يَخْتِمُ كُلَّ لَيْلَةٍ خَتْمَةً وَ يَخْتِمُ فِيْ رَمَضَانَ كُلَّ يَوْمٍ، وَ كَانَ كَثِيْرَ النَّوَافِلِ وَالْأَذْكَارِ يُحْيِي لَيْلَتَيِ الْعِيْدَيْنِ بِالصَّلٰوةِ وَالذِّكْرِ''. (۳)

''ان کے فرزند بہاء الدین نے کہا: میرے باپ ہر شب ایک قرآن ختم کرتے تھے، اور ماہ رمضان میں ہر روز ایک قرآن۔ اور نوافل واذکار میں کثرت کرتے تھے، اور عیدین کی شب تمام رات عبادت کرتے تھے''۔

(۱)– تذکرة الحفاظ، الطبقة الثامنة، جلد: ۱، جزء: ۲، ص: ۷۰، دار الکتب العلمیة، بیروت.

(۲)– تذکرة الحفاظ، الطبقة العاشرة، جلد: ۱، جزء: ۲، ص: ۱۵۲، دار الکتب العلمیة، بیروت.

(۳)– تذکرة الحفاظ، الطبقة السادسة عشرة، جلد: ۲، جزء: ۴، ص: ۸۴، دار الکتب العلمیة، بیروت میں یوں ہے: ''یختم کل جمعة و یختم فی رمضان کل یوم..... و کان کثیرا النوافل و الأذکار و یحي لیلة النصف و العیدین بالصلوٰة و الذکر.''

اور محدث دمشق ''تقی الدین عبدالغنی مقدسی'' کے حال میں لکھتے ہیں:

''کَانَ یُصَلِّی الْفَجْرَ وَ یُلَقِّنُ الْقُرْآنَ ، وَرُبَمَا لَقَّنَ الْحَدِیْثَ ثُمَّ یَقُوْمُ وَ یَتَوَضَّأُ فَیُصَلِّی ثَلٰثَ مِأۃِ رَکْعَۃٍ [بالفاتحة والمعوذتين] إِلٰی قُبَیْلِ الظُّھْرِ''. (۱)

''نماز صبح کے بعد قرآن وحدیث پڑھاتے تھے، پھر وضو کر کے تین سو رکعات نماز زوال تک پڑھتے تھے''۔

اور ''خطیب بغدادی احمد بن علی'' کے حال میں لکھتے ہیں:

''کَانَ یَخْتِمُ الْقُرْآنَ کُلَّ یَوْمٍ''. (۲)

''روزانہ ختم قرآن کیا کرتے تھے''۔

اور ''ابونعیم اصفہانی'' نے ''حلیۃ الاولیاء'' بہ سند مسلسل روایت کیا:

''کَانَ عُثْمَانُ یَصُوْمُ الدَّھْرَ وَ یَقُوْمُ اللَّیْلَ إِلَّا ھَجْعَۃً مِّنْ أَوَّلِہٖ''. (۳)

''حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ ہمیشہ روزہ رکھتے تھے، اور تمام شب عبادت کرتے تھے، مگر کسی قدر اول شب سو رہتے تھے''۔

اور بھی انھوں نے بہ سند مسلسل روایت کی:

''بَدَأَ بِأُمِّ الْقُرْآنِ فَقَرَأَ حَتّٰی خَتَمَ الْقُرْآنَ فَرَکَعَ وَ سَجَدَ''. (۴)

''حضرت عثمان رضی اللہ عنہ مسجد حرام میں آئے اور ایک رکعت میں انھوں نے سارا قرآن پڑھا''۔

اور ''ابونعیم'' نے بہ سند مسلسل یہ بھی روایت کیا:

''أَنَّ ابْنَ عُمَرَ کَانَ یُحْیِ اللَّیْلَ صَلٰوۃً ثُمَّ یَقُوْلُ: یَا نَافِعُ! أَسْحَرْنَا؟ فَیَقُوْلُ: لا، فَیُعَاوِدُ الصَّلٰوۃَ فَیَقُوْلُ: یَا نَافِعُ! أَسْحَرْنَا؟ فَیَقُوْلُ: نَعَمْ، فَیَقْعُدُ وَ یَسْتَغْفِرُ اللّٰہَ وَ یَدْعُوْ إِلَی الصُّبْحِ''.(۵)

''عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما تمام شب عبادت کرتے تھے اور آخر وقت اپنے مولیٰ نافع سے پوچھتے، کیا وقت سحر آیا یا

(۱)- تذکرۃ الحفاظ، الطبقة السابعة عشرة، جلد: ۲، جزء: ۴، ص: ۱۱۳، دار الكتب العلمية.

(۲)- تذکرۃ الحفاظ، الطبقة الرابعة عشرة، جلد: ۲، جزء: ۳، ص: ۲۲۳، دار الكتب العلمية. میں یوں ہے:

''کان له في كل يوم و ليلة ختمة''

(۳)- حلية الأولياء، حالات عثمان بن عفان، حديث: ۱۶۱، جلد: ۱، ص: ۹۴، دارالكتب العلمية، بيروت.

(۴)- حلية الأولياء، حالات عثمان بن عفان، حديث: ۱۶۱، جلد: ۱، ص: ۹۴، دارالكتب العلمية، بيروت.

(۵)- حلية الأولياء، حالات عبدالله بن عمر، حديث: ۱۰۵۲، جلد: ۱، ص: ۳۷۶، دارالكتب العلمية، بيروت.

نہیں؟ اگر نافع کہتے کہ نہیں، تو پھر نماز میں مصروف ہو جاتے، پھر نافع سے پوچھتے، جب نافع وقت سحر کی خبر دیتے، اس وقت سے صبح تک ابن عمر- رضی اللہ عنہما- ذکر، دعا اور استغفار میں مصروف رہتے''۔

اور ''ابونعیم'' نے بہ سند مسلسل ''شداد بن اوس'' رضی اللہ عنہ کے حال میں روایت کی:

''كَانَ إِذَا دَخَلَ الْبَيْتَ يَنْقَلِبُ عَلَى الْفِرَاشِ لا يَاخُذُهُ النَّوْمُ فَيُصَلِّي حَتّٰى يُصْبِحَ''.

''جب وہ رات کو بستر پر لیٹتے، کروٹیں بدلتے اور نیند نہ آتی، پھر کھڑے ہوتے اور صبح تک نماز پڑھتے''۔

اور ابوسعد سمعانی ''کتاب الانساب'' میں لکھتے ہیں:

''كَانَ تَمِيْمُ الدَّارِي يَخْتِمُ الْقُرْآنَ فِيْ رَكْعَةٍ''.

''تمیم داری رضی اللہ عنہ ایک رکعت میں قرآن ختم کرتے تھے''۔

اور ''جامع ترمذی'' میں بہ سند مسلسل ''عمیر بن ہانی'' کے حال میں مروی ہے:

''كَانَ يُصَلِّي كُلَّ يَوْمٍ أَلْفَ رَكْعَةٍ، وَ يُسَبِّحُ مَأةَ أَلْفِ تَسْبِيْحَةٍ''.

''عمیر رضی اللہ عنہ ہر روز ہزار رکعت نماز پڑھتے اور ایک لاکھ مرتبہ سبحان اللہ پڑھتے تھے''۔

اور ابونعیم ''حلیۃ الاولیاء'' میں بہ سند مسلسل ''اویس قرنی'' کے حال میں، جو سید التابعین ہیں، روایت کرتے ہیں:

''كَانَ إِذَا أَمْسٰى يَقُوْلُ: هٰذِهِ لَيْلَةُ الرُّكُوْعِ، فَيَرْكَعُ حَتّٰى يُصْبِحَ، وَ كَانَ إِذَا أَمْسٰى يَقُوْلُ: هٰذِهِ لَيْلَةُ السُّجُوْدِ، فَيَسْجُدُ حَتّٰى يُصْبِحَ''. (۱)

''اویس قرنی رضی اللہ عنہ بہ وقت شام کہتے: یہ رکوع کی رات ہے، تو تمام شب رکوع میں رہتے، اور کسی شب کو یہ کہتے: یہ سجدے کی رات ہے، تو تمام شب سجدہ کیا کرتے''۔

اور ''ابونعیم'' بہ سند مسلسل روایت کرتے ہیں:

''إِنَّ عَامِرَ بْنَ عَبْدِاللّٰهِ كَانَ مِنَ الْعَابِدِيْنَ وَ فَرَضَ عَلٰى نَفْسِهٖ فِيْ كُلِّ يَوْمٍ أَلْفَ رَكْعَةٍ''.

''عامر بن عبداللہ بڑے عبادت کرنے والوں میں سے ہیں، اور انھوں نے اپنے اوپر ہر روز ہزار رکعت پڑھنا لازم کر لیا تھا''۔

اور ''ابونعیم'' نے بہ سند مسلسل یہ بھی روایت کی:

(۱)- حلية الأولياء، الطبقة الأولىٰ من التابعين، حالات أويس بن عامر القرني، حديث: ۱۵۷۸، جلد: ۲، ص: ۱۰۲، دارالكتب العلمية، بيروت.

''حَجَّ مَسْرُوْقٌ فَمَا بَاتَ إِلَّا سَاجِداً''.

''مسروق ہمدانی حج کو گیے تو وہ کسی شب کو نہ سوئے مگر حالت سجدہ میں''۔

اور بھی ''ابونعیم'' نے بہ سند مسلسل ''ابراہیم نخعی'' سے روایت کی:

''كَانَ الْأَسْوَدُ يَخْتِمُ الْقُرْآنَ فِيْ رَمَضَانِ فِيْ كُلِّ لَيْلَتَيْنِ، وَ كَانَ يَنَامُ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ. وَ كَانَ يَخْتِمُ فِيْ غَيْرِ رَمَضَانَ فِيْ كُلِّ سِتِّ لِيَالٍ''.

''اسود نخعی ماہ رمضان میں دو شب میں ختم قرآن کرتے تھے اور مغرب وعشا کے مابین آرام کرتے، اور غیر رمضان میں چھ شب میں ختم قرآن کرتے''۔

''ابونعیم'' نے بہ سند مسلسل یہ بھی روایت کی:

''صَلّٰى سَعِيْدُ بْنُ الْمُسَيِّبِ الْغَدَاةَ بِوُضُوْءِ الْعَتَمَةِ خَمْسِيْنَ سَنَةً''. (۱)

''سعید بن مسیّب جو اجلۂ تابعین سے تھے، عشا کے وضو سے پچاس برس تک صبح کی نماز پڑھی''۔

اور ''ابونعیم'' نے ''حلیۃ الاولیاء'' میں بہ سند مسلسل ''مالک بن مغول'' سے روایت کی:

''كَانَ بِالْبَصْرَةِ ثَلٰثَةٌ مُتَعَبِّدُوْنَ، صِلَةُ بْنُ أَشْيَمٍ، وَ كُلْثُوْمُ بْنُ الْأَسْوَدِ، وَرَجُلٌ آخَرُ''.

''بصرہ میں تین بڑے عبادت گذار تھے، ایک صلہ بن اشیم، دوسرے کلثوم بن اسود، اور تیسرے ایک اور شخص''۔

اسی ''حلیۃ الاولیا'' میں بہ سند مسلسل ''ثابت بنانی'' کے حال میں مروی ہے:

''قَالَ: أَنَا أَدْخَلْتُ وَاللّٰهِ ثَابِتاً فِيْ لَحْدِهٖ وَ مَعِيَ حَمِيْدٌ الطَّوِيْلُ، فَلَمَّا سَوَّيْنَا عَلَيْهِ التُّرَابَ سَقَطَتْ لِبْنَةٌ فَإِذَا هُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِيْ قَبْرِهٖ، فَقُلْتُ لِلَّذِى مَعِيْ: أَلَا تَرىٰ؟ قَالَ: اسْكُتْ، فَلَمَّا سَوَّيْنَا عَلَيْهِ التُّرَابَ أَتَيْنَا ابْنَتَهٗ، فَقُلْنَا: مَا كَانَ عَمَلُ أَبِيْكَ؟ قَالَتْ: وَ مَا رَأَيْتُمْ؟ فَأَخْبَرْنَا هَا. فَقَالَتْ: كَانَ يَقُوْمُ اللَّيْلَ خَمْسِيْنَ سَنَةً فَإِذَا كَانَ السَّحَرُ قَالَ: أَللّٰهُمَّ! إِنْ كُنْتَ أَعْطَيْتَ أَحَداً مِّنْ خَلْقِكَ الصَّلٰوةَ فِيْ قَبْرِهٖ فَأَعْطِنِيْهَا، فَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيَرُدَّ ذٰلِكَ الدُّعَاءَ''. (۲)

(۱)- حلية الأولياء، طبقة أهل المدينة، حالات سعيد بن المسيب، حديث: ۱۸۷۸، جلد:۲، ص:۱۸۶، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۲)- حلية الأولياء، طبقة أهل المدينة، حالات ثابت البنانى، حديث: ۲۵۶۸، جلد:۲، ص:۳۶۳، دار الكتب العلمية، بيروت.

''راوی نے کہا: قسم ہے خدا کی، میں ثابت بنانی کو قبر میں اتارا اور میرے ساتھ حمید طویل تھے، جب ہم ان پر خاک ڈال چکے اور قبر برابر ہوچکی، تو ایک اینٹ اپنی جگہ سے ہٹ گئی تو میں نے ثابت کو دیکھا کہ قبر میں کھڑے ہوکر نماز پڑھ رہے ہیں، میں نے اپنے ہمراہی سے کہا: دیکھتے ہو یہ کیا معاملہ ہے! انھوں نے کہا: چپ رہو۔ فراغت کے بعد ہم ان کی دختر کے پاس آئے اور ان سے پوچھا کہ: تمھارے باپ کا عمل کیا تھا؟ انھوں نے کہا: تم نے کیا دیکھا؟ ہم سب نے حال بیان کیا، تو دختر نے کہا: کہ ثابت پچاس برس تک ہمیشہ شب بیداری کرتے تھے، اور ہر شب کو بوقت سحر یہ دعا مانگتے کہ اے پروردگار اپنے بندوں میں سے کسی کو اگر تو نے قبر میں نماز پڑھنے کی فضیلت دی ہو تو مجھ کو بھی عنایت فرمانا۔ یہ دعا ان کی مقبول ہوگئی''۔

اور شیخ الاسلام ذہبی ''کتاب العبر باخبار من غبر'' میں لکھتے ہیں:

''كَانَ عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ يَقْرَأُ كُلَّ يَوْمٍ رُبُعَ الْخَتْمِ فِي الْمُصْحَفِ وَ يَقُوْمُ اللَّيْلَ''.

''عروہ بن زبیر ہر روز چوتھائی قرآن پڑھتے اور شب بیداری کرتے تھے''۔

اور شیخ ذہبی ''کتاب عبر'' میں یہ بھی لکھتے ہیں:

''كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ يُصَلِّى فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ أَلْفَ رَكْعَةً إِلٰى أَنْ مَاتَ''.

''امام حسین کے فرزند زین العابدین علی ہر روز ہزار رکعات نماز پڑھتے تھے یہاں تک کہ ان کا انتقال ہوگیا''۔

اور ''حلیۃ الأولیاء'' میں حضرت قتادہ کے حال میں بہ سند مسلسل مروی ہے:

''كَانَ يَخْتِمُ الْقُرْآنَ فِيْ كُلِّ سَبْعِ لَيَالٍ مَرَّةً، فَإِذَا جَاءَ رَمَضَانُ خَتَمَ كُلَّ ثَلٰثِ لَيَالٍ مَرَّةً، فَإِذَا جَاءَ الْعَشْرُ خَتَمَ كُلَّ لَيْلَةٍ مَرَّةً''.

''حضرت قتادہ سات روز میں ایک قرآن ختم کرتے تھے، اور جب ماہ رمضان آتا تو تین روز میں ختم کرتے، پھر جب اخیر عشرہ ہوتا ہر شب کو ایک ختم کیا کرتے''۔

اور یافعی ''مرأۃ الجنان'' میں ''سعید بن جبیر'' کے حال میں لکھتے ہیں:

''أَنَّهُ قَرَأَ الْقُرْآنَ فِيْ رَكْعَةٍ فِي الْبَيْتِ الْحَرَامِ''.

اور ''حلیۃ الاولیا'' میں بہ سند مسلسل ''محمد بن واسع'' کے حال میں (جو اکابر علما و اجلۂ فضلا سے ہیں اور محدثین کے نزدیک ان کا اعتبار ہے) ان کے مناقب کثیرہ ذکر کرنے کے بعد تحریر ہے:

''كَانَ يُصَلِّى بِاللَّيْلِ أَجْمَعَ''.

''وہ پوری رات نماز پڑھا کرتے تھے''۔

اور اسی میں بہ سند مسلسل ''مالک بن دینار'' کے حال میں مروی ہے:

''صَلَّيْتُ الْعِشَاءَ مَعَهُ جَاءَ فَأَكَلَ ، ثُمَّ قَامَ إِلَى الصَّلٰوةِ ثُمَّ أَخَذَ بِلِحْيَتِهٖ فَجَعَلَ يَقُوْلُ: إِذَا جَمَعْتَ الْأَوَّلِيْنَ وَالْآخِرِيْنَ ، فَحَرِّمْ شَيْبَةَ مَالِكٍ عَلَى النَّارِ، فَوَاللّٰهِ مَا زَالَ كَذٰلِكَ حَتّٰى غَلَبَتْنِيْ عَيْنِيْ ثُمَّ انْتَبَهْتُ فَإِذَا هُوَ عَلٰى تِلْكَ الْحَالِ، فَمَا زَالَ كَذٰلِكَ حَتّٰى طَلَعَ الْفَجْرُ''.

''مالک بن دینار کے داماد سے مروی ہے کہ میں نے مالک بن دینار کے ساتھ کھانا کھایا، اس کے بعد وہ نماز پڑھنے کے لیے کھڑے ہوئے اور داڑھی پر ہاتھ رکھ کر عرض کرنے لگے: اے پروردگار! جب تو اگلے اور پچھلے لوگوں کو جمع کرے تو اس روز مالک کو جہنم پر حرام کردے، اور اسی طرح وہ دعا مانگتے رہے یہاں تک کہ میں سو گیا، پھر جب میں بیدار ہوا تو دیکھا کہ ان کا وہی حال ہے۔ اور طلوع صبح تک ان کی یہی کیفیت رہی''۔

اور ''حلیہ'' ہی میں ''سلیمان تیمی'' کے حال میں مروی ہے:

''أَقَامَ بِالْبَصْرَةِ أَرْبَعِيْنَ سَنَةً يُصَلِّي الْعِشَاءَ وَالصُّبْحَ بِوُضُوْءٍ وَاحِدٍ''.

''چالیس برس تک انھوں نے بصرہ میں عشا کے وضو سے صبح کی نماز پڑھی''۔

اور اسی ''حلیہ'' میں ''منصور بن زاذان'' کے حال میں مروی ہے:

''كَانَ إِذَاجَاءَ رَمَضَانُ خَتَمَ الْقُرْآنَ فِيْ مَا بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ خَتْمَتَيْنِ''.

''رمضان میں وہ مغرب وعشا کے درمیان دو قرآن ختم کرتے تھے''۔

اور اسی میں ''علی بن عبداللہ بن عباس'' کے حال میں مروی ہے:

''كَانَ يَسْجُدُ كُلَّ يَوْمٍ أَلْفَ رَكْعَةٍ''.

''ہر روز ہزار رکعت پڑھتے تھے''۔

اور اس بحث میں اگر کسی کو زیادہ تفصیل کا شوق ہو تو ''اقامۃ الحجۃ علی أن الاکثار فی التعبد لیس ببدعۃ'' کا مطالعہ کرے۔ ان عبارات سے درج ذیل حضرات کی کثرت عبادت ثابت ہے:

(۱) حضرت عثمان (۲) حضرت ابن عمر (۳) شداد بن اوس (۴) تمیم داری (۵) مسروق (۶) عبدالرحمٰن بن اسود (۷) عمرو بن میمون (۸) سعید بن جبیر (۹) سعید بن مسیّب (۱۰) خالد بن معدان (۱۱) ابو اسحٰق سبیعی (۱۲) وہب بن منبہ (۱۳) امام باقر (۱۴) امام زین العابدین (۱۵) (۱۶) امام سجاد، علی بن عبداللہ (۱۷) قتادہ (۱۹) اویس قرنی (۲۰) ثابت بنانی (۲۱) صلہ بن ہشیم (۲۲) عروہ بن زبیر (۲۳) ابن عساکر (۲۴) خطیب بغدادی (۲۵) عبدالغنی مقدسی (۲۶) عمیر بن ہانی

(۲۷)عامر بن عبداللہ (۲۸)اسود نخعی (۲۹)ایوب سختیانی (۳۰)صفوان بن سلیم (۳۱)منصور بن معتمر (۳۲) سلیمان بن طرخان (۳۳)امام اوزاعی (۳۴)مسعر بن کدام (۳۵)ابن ابی ذئب (۳۶) حسن بن صالح (۳۷)اسماعیل بن عیاش (۳۸)امام شافعی (۳۹)ابوبکر بن عیاش (۴۰)عبداللہ بن ادریس (۴۱)ابویوسف (۴۲) یحی بن سعید قطان (۴۳)وکیع بن جراح (۴۴) بشر بن مفضل (۴۵)یزید بن ہارون (۴۶) عبدالرحمٰن بن مہدی (۴۷) ہناد بن السری (۴۸) محمد بن واسع (۴۹) مالک بن دینار (۵۰)سلیمان تیمی (۵۱)اور منصور زاذان، رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین۔

ان کے علاوہ اگر کتب اسماے رجال، کتبِ حدیث اور کتبِ تاریخ دیکھیے تو سیکڑوں محدثین کی کثرت عبادت ثابت ہوگی، باقی اولیاء اللہ کی کثرتِ عبادت تو احاطۂ تحریر سے خارج ہے۔مناقبِ اولیاء اللہ کی کتابیں مطالعہ کرنے سے اس کی کیفیت منکشف ہوتی ہے۔

کثرت عبادت بدعت نہیں

اب ہم اولیاء اللہ کے احوال سے قطع نظر کرتے ہیں، اس وجہ کہ آپ کو اور آپ کے شرکا کو انھیں بدعتی کہہ دینا بہت آسان ہے، صرف صحابہ، تابعین، ائمۂ مجتہدین اور اجلۂ محدثین کے حال سے بحث کرتے ہیں کہ اگر کثرت عبادت بدعت ہوتی تو کیا یہ لوگ ایسے نادان تھے کہ اس بدعت کا ارتکاب کرتے رہے! آپ کو اور آپ کے شیخ مولف ''معیار الحق'' کو اتنی سمجھ نہ ہوئی کہ امام ابوحنیفہ کی ضد سے ہم کثرت عبادت کو بدعت تو کہہ رہے ہیں مگر انجام اس کا کیا ہوگا کہ دیگر مجتہدین، صدہا محدثین اور صحابہ اور تابعین بھی بدعتی ہو جائیں گے۔اب ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ کثرت عبادت مطلقا بدعت ہے، یا وہی جو امام ابوحنیفہ سے صادر ہوئی؟ شق ثانی کا تو کوئی احمق بھی قائل نہیں ہوگا، اور پہلی تقدیر پر محدثین بھی بدعتی ہوئے جاتے ہیں۔اب یا تو آپ لوگ کثرت عبادت کو بدعت کہنے سے توبہ کیجیے یا ان صحابہ و مجتہدین اور تابعین و محدثین کے بھی بدعتی ہونے کا اقرار کیجیے۔ پہلے آپ ان سب کو بدعتی ٹھہرالیں پھر امام ابوحنیفہ کو بھی بدعتی کہیں۔ ہمارے نزدیک ایسی بدعت بھی بڑی خوش قسمتی سے حاصل ہوتی ہے جس میں ایسے ایسے لوگوں کی شرکت ہو۔ خیر امام ابوحنیفہ آپ جیسے تشدد پسندوں کے ساتھ جنت میں نہ جائیں گے تو ان محدثین کے ساتھ ضرور جنت میں جائیں گے۔

اگر یہ شبہہ ہو کہ ان محدثین کی جانب کثرت عبادت کی نسبت قابل اعتبار نہیں ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان لوگوں کی کثرت عبادت بڑے بڑے محدثین جیسے ذہبی، سمعانی، یافعی، ابونعیم اور خطیب بغدادی وغیرہ نقل کر گیے۔اب یا تو ان سب کی

تکذیب کیجیے یا کثرت عبادت کے قائل ہوجائیے۔اور یہ بھی یادرکھیے اگر کثرت عبادت کے باب میں ان سب کے اقوال کو تسلیم نہ کریں گے تو بڑی مشکل پیش آئے گی؛ اس وجہ سے کہ یہی محدثین ومورخین بخاری ومسلم وغیرہ کے مناقب لکھ گیے، جب ان کی تکذیب کی جائے گی یا ان کی نقل غیر معتبر سمجھی جائے گی تو بخاری اور مسلم کے مناقب بھی ندارد ہوجائیں گے۔

اور اگر یہ کہیے: یہ سب حکایات بلاسند ہیں، ان کا کیا اعتبار ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ''حلیۃ الاولیاء'' اور ایسے ہی دیگر کتب حدیث میں ان کی سند موجود ہے۔اور اگر صرف سند نہ لکھے جانے سے کسی کتاب میں اس کا غیر معتبر ہونا ثابت ہو تو بخاری ومسلم کے تمام مناقب جو کتب تواریخ میں بے سند مذکور ہیں، سب غیر معتبر ہوجائیں گے۔

الحاصل: آپ کا یہ قول: ''کیا ان کو (یعنی ابوحنیفہ کو) اتنی خبر نہ تھی کہ: یہ بدعت ہے؟'' بعینہ بڑے بڑے محدثین پر عائد ہوتا ہے، تو جو جواب آپ ان کی طرف سے دیجیے گا، ہمارا ابوحنیفہ کی طرف سے وہی جواب ہوگا۔

سوم یہ کہ کثرت عبارت کو مطلقاً بدعت اور ممنوع کہنا جیسا کہ آپ نے اور شیخ الشیوخ نے ''معیار الحق'' میں لکھ دیا، محض غلط ہے۔اس کی تحقیق ''اقامۃ الحجۃ علی اَن الاکثار فی التعبد لیس ببدعۃ'' (۱) میں موجود ہے، جس کو شوق ہو دیکھ لے۔آپ کو یہ بھی خبر نہیں کہ جو فعل، صحابہ کے زمانہ میں پایا گیا ہو اور اس پر انکار نہ ہوا ہو وہ بدعت ضلالت نہیں ہے، بالخصوص جب کہ خود صحابہ سے کوئی فعل صادر ہو، اور صحابہ سے اس پر انکار نہ ثابت ہو۔اس بحث کی تحقیق رسالہ ''ترویح الجنان بتشریح حکم شرب الدخان، (۲) رسالہ تحفۃ الاخیار فی احیاء سنت سید الابرار، (۳) اور رسالہ التحقیق العجیب فی مسئلۃ التثویب، اور رسالہ آکام النفائس فی اداء الاذکار بلسان الفارس'' (۴) میں موجود ہے، جس کو شوق انصاف ہو ان کے مطالعے سے فائدہ اٹھائے۔

رسول اللہ ﷺ سے کثرت عبادت کا ثبوت، اور تیرہ رکعت سے زیادہ نہ پڑھنے کا رد

چہارم یہ کہ آپ کا یہ قول: ''کہ آں حضرت ﷺ نے عمر بھر میں کبھی شب کو تیرہ رکعت سے زیادہ نوافل نہیں پڑھی، اور نہ

(۱)- تصنیف مولوی ابوالحسنات محمد عبدالحی مرحوم لکھنوی، یہ رسالہ جامع صغیر امام محمد کے ہمراہ مطبع مصطفائی میں مطبوع ہوگیا ہے۔منہ ۱۲

(۲)- یہ رسالہ حقہ پینے کی بحث میں بے مثل ہے، منہ ۱۲۔

(۳)- یہ رسالہ بحث تراویح میں ہے، منہ ۱۲۔

(۴)- یہ چاروں رسائل مولوی عبدالحی رحمہ اللہ کی تصانیف سے ہیں۔منہ ۱۲۔

کبھی تمام شب جاگے، الخ'' غلط ہے۔ رسول اللہ ﷺ اکثر گیارہ یا تیرہ رکعت ادا فرماتے تھے، اور بعض راتوں میں آپ سے اس سے زیادہ پندرہ رکعت تک پڑھنا ثابت ہے، شارح صحیح مسلم نووی وغیرہ نے اس کی صراحت کی ہے، بلکہ بہ روایت ابن ابی شیبہ، طبرانی اور بیہقی وغیرہ آپ سے ماہ رمضان میں بیس رکعت پڑھنا بھی ثابت ہے۔ اور اس کی سند اگر چہ ضعیف ہے مگر باب تراویح میں عمل صحابہ اس کا موید ہے۔ اور آپ کا تمام شب بیدار رہنا اور عبادت میں مصروف رہنا بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ کی اس روایت سے ثابت ہے:

''عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا دَخَلَ الْعَشْرُ الْأَوَاخِرُ مِنْ رَمَضَانَ شَدَّ مِيْزَرَهُ وَ أَحْيٰ لَيْلَهُ وَ أَيْقَظَ أَهْلَهُ''. (۱)

''عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ جب ماہ رمضان کا آخری عشرہ داخل ہوتا تو نبی ﷺ اپنے ازار کو باندھ لیتے (یعنی اپنی ازواج سے کنارہ کشی کرتے اور عبادت میں مصروف رہتے) اور شب کو زندہ کرتے، یعنی شب بیداری کرتے، اور اپنے گھر والوں کو عبادت کے لیے بیدار کرتے''۔

اس حدیث میں ''احیاے لیل'' اس امر پر دال ہے کہ آپ شب کو نہیں سوتے تھے، اور تمام رات عبادت میں مصروف رہتے تھے، اسی وجہ سے نووی اس کی شرح میں لکھتے ہیں: ''أَيِ اسْتَغْرَقَهُ بِالسَّحْرِ بِالصَّلٰوةِ وَ غَيْرِهَا ''(۲) ''یعنی تمام رات جاگتے تھے، نماز وغیرہ میں مصروف رہتے تھے''۔

اور ابن اثیر جزری ''نہایہ'' میں لکھتے ہیں: ''إِحْيَاءُ اللَّيْلِ السَّهْرُ فِيْهِ بِالْعِبَادَةِ وَ تَرْكِ النَّوْمِ''. انتهىٰ.

''احیاے لیل تمام شب عبادت کے ساتھ اور نہ سونے کے ساتھ جاگنے کا نام ہے''۔

محدثین کی ان تصریحات سے قطع نظر عقل سلیم بھی اسی امر کا مقتضی ہے کہ ''احیاے لیل'' سے مراد تمام شب جاگنا ہے؛ کیوں کہ کسی قدر سونا، اور کچھ جاگنا اور تیرہ یا گیارہ رکعت ادا کرنا، تو رسول اللہ ﷺ کا طریقہ دائمہ یا غالبہ تھا، رمضان کے عشرۂ

(۱)- صحیح بخاری، کتاب الصوم، باب: العمل فی العشر الأواخر من رمضان، جلد: ۱، ص: ۲۷۱، مجلس برکات، اشرفیہ / صحیح مسلم، کتاب الصوم، باب: الاجتهاد فی العشر الأواخر من شهر رمضان، جلد: ۱، ص: ۳۷۲، مجلس برکات، اشرفیہ / سنن أبی داؤد، کتاب الصلوٰۃ، باب: فی قیام شهر رمضان، جلد: ۱، ص: ۱۹۵، / سنن نسائی، باب: احیاء اللیل، جلد: ۱، ص: ۱۸۶ / سنن ابن ماجه، أبواب ماجاء فی الصیام، باب: فی فضل العشر الأواخر من رمضان، جلد: ۱، ص: ۱۲۶.

(۲)- المنهاج فی شرح صحیح مسلم بن الحجاج علی هامش مسلم، جلد: ۱، ص: ۳۷۲، مجلس برکات۔

اخیرہ کی خصوصیت نہ تھی، تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو اس کی خبر دینے سے اور عشرۂ اخیرہ کے ساتھ خاص کرنے میں کیا فائدہ ملتا؟

اور آپ کا تمام شب جاگنا اِس حدیث سے بھی ثابت ہے جو عبد بن حمید اور ابن ابوالدنیا نے ''کتاب التفکر'' میں، اور ابن حبان نے ''صحیح'' میں، اور اصفہانی نے ''کتاب الترغیب والترہیب'' میں، اور ابن عساکر اور ابن مردویہ وغیرہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت کی ہے:

''أَنَّهُ أَتَانِيْ لَيْلَةً فَدَخَلَ مَعِي فِيْ لِحَافِي ثُمَّ قَالَ: ذَرِيْنِيْ أَتَعَبَّدُ رَبِّي، فَقَامَ فَتَوَضَّأَ، ثُمَّ قَامَ يُصَلِّي فَبَكٰى، حَتّٰى سَالَ دُمُوْعُهُ عَلٰى صَدْرِهٖ، ثُمَّ رَكَعَ فَبَكٰى، ثُمَّ سَجَدَ فَبَكٰى، ثُمَّ رَفَعَ رَأسَهُ فَبَكٰى، فَلَمْ يَزَلْ كَذٰلِكَ حَتّٰى جَاءَ بِلالٌ يُؤْذِنُهُ بِالصَّلٰوةِ''.

''ایک شب رسول اللہ ﷺ میرے پاس آرام فرمانے کے لیے تشریف لائے، لحاف میں داخل ہوئے پھر فرمایا: مجھ کو چھوڑو کہ میں اپنے رب کی عبادت کروں، تو کھڑے ہوئے اور وضو کیا پھر نماز پڑھنے لگے، اور اس قدر روئے کہ آنسو آپ کے سینے پر بہنے لگے، اور تمام رات نماز پڑھتے تھے، اور رکوع اور سجدے وغیرہ میں روتے رہے، یہاں تک کہ بلال نے صبح کی نماز کی خبر دی''۔

اور اس روایت سے بھی ثابت ہے، جو ''سنن بیہقی'' میں عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے:

''دَخَلَ عَلَيَّ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فَوَضَعَ عَنْهُ ثَوْبَيْهِ، ثُمَّ لَمْ يَسْتَتِمْ أَنْ قَامَ فَلَبِسَهُمَا، فَأَخَذَتْنِيْ غَيْرَةٌ شَدِيْدَةٌ ظَنَنْتُ أَنَّهُ يَاتِيْ بَعْضَ صُوَيْحَبَاتِي، فَخَرَجْتُ أَتْبَعُهُ فَأَدْرَكْتُهُ بِالْبَقِيْعِ يَسْتَغْفِرُ لِلْمُؤْمِنِيْنَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ، ثُمَّ قَالَ لِيْ: يَا عَائِشَةُ! أَتَأْذَنِيْنَ فِيْ قِيَامِ هٰذِهِ اللَّيْلَةِ؟ فَقُلْتُ: نَعَمْ''. الخ.

اس حدیث کا **حاصل** (جو بہ تمامہ رسائل فضیلت شب براءت میں مذکور ہے) یہ ہے کہ ایک شب رسول اللہ ﷺ عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس آئے اور اپنے کپڑے اتارے، پھر کھڑے ہوگیے اور کپڑے پہن کر باہر تشریف لے گیے، عائشہ رضی اللہ عنہا کو یہ خیال ہوا کہ شاید آپ کسی اور بیوی کے پاس گیے ہوں، اس خیال میں یہ تلاش کرنے نکلیں اور سب بیبیوں کے مکانات کو دیکھا، پھر ''جنت البقیع'' کی طرف (جو مدینہ منورہ کا مقبرہ ہے) گئیں تو دیکھا کہ نبی ﷺ وہاں کھڑے ہوکر مُردوں کے لیے دعا مانگ رہے ہیں، اس کے بعد جب آپ تشریف لائے تو فرمایا: اے عائشہ! تم اجازت دیتی ہو کہ میں آج نہ سوؤں اور عبادت میں مصروف رہوں، کہ آج کی شب متبرک ہے، انھوں نے اجازت دے دیا، آپ نماز پڑھنے لگے اور صبح تک اس میں مصروف رہے۔

اس کے علاوہ کتب احادیث میں اور بھی حدیثیں موجود ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ نے تمام شب بھی عبادت کی ہے۔

اگر یہ شبہہ ہو کہ صحیح مسلم وغیرہ میں عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آپ نے تمام شب نماز نہیں پڑھی، اور نہ ایک شب میں تمام قرآن پڑھا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ کی یہ خبر ایسی ہے جیسے انھیں سے صحیح بخاری و صحیح مسلم وغیرہ میں مروی ہے:''مَا كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ يَزِيْدُ فِيْ رَمَضَانَ وَ لا فِيْ غَيْرِهٖ عَلٰى إِحْدٰى عَشْرَةَ رَكْعَةً''. (۱) ''یعنی رسول اللہ ﷺ رمضان اور غیر رمضان میں گیارہ رکعت سے زائد نہیں پڑھتے تھے''۔ حالاں کہ انھیں سے اور دیگر صحابہ سے کتب صحاح ستہ وغیرہ میں نبی ﷺ کا تیرہ رکعت پڑھنا بلکہ پندرہ بھی ثابت ہے۔ اور جیسے صحیحین میں انھیں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے: کہ میں نے نبی ﷺ کو نہیں دیکھا کہ نماز چاشت پڑھتے ہوں، اور میں پڑھتی ہوں، (۲) حالاں کہ کتب حدیث میں بہ روایات متعددہ نبی ﷺ کا نماز چاشت پڑھنا ثابت ہے، جیسا کہ ''سیوطی'' نے رسالہ ''صلوٰۃ الضحیٰ'' میں مفصلاً ذکر کیا ہے؛ لہٰذا تطبیق روایات یوں دینا چاہیے کہ رسول اللہ ﷺ کی نماز چاشت پڑھنے کی اور گیارہ سے زائد رکعت پڑھنے کی، اور تمام شب عبادت کرنے کی عادت اکثر نہ تھی، بلکہ کبھی کبھی آپ نے ایسا کیا؛ اس وجہ سے عائشہ رضی اللہ عنہا نے ان امور کی نفی کر دی۔ اور ان روایات سے یہ سمجھا کہ آپ نے اپنی عمر میں کبھی گیارہ پر زیادتی نہیں کی، اور نماز چاشت کبھی نہیں پڑھی، اور تمام شب کبھی عبادت نہیں کی، اسی شخص کا کام ہے جو فن حدیث میں نظر وسیع نہ رکھتا ہو، اور ان اخبار کے علاوہ دیگر احادیث کا مطالعہ اس کو نصیب نہ ہوا ہو۔

رسول اللہ ﷺ کا کوئی فعل انجام نہ دینا اس کے بدعت ہونے کی دلیل نہیں

پنجم یہ کہ اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ رسول اللہ ﷺ نے مدت العمر میں کبھی تمام شب عبادت نہیں کی اور ایسی کثرت عبادت جیسے ائمۂ مجتہدین، محدثین اور اولیاء اللہ سے منقول ہے، آپ سے صادر نہیں ہوئی، تو بھی اس سے اس کا بدعت، ضلالت

(۱)- صحیح بخاری، کتاب التهجد، باب: قیام النبي ﷺ باللیل فی رمضان وغیرہ، جلد: ۱، ص: ۱۵۴، مجلس برکات / صحیح مسلم، کتاب الصلوٰۃ، باب: صلوٰۃ اللیل و عدد رکعات النبی ﷺ فی اللیل، جلد: ۱، ص: ۲۵۴، مجلس برکات.

(۲)- انظر: صحیح بخاری، کتاب التهجد، باب: من لم یصل الضحیٰ و راٰہ واسعا، جلد: ۱، ص: ۱۵۷، مجلس برکات/ صحیح مسلم، کتاب الصلوٰۃ، باب: استحباب صلوٰۃ الضحیٰ، جلد: ۱، ص: ۲۵۴، مجلس برکات.

اور ممنوع ہونا لازم نہیں آتا ہے، دیکھو ''صحیح بخاری'' فضائل القرآن میں زید بن ثابت سے مروی ہے:

''قَالَ أَبُوْ بَكْرٍ : إِنَّ عُمَرَ أَتَانِيْ، فَقَالَ: إِنَّ الْقَتْلَ قَدِ اسْتَحَرَّ يَوْمَ الْيَمَامَةِ بِقُرَّاءِ الْقُرْآنِ وَ إِنِّي أَخْشٰى إِنِ اسْتَحَرَّ الْقَتْلُ بِالْقُرَّاءِ بِالْمَوَاطِنِ فَيَذْهَبُ كَثِيْرٌ مِّنَ الْقُرْآنِ، وَ إِنِّي أَرٰى أَنْ تَامُرَ بِجَمْعِ الْقُرْآنِ، قُلْتُ لِعُمَرَ: كَيْفَ تَفْعَلُ شَيْئاً لَمْ يَفْعَلْهُ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ ؟ قَالَ عُمَرُ: هٰذَا وَاللّٰهِ خَيْرٌ، فَلَمْ يَزَلْ عُمَرُ يُرَاجِعُنِي حَتّٰى شَرَحَ اللّٰهُ صَدْرِي لِذٰلِكَ، وَ رَأَيْتُ فِيْ ذٰلِكَ الَّذِيْ رَاٰى عُمَرُ''. الْحَدِيْث.(۱)

اس کا **حاصل** یہ ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے بیان کیا کہ میرے پاس عمر فاروق رضی اللہ عنہ آئے اور کہنے لگے: یمامہ کی لڑائی میں بہت سے صحابہ جو قراء قرآن تھے شہید ہو گیے، اور مجھے خوف ہے کہ مختلف مقامات میں قراء قرآن یوں ہی شہید ہوئے تو بہت سا قرآن جاتا رہے گا؛ اس وجہ سے کہ قرآن جمع نہیں ہے؛ لہذا میری راے یہ ہے کہ آپ قرآن کو ایک جگہ جمع کر دیجیے، میں نے عمر سے کہا: تم ایسا کام کیوں کرو گے جس کو رسول اللہ ﷺ نے نہیں کیا؟ تو عمر رضی اللہ عنہ نے جواب دیا: اگر چہ نبی ﷺ نے قرآن جمع نہیں کیا، لیکن یہ جمع کرنا ایک نیک فعل ہے، اس کو اختیار کرنا لازم ہے، وہ مجھ سے اس باب میں برابر گفتگو کرتے رہے، یہاں تک کہ حق جل شانہ نے میرے دل کو بھی اس طرف متوجہ کر دیا اور میری راے عمر کی راے کے موافق ہوگئی کہ، قرآن ایک جگہ جمع کر دیا جائے۔

اور صحیح بخاری، ''کتاب استتابۃ المعاندین والمرتدین'' میں ابو ہریرہ-رضی اللہ عنہ- سے مروی ہے:

''لَمَّا تُوُفِّيَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ وَ اسْتُخْلِفَ أَبُوْ بَكْرٍ -رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ- وَ كَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنَ الْعَرَبِ، قَالَ عُمَرُ -رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ-: يَا أَبَا بَكْرٍ! كَيْفَ تُقَاتِلُ النَّاسَ وَ قَدْ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ : أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتّٰى يَقُوْلُوْا : لَاإِلٰهَ إِلَّااللّٰهُ، فَمَنْ قَالَ :لَاإِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهٖ ، وَحِسَابُهُ عَلَى اللّٰهِ، قَالَ أَبُوْ بَكْرٍ: وَاللّٰهِ لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلٰوةِ وَالزَّكٰوةِ [فَإِنَّ الزَّكٰوةَ حَقُّ الْمَالِ. وَاللّٰهِ لَوْ مَنَعُوْنِيْ عِنَاقاً كَانُوْا يُوَدُّوْنَهَا إِلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلٰى مَنْعِهَا] قَالَ عُمَرُ: فَوَاللّٰهِ مَا هُوَ إِلَّا أَنْ رَأَيْتُ أَنْ قَدْ شَرَحَ اللّٰهُ صَدْرَأَبِيْ بَكْرٍ لِلْقِتَالِ؛ فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَقُّ''. (۲)

اس حدیث کا **حاصل** یہ ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ کا انتقال ہوا اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے، تو عرب میں

(۱)- صحیح بخاری، کتاب : فضائل القرآن، باب: جمع القرآن ، جلد: ۲، ص: ۷۴۵، مجلس برکات

(۲)- صحیح بخاری ، کتاب استتابۃ المعاندین والمرتدین ، باب: قتل من أبی قبول الفرائض و ما نسبوا الی الردۃ، جلد: ۲، ص: ۱۰۲۳ مجلس برکات۔

بعض لوگ کافر ہو گیے، اور بعضوں نے زکات دینا موقوف کر دیا۔ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے قصد کیا کہ ان سب سے قتال کریں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا: ایسے لوگوں سے مقاتلہ کیوں کر درست ہے جو کلمہ گو ہیں؛ حالاں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: مجھے قتال کا حکم دیا گیا ہے یہاں تک کہ لاالـٰہ الا اللّٰہ کہیں، تو جس نے یہ کلمۂ توحید کہا، اس نے اپنا خون اور اپنا مال مجھ سے محفوظ کر لیا، یعنی اس سے قتال اور اس کا مال غارت کرنا درست نہیں ہے، مگر بہ حق اسلام (یعنی ایسی صورتوں میں قتال درست ہے جن میں دین اسلام میں قتال کا حکم ہے) ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے کہا: خدا کی قسم میں اس سے مقاتلہ کروں گا جس نے نماز اور زکوٰۃ کے درمیان فرق کیا [اس لیے کہ زکوٰۃ حقِ مال ہے، بخدا اگر وہ اس رسی کے دینے سے انکار کریں گے جو رسول اللہ ﷺ کو دیا کرتے تھے تو میں اس انکار پر بھی قتال کروں گا۔] حضرت عمر نے کہا: میں سمجھ گیا کہ یہی حق ہے۔

اب غور کرو کہ رسول اللہ ﷺ نے کلمہ گو سے کبھی مقاتلہ نہیں کیا، اور نہ جمع قرآن کا اہتمام کیا، مگر حضرت ابو بکر صدیق اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے ان دونوں امر پر اتفاق کر لیا۔ اور عمر رضی اللہ عنہ نے "ھذا خیر" کہہ کر ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کو سمجھا دیا کہ رسول اللہ ﷺ کا کسی کام کے نہ کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہم بھی اس کو اختیار نہ کریں، بلکہ اگر وہ امر خیر ہوگا، تو اس کا اختیار کرنا بہتر ہوگا۔

ہم کو ان لوگوں سے بہت تعجب ہے جو صحیح بخاری پڑھتے، پڑھاتے ہیں اور حدیث دانی کا دعویٰ کرتے ہیں، اس کے باوجود غل مچاتے ہیں کہ "جس فعل کو آں حضرت ﷺ نے نہیں کیا، وہ بدعت اور ضلالت ہے" اور یہ نہیں دیکھتے کہ صحیح بخاری میں ان کے قول کا رد موجود ہے!

"صحیح بخاری" وغیرہ میں سائب بن یزید سے یہ روایت بھی ہے:

"**كُنَّا نُؤْتٰى بِالشَّارِبِ عَلٰى عَهْدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ وَ إِمْرَةِ أَبِيْ بَكْرٍ وَ صَدْراً مِّنْ خِلَافَةِ عُمَرَ، فَنَقُوْمُ إِلَيْهِ بِأَيْدِيْنَا وَ نِعَالِنَا وَ أَرْدِيَتِنَا، حَتّٰى كَانَ آخِرُ إِمْرَةِ عُمَرَ فَجَلَّدَ أَرْبَعِيْنَ، حَتّٰى إِذَا عَتَوْا وَ فَسَقُوْا جَلَّدَ ثَمَانِيْنَ**". (۱)

"ہم رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں شراب پینے والے کو ہاتھ سے، جوتیوں سے اور کپڑوں سے مارتے تھے، اور ایسے ہی خلافت حضرت ابو بکر صدیق اور شروع زمانۂ حضرت عمر میں۔ پھر حضرت عمر نے اپنی خلافت کے آخر زمانے میں چالیس درّے مقرر کیے، پھر جب لوگ زیادہ شراب پینے لگے تو انھوں نے بہ طور حدّ اسّی کوڑے مقرر کر دیے"۔

اور "صحیح بخاری" وغیرہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے یہ بھی مروی ہے:

(۱)- صحیح بخاری، کتاب الحدود، باب: الضرب بالجرید والنعال، جلد: ۲، ص: ۱۰۰۲، مجلس برکات

"جَلَّدَ النَّبِيُّ ﷺ أَرْبَعِيْنَ وَ أَبُوْ بَكْرٍ أَرْبَعِيْنَ وَ عُمَرُ ثَمَانِيْنَ، وَ كُلٌّ سُنَّةٌ". (۱)

"رسول اللہ ﷺ اور ابوبکر رضی اللہ عنہ نے شرابی کو چالیس کوڑے مارے، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسی کوڑے مقرر کیے، اور دونوں فعل سنت ہیں"۔

دیکھو! اس حدیث میں علی مرتضی رضی اللہ عنہ اس فعل کو جو رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں ہے، سنت کہہ گیے۔

اور "صحیح بخاری" وغیرہ میں یہ روایت بھی ہے:

"فَلَمَّا كَثُرَ النَّاسُ زَادَ النِّدَاءَ الثَّالِثَ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ –رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ– الحديث". (۲)

"یعنی جمعے کے روز رسول اللہ ﷺ ابوبکر، اور عمر رضی اللہ عنہما کے زمانے میں ایک ہی اذان ہوتی تھی، جب امام منبر پر خطبے کے لیے چڑھتا تھا، پھر جب لوگوں کی کثرت ہوئی اور ایک اذان کافی نہ ہوئی، تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے پہلی اذان بڑھادی"۔ (اور تمام دنیا نے اس کو مستحسن سمجھا؛ حالاں کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں یہ امر نہ تھا)

خلاصہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے کسی فعل کے ثابت نہ ہونے سے یہ لازم نہیں کہ وہ بدعت ہو جائے۔ صدہا امور ایسے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ان کو نہیں کیا بلکہ صحابہ یا مابعد صحابہ نے ان کو ایجاد کیا، اور بہ اتفاق فقہا و علماے امت محمدیہ وہ امور مستحسنات میں شمار کیے گیے۔ جو شخص صحاح ستہ کی احادیث کو دیکھے گا اس پر یہ امر مخفی نہ رہے گا۔ ایسے ہی کثرت عبادت، جیسے شب بھر جاگنا، روز ایک ختم کرنا، روزانہ ہزار رکعت نماز ادا کرنا اگر رسول اللہ ﷺ سے منقول نہ ہو تو کیا نقصان ہے؟ اس سے اس کا بدعت ہونا لازم نہیں ہے۔

بدعت سیئہ کی تحقیق

ششم یہ کہ اکثر عوام، بلکہ ہمارے زمانے کے خواص کالعوام یہ سمجھتے ہیں کہ جو فعل رسول اللہ ﷺ یا صحابہ نے نہیں کیا، وہ قبیح ہے، حالاں کہ یہ امر محض غلط ہے۔ اصل بدعت سیئہ وضلالت وہ ہے، جس کے استحسان پر دلیل شرعی قائم نہ ہو، نہ صراحۃً، نہ اشارۃً نہ قولاً اور نہ فعلاً۔ تو جس فعل کو صحابہ و تابعین نے کیا اور ان کے زمانے میں کسی نے اس پر انکار نہ کیا، اور ایسی ہی وہ امر جس کا

(۱)– صحیح مسلم، کتاب الحدود، باب: حد الخمر، جلد: ۲، ص: ۷۲، مجلس برکات / سنن أبی داؤد، کتاب الحدود، باب: فی الحد فی الخمر، جلد: ۲، ص: ۶۱۵. / شرح معانی الآثار، کتاب الحدود، باب: حد الخمر، جلد: ۲، ص: ۸۶.

(۲)– صحیح بخاری، کتاب الأذان، باب: الأذان یوم الجمعة، جلد: ۱، ص: ۱۲۴، مجلس برکات.

استحسان و جواز کسی دلیل شرعی سے ثابت ہو، اگر چہ ثبوت بہ طور اشارہ ہی ہو، ہرگز مذموم وضلالت نہیں ہے۔سعد الدین تفتازانی ''شرح مقاصد''میں لکھتے ہیں:

''اَلْبِدْعَةُ الْمَذْمُوْمَةُ هُوَ الْمُحْدَثُ فِي الدِّيْنِ مِنْ غَيْرِأَنْ يَّكُوْنَ فِيْ عَهْدِ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِيْنَ وَ لا دَلَّ عَلَيْهِ الدَّلِيْلُ الشَّرْعِي''. انتهىٰ .

''بدعتِ مذموم وضلالت وہ ہے، جو دین میں کوئی نئی بات پیدا کی جائے،اس طرح کی زمانۂ صحابہ وتابعین میں اس کا وجود نہ ہو،اور نہ اس پر کوئی دلیل شرعی قائم ہوئی ہو''۔

اور''مجالس الابرار''میں ہے:

''اَلْبِدْعَةُ لَهَا مَعْنِيَانِ: أَحَدُهُمَا لُغْوِيٌ عَامٌّ،وَ هُوَ الْمُحْدَثُ مُطْلَقاً، سَوَاءٌ كَانَ مِنَ الْعَادَاتِ أَوِ الْعِبَادَاتِ. وَ الثَّانِي شَرْعِيٌّ خَاصٌّ، وَهُوَ الزِّيَادَةُ فِي الدِّيْنِ أَوِ النُّقْصَانُ مِنْهُ بَعْدَ الصَّحَابَةِ بِغَيْرِ إِذْنِ الشَّارِعِ لا قَوْلاً وَّ لا فِعْلاً وَّ لا صَرِيْحاً وَّ لا إِشَارَةً، وَّ عُمُوْمُهَا فِي الْحَدِيْثِ بِحَسْبِ مَعْنَاهَا الشَّرْعِي''. انتهىٰ.

''بدعت کے دو معنی ہیں: ایک لغوی عام، وہ یہ کہ نئی بات کو،لغت میں بدعت کہتے ہیں،عبادات کے قبیل سے ہو یا عادات سے۔اور دوسری شرعی خاص،اور وہ زمانۂ صحابہ کے بعد امر عبادت کو زائد کرنے یا اسے ناقص کرنے کا نام ہے۔شارع سے قولاً، یا فعلاً یا صراحتہً یا اشارۃً اجازت کے بغیر۔اور حدیث میں جو وارد ہے کہ ہر بدعت ضلالت ہے،اس سے مراد یہی معنیٰ شرعی ہے،نہ کہ معنیٰ اول''۔

جب یہ امر معلوم ہوا تو سمجھنا چاہیے کہ کثرت عبادت جو ائمہ اور محدثین سے منقول ہے چند وجوہ سے ہرگز بدعت و ضلالت نہیں۔

اول یہ کہ کثرت عبادت صحابہ وتابعین سے ثابت ہے،اور اس زمانے میں کسی سے اس پر انکار منقول نہیں ہے،اور جو امر اس زمانے میں حادث ہوا اور اس پر انکار نہ ہوا وہ ضلالت نہیں ہے۔حدیث:''أَصْحَابِي كَالنُّجُوْمِ بِأَيِّهِمِ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ''. (۱)اور حدیث:''مَارَأٰهُ الْمُسْلِمُوْنَ حَسَناً فَهُوَ عِنْدَ اللّٰهِ حَسَنٌ''. اور حدیث:''خَيْرُ الْقُرُوْنُ قَرْنِيْ ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ، ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ''. وغیرہ سے یہ امر ثابت ہے،جیسا کہ مولف''اقامۃ الحجۃ علیٰ أن الاکثار فی التعبد لیس ببدعۃ'' نے اس کو بشرح وبسط بیان کیا ہے۔

دوم یہ کہ اس قسم کی کثرت عبادت جیسے ایک شب میں تمام قرآن پڑھنا حضرت عثمان وغیرہ خلفا سے ثابت ہے، اور

(۱) مشکوٰۃ المصابیح،باب: مناقب الصحابة، الفصل الثالث، ص: ۵۵۴، مجلس برکات.

حدیث: ''عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَ سُنَّةِالْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ''. (۱) جو سنن أبي داؤد وغیرہ میں مروی ہے، اس امر پر دال ہے کہ جس امر کو خلفاے راشدین (ابوبکر، عمر، عثمان وعلی رضی اللہ عنہم) انجام دیں اس کی اقتدا کرنی چاہیے، تو ان سب کے باوجود وہ بدعت وضلالت کیوں کر ہوسکتا ہے؟

رسول اللہ ﷺ سے کثرت عبادت کا ثبوت

سوم یہ کہ عبادت میں کوشش کرنا اور اس میں تکلیف اٹھانا، خود رسول اللہ ﷺ سے بھی ثابت ہے، صحیح بخاری، جامع ترمذی، سنن نسائی اور سنن ابن ماجہ وغیرہ میں مروی ہے:

''كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَقُوْمُ يُصَلِّي حَتّٰى تَرِمَ قَدْ مَاهُ''. (۲)

''نبی ﷺ قیام کرتے تھے اور شب بیداری کرتے تھے یہاں تک کہ آپ کے دونوں پاؤں ورم کر آتے''۔

چہارم یہ کہ رسول اللہ ﷺ نے بہ قدر طاقت عبادت کی اجازت دی ہے، سنن أبي داؤد میں مروی ہے: ''اُكْلُفُوْا مِنَ الْعَمَلِ مَا تُطِيْقُوْن'' (۳) اور صحیح بخاری میں مروی ہے: ''عَلَيْكُمْ مَا تُطِيْقُوْنَ مِنَ الْأَعْمَالِ'' (۴) اور حلیۃ الاولیا میں مروی ہے: ''لِيَتَكَلَّفْ أَحَدُكُمْ مِنَ الْعَمَلِ مَا يُطِيْقُ''.

ان سب کا حاصل یہ ہے کہ انسان کو بہ قدر طاقت عبادت کرنی چاہیے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ بنی آدم کی طاقت مختلف ہے، بعض لوگ پنج وقتہ نماز اور سنن مکررہ میں تھک جاتے ہیں، اور بعض شب وروز عبادت پر قادر ہیں، بالخصوص وہ لوگ جن کا قلب مصفی ہے، اور ان کو عبادت کا لطف حاصل ہوتا ہے، تو ان کو ان کی طاقت کے بہ قدر ضرور عبادت جائز ہوگی، گو وہ دوسروں کی وسعت سے باہر ہو۔

---

(۱)- سنن أبي داؤد، كتاب السنة، باب: في لزوم السنة، جلد: ۲، ص: ۶۳۵. / شرح معاني الآثار، كتاب الصلوٰة، باب: صفة الجلوس في الصلوٰة، جلد: ۱، ص: ۱۸۳.

(۲)- صحيح بخاری، کتاب: التهجد، باب: قيام النبي ﷺ الليل حتى ترم قدماه، جلد: ۱، ص: ۱۵۲، مجلس برکات/ ابن ماجه، كتاب الصلوٰة، باب: ماجاء في طول القيام في الصلوٰة، جلد: ۱، ص: ۱۰۲. /سنن نسائی، کتاب الصلوٰة، باب: احياء الليل، جلد: ۱، ص: ۱۸۶.

(۳)- سنن أبي داؤد، كتاب الصلوٰة ، باب: ما يومر به من القصد في الصلوٰة، جلد: ۱، ص: ۱۹۴.

(۴)- صحيح بخاری، كتاب التهجد، باب: ما يكره من التشديدفي العبادة، جلد: ۱، ص: ۱۵۴، مجلس برکات.

الحاصل کثرت عبادت کو ہر شخص کے حق میں مطلقا بدعت کہہ دینا حماقت وضلالت سے خالی نہیں، ایسی بات وہی کہے گا جس نے کتب حدیث کا مطالعہ نہیں کیا ہوگا، یا اس میں احادیث کے سمجھنے کا مادہ نہ ہوگا، یا وہ شخص جو ہر بندۂ خدا کو اپنے جیسا سست اور غافل سمجھتا ہوگا، اور بندگان خدا کے فضائل ومراتب میں اس کو مطلقا فرق نہ معلوم ہوتا ہوگا۔

کثرت عبادت کو بدعت کہنے والوں کا رد

ہفتم یہ کہ آپ کا یہ قول: ''آں حضرت ﷺ تیسرا حصہ شب کا جاگتے اور دو حصہ سویا کرتے تھے، اور اس پر زیادتی کرنے والے کو فرماتے کہ یہ شخص میری سنت سے نفرت کرتا ہے، اور یہ ہم میں سے نہیں، الخ'' غلط ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے کبھی یہ نہیں فرمایا کہ جو اس پر زیادتی کرے وہ میری سنت سے نفرت کرتا ہے، ہاں یہ فرمایا ہے: جو میری سنت سے نفرت کرے وہ مجھ سے نہیں۔ تو جو شخص اس طور پر کثرت عبادت کرے گا کہ طریقۂ نبویہ سے نفرت کرے گا وہ بلاشبہہ گنہ گار ہوگا۔

ہشتم یہ کہ آپ کی اور آپ کے برادران (غیر مقلدین) کی مثل ایسی ہے کہ: ''**لا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ** '' پڑھ کر ''**وَ أَنْتُمْ سُکٰرٰی**'' کو چھوڑ دیتے ہیں، جو حدیثیں اپنی سمجھ کے موافق معلوم ہوتی ہیں وہ جھٹ پٹ لکھ دیتے ہیں اور باقی احادیث کو ترک کر دیتے ہیں، اور یہ جو صحیح مسلم کی روایت لکھی جس کا **حاصل** یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کبھی سارا قرآن ایک رات میں نہیں پڑھا، اور نہ کبھی تمام شب نماز پڑھی، اور نہ کبھی سارے مہینے میں رمضان کے علاوہ روزے رکھے، اس سے کثرت عبادت کا بدعت ہونا کہاں سے ثابت ہوا؟ اگر یہ امر تسلیم کر لیا جائے کہ نبی ﷺ سے ایسی جاں فشانی ثابت نہیں ہے مگر اس سے اس کا ممنوع ہونا لازم نہیں آتا۔ دیکھو کتب صحاح ستہ میں عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت موجود ہے، جس کا **حاصل** یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کبھی بعض افعال کو بہتر سمجھتے تھے، مگر امت پر شفقت ورحمت فرما کر ان اعمال کو نہیں کرتے تھے بہ ایں خیال کہ ایسا نہ کہ اگر ہم یہ عبادت کریں تو امت پر بارگراں ہو جائے؛ کیوں کہ اس کے سبب وہ لوگ بھی آپ کی اتباع کریں گے۔ اس روایت صحیح بخاری اور سنن ابوداؤد کا یہی **حاصل** ہے:

''**إِنْ کَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ لَيَدَعُ الْعَمَلَ وَ هُوَ يُحِبُّ أَنْ يَّعْمَلَ بِهٖ خَشْيَةَ أَنْ يَّعْمَلَ بِهِ النَّاسُ فَيُفْرَضُ عَلَيْهِمْ**''. (۱)

(۱)– صحیح بخاری، کتاب :التھجد، باب: تحریض النبي ﷺ علی قیام اللیل، جلد: ۱، ص: ۱۵۲، مجلس برکات / صحیح مسلم، کتاب: صلوۃ المسافرین و قصرھا، باب: استحباب صلوۃ الضحیٰ، جلد: ۱، ص: ۲۴۹، مجلس برکات / سنن أبي داؤد، کتاب الصلوۃ، باب: في قیام شھر رمضان، جلد: ۱، ص: ۱۹۵ .

اور جامع ترمذی، شمائل ترمذی اور سنن ابی داؤد وغیرہ میں روایت ہے: کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک روز استنجا سے فراغت کی، حضرت عمر رضی اللہ عنہ ایک کوزہ پانی لے کر کھڑے ہوئے کہ شاید آپ وضو کریں کیوں کہ آپ ہر وقت باوضو رہنا پسند کرتے تھے، آپ نے پوچھا اے عمر! یہ کیا ہے؟ انھوں نے عرض کیا: آپ کے وضو کے واسطے پانی لایا ہوں، تو آپ نے فرمایا: ''مَا أُمِرْتُ كُلَّمَا بُلْتُ أَنْ أَتَوَضَّأَ وَ لَوْ فَعَلْتُ لَكَانَ سُنَّةً''. (۱) یعنی میں اس کا مامور نہیں ہوں کہ جب استنجا کروں تو فوراً وضو کروں، اگر میں ایسا کرتا تو امت پر سنت ہو جاتا۔

اس سے معلوم ہوا کہ بعض امور آپ کے نزدیک محبوب ہوتے تھے، اور آپ ان افعال کو پسند فرماتے تھے، مگر اس خیال سے کہ ایسا نہ ہو کہ اگر میں یہ افعال کروں تو میری امت پر مشقت ہو جائے، آپ ترک کر دیتے۔

اور یہ جو آپ نے صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی روایت لکھی، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تین شخص رسول اللہ ﷺ کی کیفیت عبادت دریافت کرنے کے واسطے نبی ﷺ کی ازواج کے پاس حاضر ہوئے، ازواج مطہرات نے آپ کی کیفیت نماز بیان کر دی، انھوں نے اس عبادت کو کم سمجھا اور کہنے لگے: ہم کو رسول اللہ ﷺ کے ساتھ کیا نسبت ہے، آپ کے سارے اگلے اور پچھلے گناہ بخشے ہوئے ہیں، آپ کو زیادہ عبادت کی کیا ضرورت ہے، تو ان میں سے ایک نے کہا: میں تمام شب نماز ادا کروں گا۔ دوسرے نے کہا: میں ہمیشہ روزہ رکھوں گا، اور تیسرے نے کہا: میں کبھی نکاح نہ کروں گا۔ رسول خدا ﷺ نے یہ تمام گفتگو سنی اور فرمایا: قسم ہے خدا کی، میں تم سے زیادہ پروردگار سے ڈرتا ہوں، اور تقویٰ اختیار کرتا ہوں، لیکن میری کیفیت یہ ہے کہ میں روزہ بھی رکھتا ہوں اور ترک بھی کرتا ہوں، اور شب کو نماز بھی پڑھتا ہوں اور سوتا بھی ہوں، اور نکاح بھی کرتا ہوں۔ تو جو شخص میری سنت سے نفرت کرے وہ ہم میں سے نہیں۔ اس روایت سے بھی ہر شخص کے لیے کثرت عبادت کی ممانعت مطلقاً ثابت نہیں ہوتی ہے، بلکہ ممانعت کا ثبوت رسول خدا ﷺ کے طریقے سے نفرت کرنے اور آپ کے طریقے کو پسند نہ کرنے کی وجہ سے ہے، جیسا کہ ان صحابہ سے واقع ہوا تھا؛ اسی وجہ سے آپ نے فرمایا: ''فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي''. یعنی جو میرے طریقے سے اعراض کرے اور اس کو برا سمجھے اور یا غیر معتبر سمجھے، وہ مجھ سے نہیں ہے، اور یہ نہیں کہا: ''فَمَنْ زَادَ عَلٰى هٰذَا فَلَيْسَ مِنِّي'' کہ

(۱)- سنن أبی داؤد، کتاب الطهارة، باب: الاستبراء، جلد: ۱، ص: ۷،

وتمامه: عن عائشة قالت: بال رسول الله ﷺ فقام عمر خلفه بكوز من ماء، فقال: ما هٰذا يا عمر! فقال: ماء تتوضأ به، قال: ما أمرت كلما بلت أن أتوضأ، و لو فعلت لكان سنة.

شمائل ترمذی، أبواب الوضوء، ص: ۱۳، میں یوں ہے: " ان رسول الله ﷺ خرج من الخلاء فقرب اليه الطعام، فقالوا: ألا ناتيک بوضوء، قال: انما أمرت بالوضوء اذا قمت الى الصلوٰة".

یہ معنی ہوتے کہ جو اس پر زائد کرے وہ مجھ سے نہیں ہے۔

اور صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی آپ نے جو یہ حدیث لکھی، جس کا **حاصل** یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو خبر پہونچی کہ عبداللہ بن عمرو بن عاص ہمیشہ روزہ رکھتے ہیں اور تمام شب جاگتے ہیں، تو آپ نے کہا: ایسی جاں فشانی نہ کرو، کبھی روزے رکھو اور کبھی افطار کرو، اور شب کو نماز بھی پڑھو، اور سو بھی رہو، اس وجہ سے کہ تمھارے بدن کا بھی تم پر حق ہے، ایسا نہ ہو کہ تم بیمار ہو جاؤ۔ اور تمھاری آنکھوں کا بھی تم پر حق ہے ایسا نہ ہو کہ جاگتے جاگتے آنکھوں کو ایذا پہونچے۔ اور تمھاری بی بی کا بھی تم پر حق ہے، رات بھر نماز پڑھنے میں ان کی حق تلفی ہوگی۔ اور تمھارے مہمان کا بھی تم پر حق ہے۔ اس روایت سے اگر ثابت ہوتا ہے تو اس قدر کہ ایسی کثرت عبادت جس سے امور شرعیہ میں خلل واقع ہو اور حقوق ضروریہ ادا نہ ہو سکیں وہ ممنوع ہیں، نہ یہ کہ مطلقا کثرت عبادت منع ہے، اس کی زیادہ تفصیل رسالہ ''اقامۃ الحجۃ'' میں موجود ہے، جس کو شوق انصاف و تحقیق ہو اس کا مطالعہ کرے۔

قولہ: دوم: یہ کہ ہر شب میں ہزار رکعت پڑھنا عقلا بھی دشوار ہے؛ اس لیے کہ تمام رات کے درجۂ اوسط میں بارہ گھنٹے ہوتے ہیں، اور چار گھنٹے اس میں سے گھٹانا چاہیے، تین گھنٹے اول شب سے کہ ان میں رات کا کھانا، پینا، استنجا، طہارت، وضو اور نماز عشا ادا ہو، اور ایک گھنٹہ آخر شب سے کہ اس میں وقت فجر کی آمد آمد ہوتی ہے، اور نوافل نہیں پڑھی جاتی ہے۔ رہے آٹھ گھنٹے تو ان میں اگر ہزار رکعت پڑھے گا تو فی گھنٹہ ایک سو پچیس رکعت ہوئی، اور ایک سو پچیس رکعت کا مع ارکان اور مع لحاظ واجبات و سنن مستحبات کے ایک گھنٹے کی میعاد میں عقل سلیم محال جانتی ہے۔ ص:۳۰۲

ایک رات میں ہزار رکعت ممکن ہے یا نہیں؟

اقول: آپ کی یہ تقریر بالکل ''معیار الحق'' سے مسروق ہے، مگر ''بریں عقل و دانش بہ باید گریست'' اگر آپ کی عقل قبول نہ کرے تو کچھ تعجب نہیں، آپ نے مذہب اسلام کو ایک عمر کے بعد قبول کیا، جب کہ اس کی حقیقت ہر ذی عقل ابتدا سے سمجھ سکتا ہے۔ اور جو اسلام کو باطل سمجھتا ہے اس میں کچھ شک نہیں کہ وہ معاند و متمرد ہے، یا سفیہ و بے وقوف ہے، جب ایسی چیز کو جسے ہر عقل سلیم جھٹ پٹ قبول کر لیتی ہے، آپ کی عقل سلیم نے قبول نہیں کیا تو بھلا ان کرامات کو آپ کی عقل سلیم کیوں کر قبول کرے گی! مگر ہم کو شیخ المشائخ مولف ''معیار'' سے تعجب ہے کہ ان کو أباً عن جد (۱) شرف اسلام حاصل ہے، اور ایک عرصے سے وہ حدیث دانی و درس حدیث میں مشہور ہیں، اور علم و کتاب و سنت میں ان کی استعداد معروف ہے، بہ ایں ہمہ وہ ایسی بات لکھ گیے

(۱)- أباً عن جد: باپ دادا سے، یعنی وہ قدیم الاسلام ہیں۔

جیسے کوئی ناواقف۔ ذرا آنکھ کھول کر دیکھیے! ''صحیح بخاری، کتاب الأنبیاء، باب: قول الله : و آتینا داؤد زبورا'' میں بہ سند صحیح حضرت ابو ہریرہ- رضی اللہ عنہ- سے مروی ہے:

''قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: خُفِّفَ عَلٰی دَاوُدَ الْقُرْآنَ فَکَانَ یَأْمُرُ بِدَوَابِّهٖ فَتُسْرَجُ فَیَقْرَأُ الْقُرْآنَ قَبْلَ أَنْ تُسْرَجَ دَوَابُّهٗ''. (۱)

''نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: حضرت داؤد علی نبینا علیہ السلام پر قرآن یعنی تورات یا زبور کا پڑھنا آسان کر دیا گیا تھے، وہ اپنے خادموں کو حکم کرتے تھے کہ سواریاں تیار کی جائیں، اور گھوڑوں پر زین کسی جائیں، اور وہ کتاب اللہ پڑھنا شروع کرتے تھے تو وہ ساری کتاب پڑھ لیتے، اس سے قبل کہ گھوڑوں پر زین کسے جائیں''۔

اب غور کیجیے! کہ سواریاں تیار کرنے میں دس بارہ گھنٹے تو صرف ہوتے تھے، اور زبور، تورات دو تین ورق کی کتاب نہ تھی کہ انسان اس کو جھٹ پٹ پڑھ لے، اور حضرت داؤد علیہ السلام جو انبیاے مقربین سے ہیں یہ امید ہے کہ ایسا پڑھتے ہوں کہ ''یعلمون، تعلمون'' کے علاوہ کچھ اور سمجھ میں نہ آئے۔ مگر ہاں! یہ قوت ربانیہ اور خرق عادت تھی کہ تھوڑے عرصے میں ان سے ایسی عبادت صادر ہوتی تھی کہ دوسروں سے ایک عرصے میں ممکن ہو۔ اور اس کی نظیر رسول اللہ کی شب معراج کا قصہ ہے کہ آپ بعد نماز عشا مکے سے بیت المقدس، اور وہاں سے ساتویں آسمان سے اوپر تک کہ ہزار ہا سال کی مسافت ہے، طے کر گیے، اور بہ اطمینان تمام سب آسمانوں کا اور جنت کا حال دریافت کیا، ملائکہ سے ملاقات کی، پھر اسی قدر مسافت طے کر کے آپ مکہ معظّمہ میں نماز صبح سے قبل داخل ہو گیے۔ یہ کیا تھا؟ سواے اس کے کہ بہ طور خرق عادت آپ سے ایسی سَیر یں صادر ہوئیں کہ اوروں سے ہزار ہا سال میں نہ ہوتیں۔ اور یہ امر کتب عقائد سے اچھی طرح ثابت ہے کہ جو امر انبیا سے بہ طور خرق عادت صادر ہو وہ اولیاء اللہ سے بہ طور خرق عادت صادر ہو سکتا ہے۔ ''کرمانی شرح صحیح بخاری'' میں حدیث سابق کی شرح میں لکھتے ہیں:

''دَلَّ؟ الْحَدِیْثُ عَلٰی أَنَّ اللّٰهَ یَطْوِی الزَّمَانَ لِمَنْ شَاءَ مِنْ عِبَادِهٖ، کَمَا یَطْوِی الْمَکَانَ''. انتهیٰ.

''اس حدیث نے اس امر پر دلالت کیا کہ اللہ جل شانہ اپنے خاص بندوں کے لیے طے زمان فرما دیتا ہے، جیسا کہ طے مکان عنایت کرتا ہے''۔

قرآن پاک میں ''سورۃ النمل'' میں آصف بن برخیا کے واقعہ کو دیکھیے کہ انھوں نے ایک لمحے میں ''تخت بلقیس'' کو ملک یمن سے حضرت سلیمان علی نبینا علیہ السلام کے دربار میں پہونچا دیا؛ حالاں کہ آصف نبی نہ تھے، مگر ان سے ایسی خرق عادت صادر ہوئی کہ انھوں نے ایک چشم زدن میں وہ کام کیا جو دوسروں سے مہینوں میں نہیں ہو سکتا ہے۔ مناقب اولیاء اللہ کی کتابیں

(۱)- صحیح بخاری، کتاب الأنبیاء، باب: قول الله : و آتینا داؤد زبورا، جلد: ۱، ص: ۴۸۵، مجلس برکات

دیکھیے تو اس قسم کی سیکڑوں حکایتیں موجود ہیں کہ حضرات ابرار سے تھوڑے زمانے میں بہت سا کام ہوا، اور مسافت کثیر طے ہوئی، مگر ہم اس سے قطع نظر کرتے ہیں، بہ ایں خیال کہ آپ لوگوں کو ان سب کی تکذیب چنداں بار گراں نہیں ہے، آپ فی الفور کہہ سکتے ہیں: وہ سب جھوٹے ہیں، ہم صرف انھیں تین قصوں پر جو قرآن وحدیث سے صاف ثابت ہیں، اکتفا کر کے کہتے ہیں: کہ اب یا تو آپ صحیح بخاری اور کتاب اللہ کی تکذیب کر دیجیے اور ملحدوں، زندیقوں اور نیچریوں کے مثل کہہ دیجیے کہ یہ سب باتیں معتبر نہیں ہیں، اور خارج از عقل ہیں۔ اگر ایسا کیجیے گا تو آپ کا نام دفاتر اہل اسلام سے خارج کر دیا جائے گا، اور آپ سے اس طرح کی گفتگو کی جائے گی جیسے کفار، اور ملحدینِ زمانہ کے پیرو کاروں سے کی جاتی ہے، اور یا آپ اس قاعدے کو تسلیم نہ کیجیے کہ انبیا کی خرق عادت اولیا میں ہو سکتی ہے، یا یہ کہ مطلقا اولیاء اللہ میں کرامت ہوتی ہی نہیں ہے، اگر ایسا ہوگا تو آپ کا نام دفاتر اہل سنت سے خارج کر کے آپ سے اس طرح سے گفتگو کی جائے گی، جیسے معتزلہ اور فرق ضالہ سے گفتگو ہوتی ہے۔ اگر آپ ان دونوں صورتوں کو پسند نہ کریں تو اپنی کتابوں سے اپنے ان اقوال باطلہ کو نکال دیجیے، اور اپنے بیان کی خود تکذیب کیجیے۔ اور یہ تو کوئی نہیں کہہ سکتا ہے کہ دوسروں سے تو اس قسم کی بات ہو سکتی ہے، لیکن ابو حنیفہ سے نہیں ہو سکتی ہے؛ اس وجہ سے کہ اگر عقل سلیم اس قدر کثرت عبادت، سرعت تلاوت اور طے مسافت وغیرہ کو دوسروں کے واسطے تھوڑے زمانے میں تجویز کرے گی، تو امام ابو حنیفہ کے حق میں بھی اس کے امکان کو تجویز کرے گی۔

اگر یہ کہیے کہ ابو حنیفہ کوئی ولی نہ تھے کہ ان سے ایسی خرق عادت ہوتی، تو اس کا جواب: اولاً یہ ہے کہ یہ شبہہ دیگر محدثین پر ہوتا ہے جن سے قلیل عرصے میں کثرت ثابت ہے، جیسا کہ سابقا معلوم ہو چکا۔ آپ ان کی ولایت ثابت کیجیے، ہم امام ابو حنیفہ کی ولایت ثابت کر دیں گے۔ ثانیا یہ کہ اتباع شریعت کے بعد جب کسی سے خرق عادت کا ثبوت ہو تو یہی ولایت کی دلیل ہوتی ہے، اور اس کی حاجت نہیں ہوتی کہ کرامت اس وقت مانی جائے جب ولایت پہلے سے ثابت ہو لے۔ امام ابو حنیفہ کا اتباع شریعت میں بے مثل ہونا جب محدثین کی صراحت سے ثابت ہے تو جب ان سے ایسی خرق عادت شے صادر ہوئی تو ان کی ولایت میں کیسے شبہہ ہوگا؟ اور اگر یہ کہیے کہ یہ سب تقریریں تو اس امر پر موقوف ہیں کہ امام سے ایسی کثرت عبادت بہ سند صحیح ثابت بھی ہو، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس کو سابقا ثابت کر چکے ہیں، اعادہ کی حاجت نہیں ہے۔

الحاصل: ارباب قواے ربانیہ واصحاب نفوس قدسیہ کو حق جل وعلا کی طرف سے ایسی قوت عنایت ہوئی ہے کہ تھوڑے سے زمانے میں ان سے ایسی عبادتیں صادر ہوتی ہیں، اور ان سے ایسے ایسے امور سرزد ہوتے ہیں جو عوام سے مہینوں اور برسوں میں بھی نہیں ہوتے ہیں، تو اگر ایسے امور کو عوام کی عقل سلیم تجویز نہ کرے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے، اور اگر مطلقا تجویز نہیں کرتی ہے، تو وہ عقل سلیم ہی نہیں ہے۔ اور عباد وزہاد کے حال کی نظیر علما ومحدثین کا حال ہے کہ بعض علما کو طے زمان کا مرتبہ عنایت ہوتا

ہے، کہ وہ تھوڑی سی عمر میں کتنی بڑی بڑی تصنیفیں کر جاتے ہیں کہ اور علما سے برسوں میں نہ ہو سکیں۔ جلال الدین سیوطی کو دیکھیے! جن کی ولادت ۸۴۹ھ میں، اور وفات ۹۱۱ھ میں ہے۔ اس قدر عمر میں انھوں نے پانچ سو کتابیں تصنیف فرمائیں، اور ان میں سے بعض جیسے ''درمنثور، اور تفسیر مسند'' وغیرہ ایسی ہیں کہ ان جیسی کتابیں اس قدر عمر میں صدہا اشتغال کے باوجود تصنیف کرنا عوام کے نزدیک بعید از قیاس ہے۔ صاحب ہدایہ کی ''کفایۃ المنتہی'' دیکھیے، کہ ساٹھ جلدوں میں ہے۔ ''محیط'' کو ملاحظہ کیجیے کہ چالیس جلدوں میں ہے، ''اغانی'' کو دیکھیے کہ بیس جلدوں میں ہے۔ ''تفسیر ابن جریر طبری'' کو آنکھ کھول کر دیکھیے! غرض ان علما سے اتنی بڑی بڑی تصانیف کا عرصۂ قلیل میں ہونا کیا بعید نہیں؟ بے شک بعید ہے۔ عوام کیا بلکہ بہت سے خواص ایسے امور سے عاجز ہیں۔ آپ کے شیوخ الشیوخ اتنی عمر کے باوجود آج تک کسی تصنیف پر قادر نہ ہوئے، سوائے دو چار رسالوں کے، کہ چند اجزا ہیں، تو معلوم ہوا کہ تھوڑے زمانے میں زیادہ کام کرنا سیکڑوں بندوں کو حاصل ہوا ہے۔

اور ہم کو شیخ المشائخ مولف ''معیار'' کے اس حساب شب سے (جس کو آپ نے نقل کر دیا ہے) بہت تعجب ہوتا ہے کہ اپنے پر قیاس کر کے خواص بندگان خدا کی قدرت کا بھی انکار کر گیے۔ یہ چار گھنٹے اول شب کے کس وجہ سے گھٹائے؟ کیا خاص بندوں کا کھانا پینا ایسا ہوتا تھا، جیسے آپ لوگ رکابی صاف کرتے ہیں؟ کیا ان کا استنجا اس طرح کا تھا، جیسے آپ استنجا کرتے ہیں، کیا وہ اس طرح سے آرام کرتے تھے، جیسے آپ لوگ ٹانگ پھیلا کر سوتے ہیں؟ کیا وہ لوگ ایسے غافل تھے جیسے آپ لوگ عمر ضائع کرتے ہیں؟ کیا ہر وقت ان کا وضو برقرار نہ رہتا تھا اور استنجے کی ہر وقت حاجت ہوا کرتی تھی، جیسے آپ لوگوں کی کیفیت ہے؟ انسان جیسا خود ہوتا ہے، ویسا ہی دوسروں کو سمجھتا ہے۔ حضرات ائمہ اور اولیاء اللہ کی کی کیفیت یہ تھی کہ ان کا ایک لمحہ ضائع نہیں ہوتا تھا، اور کسی حالت میں ان کو رتبۂ غفلت حاصل نہیں ہوتا تھا، اور تصفیۂ نفس کے سبب ان کو قدرت حاصل تھی کہ عرصۂ قلیل میں بڑی بڑی جاں فشانیاں کرتے تھے، اور پھر ان پر بار نہیں ہوتا تھا، نہ یہ کہ آٹھ رکعت تراویح اور ایک رکعت وتر پڑھ کر تمام رات خرّاٹے لیں، اور فرائض پنج گانہ کے علاوہ سنن ونوافل سب کو بالائے طاق رکھ دیں، اور پھر اتباع سنت کا دعویٰ کریں۔ اَللّٰهُمَّ احْفَظْنَا مِنْ شُرُوْرِ أَنْفُسِنَا.

قفال مروزی، شافعی کی نماز، اور اس کا تعصب

قولہ: ہاں! جس طرح سے کہ ''قفال مروزی'' نے امام ابوحنیفہ کی نماز، سلطان محمود بادشاہ کو پڑھ کر دکھائی تھی، اگر اس طرح سے پڑھی جائے تو ایک ہزار نہیں، ایک گھنٹے میں دو ہزار رکعت سے بھی زیادہ پڑھی جاسکتی ہے۔ امام ابوحنیفہ کی نماز جو ''قفال

مروزی'' نے پڑھی تھی وہ یہ ہے۔''امام الحرمین'' نے اپنی کتاب ''مغیث الخلق فی اختیار الحق'' میں لکھا ہے: سلطان محمود بادشاہ امام ابوحنیفہ کے مذہب پر تھا، اور علم حدیث کی حرص رکھتا تھا، اور مشائخ سے حدیث سنتا اور استفسار کیا کرتا تو اس نے اکثر احادیث کو مذہب شافعی کے موافق پایا، اس کے دل میں اس مذہب کی محبت واقع ہوگئی، اس نے فقہا کو جمع کیا، اور ان سے ایک مذہب کی دوسرے مذہب پر ترجیح کا مطالبہ کیا، تو اس بات پر سب کا اتفاق ہوا کہ دونوں مذہب کے موافق دو رکعت نماز پڑھی جائے، اور اس نماز میں نظر وفکر کرنے سے جو مذہب اچھا معلوم ہو اس مذہب کو اختیار کرنا چاہیے۔''قفال مروزی'' نے نماز پڑھنی شروع کی، تو وضو کو پوری شرطوں سے ادا کیا، لباس اور استقبال قبلہ بھی بہ خوبی کیا، اور نماز کے ارکان، فرائض، سنن اور آداب کو بہ وجہ کمال ادا کیا، اور ایسی نماز پڑھی جس سے کمی کرنا امام شافعی کے نزدیک درست نہیں ہے۔ پھر دو رکعت اس طور پر ادا کیں کہ دباغت دی ہوئی کتے کی کھال پہن لیا، اور اس کی چوتھائی کو نجاست سے آلودہ کیا، اور بلا نیت کھجور کے نچوڑے (نبیز) سے وضو کیا، ایسے موقعے پر کہ موسم گرم تھا اور میدان کشادہ تھا، تو مکھیاں اور مچھر ان پر جمع ہو گیے، اور وضو بھی الٹا کیا، یعنی پہلے بایاں پاؤں دھویا، پھر داہنا، پھر بایاں ہاتھ کہنی تک، پھر داہنا، پھر چوتھائی سر کا الٹا مسح کیا، پھر منہ دھویا، پھر ناک میں تین مرتبہ پانی ڈالا، پھر کلی کی، پھر ہاتھ دھوئے، پھر جب نماز میں داخل ہوئے تو تکبیر کے بجائے بہ زبان فارسی کہا: ''خدا بزرگ ست'' اور قراءت کے بجائے آیت قرآن ''مدھآمتان'' کا فارسی ترجمہ یعنی ''دو برگ سبز'' کیا، پھر مرغ کی طرح دو ٹھونگیں ماریں، اور ''السلام علیکم'' کے بجائے ''گوز'' مار دیا۔ اور کہا: اے سلطان! یہ ابوحنیفہ کی نماز ہے۔ بادشاہ نے کہا: اگر ابوحنیفہ کی نماز اس طرح کی نہ ہوئی تو میں تجھ کو مار ڈالوں گا۔ حنفیوں نے ابوحنیفہ کی اس طرح کی نماز ہونے سے انکار کیا، تو قفال مروزی نے حنفی مذہبی مذہب کی کتابیں طلب کیں اور بادشاہ نے ایک نصرانی کو (جو کہ ذی علم تھا) شافعی اور حنفی دونوں مذہب کی کتابوں کو پڑھنے کا حکم دیا، تو ابوحنیفہ کی نماز ویسی ہی پائی گئی جس طرح سے قفال مروزی نے پڑھ کر دکھائی تھی۔ بادشاہ نے ابوحنیفہ کے مذہب کو چھوڑ دیا اور شافعی کے مذہب کو اختیار کیا۔ انتہی۔ ص:۲۰۴

اقول: ''قفال مروزی، شافعی'' کی نماز کا یہ قصہ اگر چہ رسالہ ''مغیث الحق'' اور ''مرأۃ الجنان'' وغیرہ میں مذکور ہے، مگر اس سے مذہب حنفی کی شان میں کچھ بھی کمی نہیں ہوئی، بلکہ ''قفال غفال'' کی بے باکی، تعصب مذہبی اور خبث نفس باطنی واضح ہوگئی۔ اس سے بڑھ کر کیا تعصب ہوگا کہ انھوں نے اپنے مذہب کے موافق دو رکعتوں کو تو کمال آداب سے مع ادائے فرائض، واجبات، سنن و مستحبات ادا کیں، اور جب مذہب حنفی کے مطابق دو رکعتیں پڑھنے لگے، تو وضو اور نماز میں کتنے واجبات اڑا گیے، اور کتنے سنن و مستحبات کو چھوڑ گیے، اور کتنے مکروہات و محرمات کا ارتکاب کر گیے! ایسی لغو نماز پڑھنا اور اس کو امام ابوحنیفہ کی جانب

نسبت کرنا انھیں کا کام تھا، اور اس کو اچھا سمجھنا اور ان کی اس حرکت کو بہتر جاننا، اس کو شائع کرنا، اور بہ غرض تحقیر مذہب حنفی اس قصے کو پیش کرنا، یہ آپ جیسے جاہلوں اور متعصبوں کے سوا کسی عاقل کا کام نہیں ہوسکتا۔ خدائے تعالیٰ ''قفال'' کی مغفرت فرمائے، اپنے لطف وکرم سے ان کے نامۂ اعمال سے اس گناہ کو عفو کرے، اور آپ لوگوں کو عقل وسمجھ عطا فرمائے۔

اس اجمال کی تفصیل ان رسائل میں جو خاص قفال کے اس قصے کے رد میں تصنیف ہوئے ہیں، موجود ہے، جس کو شوق ہو دیکھ لے، جیسے ''رسالہ ملاعبد النبی بن احمد بن ملا عبد القدوس گنگوہی'' اور ''رسالہ ابوالقاسم عبد العلیم بن عثمان قرطبی'' اور ''رسالہ ملا علی قاری مکی'' مسمیٰ بہ ''تشنیع الفقہاء الحنفیہ بتشنیع سفہاء الشافعیہ'' وغیرہ۔ ہم یہاں مختصراً کچھ بیان کیے دیتے ہیں تاکہ عوام دھوکے سے محفوظ رہیں، اور اس قصے کو دیکھ کر وحشت میں نہ پڑیں۔

وضو میں ترتیب، سنت موکدہ ہے

پہلے ان کے وضو کو (جو انھوں نے حنفی مذہب کے موافق کیا تھا) غور سے دیکھیے! کہ اس میں کیا کچھ خرابیاں موجود ہیں:

اول یہ کہ انھوں نے وضو الٹا کیا، اور اس ترتیب کو جو قرآن پاک میں موجود ہے چھوڑ دیا۔ وضو میں ترتیب امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگرچہ فرض نہیں ہے، مگر اس کے مستحب بلکہ سنت موکدہ ہونے میں شبہہ نہیں ہے۔ بعض حنفیہ جیسے ''قدوری'' نے اس کو مستحبات میں شمار کیا، مگر ابن ہمام نے ''فتح القدیر، حاشیۂ ہدایہ'' میں اس قول کو رد کر دیا، اور صاف لکھ دیا:

''لَا سَنَدَ لَهُ فِيْ فِعْلِ هٰذِهِ الْأُمُوْرِ الثَّلٰثَةِ مِنَ الْمُسْتَحَبَّاتِ لَا فِي الرِّوَايَةِ وَ لَا فِي الدِّرَايَةِ'' انتهٰى.

''یعنی ان تینوں چیزوں (یعنی تمام سر کا مسح، نیت اور ترتیب) کو مستحبات سے شمار کرنے میں قدوری کے پاس کوئی سند ہے؟ نہ روایۃً نہ درایۃً، یعنی نہ بہ اعتبار روایت مذہب کے اور نہ بہ اعتبار درایت کے''۔

معلوم ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ وضو میں ترتیب سنت موکدہ ہے، اور بلا عذر شرعی سنت موکدہ کو ترک کرنا باعث ملامت ہے۔ اور اس امر پر دلیل کہ ترتیب فرض و واجب نہیں یہ ہے کہ بعض روایات میں رسول اللہ ﷺ سے بھی بے ترتیب وضو کرنا وارد ہوا ہے۔ ''سنن ابوداؤد'' میں مقدام بن معدیکرب سے مروی ہے:

''أُتِيَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ بِوُضُوْءٍ فَتَوَضَّأَ فَغَسَلَ كَفَّيْهِ ثَلَاثاً، وَ غَسَلَ وَجْهَهُ، ثُمَّ غَسَلَ ذِرَاعَيْهِ ثَلَاثاً، ثُمَّ تَمَضْمَضَ وَ اسْتَنْشَقَ ثَلَاثاً، ثُمَّ مَسَحَ بِرَاسِهِ وَ أُذُنَيْهِ''. (۱)

رسول اللہ ﷺ کے پاس وضو کرنے کے واسطے پانی آیا تو آپ نے اس طور پر وضو کیا کہ پہلے دونوں ہتھیلیاں دھوئیں

(۱)– سنن أبي داؤد، كتاب الطهارة، باب: صفة وضوء النبي ﷺ، جلد: ۱، ص: ۱۲

اور منہ دھویا، پھر دونوں ہاتھ دھوئے، پھر کلی کی، پھر ناک میں پانی ڈالا، پھر سر اور کان کا مسح کیا۔

اور ''سنن دار قطنی'' میں لیث بن سعد سے مروی ہے:

''قَالَ: أَتٰى عُثْمَانُ الْمَقَاعِدَ فَدَعىٰ بِوُضُوْءٍ فَتَمَضْمَضَ وَ اسْتَنْشَقَ، ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهٗ ثَلاثاً وَ رِجْلَيْهِ ثَلاثاً، ثُمَّ مَسَحَ رَاسَهٗ، ثُمَّ قَالَ: رَأَيْتُ رُسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ يَتَوَضَّأُ هٰكَذَا''.

''حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ مقاعد میں آئے اور پانی طلب کیا، تو آپ نے کلی کی، ناک میں پانی ڈالا، پھر تین مرتبہ منہ دھویا، پھر دونوں پاؤں دھوئے، پھر سر کا مسح کیا، پھر فرمایا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا ہے، ایسے ہی وضو کرتے تھے''۔

ان اخبار سے معلوم ہوا کہ اگر وضو الٹا بھی کرے گا تو اس سے نماز جائز ہو جائے گی، مگر چوں کہ اکثر احادیث سے رسول اللہ ﷺ اور صحابہ سے ترتیب پر مواظبت ثابت ہوتی ہے، اس وجہ سے جمہور حنفیہ بلکہ جمہور علماے امت محمدیہ اس کے سنت موکدہ ہونے کے قائل ہیں۔ کتب حنفیہ کو آنکھ کھول کر دیکھو! کہ من جملہ سنت موکدہ کے ترتیب مذکور ہے؛ لہذا قصداً الٹا وضو کرنا، اور سنت موکدہ کو جان بوجھ کر چھوڑ دینا کسی عقل مند کا کام نہیں ہے۔ اور پھر اس کی نسبت حنفیہ کی طرف کرنا اور بھی خلاف عقل ہے۔

حنفیہ کے نزدیک چوتھائی سر کا مسح فرض، اور پورے سر کا مسح سنت موکدہ ہے

دوسرے یہ کہ ''قفال'' نے صرف چوتھائی سر کا مسح کیا اور قصداً سنت موکدہ کو چھوڑ دیا۔ حنفیہ کے نزدیک اگر چہ چوتھائی کی مقدار، مسح فرض ہے لیکن پورے سر کا مسح کرنا سنن موکدہ میں شمار کیا ہے ''وقایہ'' بلکہ تمام کتب حنفیہ میں سنن موکدہ کی بحث میں مذکور ہے: ''وَ مَسَحَ كُلَّ الرَّاسِ مَرَّةً''۔ اور اس مقام پر ایک فریب دہی یہ کی کہ مذہب حنفی کے وضو میں تو صرف چوتھائی سر کے مسح پر اکتفا کیا اور مذہب شافعی کے وضو میں پورے سر کا مسح کیا؛ حالاں کہ شافعی کے نزدیک بہ قدر چوتھائی بھی فرض نہیں ہے، بلکہ بہ قدر ایک بال، دو بال، تین بال بھی کافی ہے۔ ''اقناع شرح مختصر ابی شجاع شافعی'' میں بحث فرائض وضو میں ہے:

''وَ مَسَحَ بَعْضَ الرَّاسِ بِمَا يُسَمّٰى مَسْحاً أَوْ بَعْضَ بُشْرَةِ رَاسِهٖ، أَوْ بَعْضَ شَعْرِهٖ، أَوْ وَاحِدَةً''، انتھیٰ.

پیشانی کی طرف سے مسح کرنا سنت موکدہ ہے

تیسرے یہ کہ چوتھائی سر کا الٹا مسح کیا اور سنت موکدہ کو چھوڑ دیا۔ حنفیہ کے نزدیک چوتھائی سر کا مسح اگر چہ گدی کی طرف سے ہو، یا داہنے، بائیں ہو، کافی ہے مگر مسنون یہی ہے کہ سامنے پیشانی کی طرف سے چوتھائی سر کا مسح کیا جائے، اس وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ سے یوں ہی ثابت ہے۔ ''صحیح مسلم'' وغیرہ میں مروی ہے: ''وَ مَسَحَ بِنَاصِيَتِهِ''.(۱)

وضو میں نیت سنت موکدہ ہے

چوتھے یہ کہ بغیر نیت کے وضو کیا حالاں کہ حنفیہ کے نزدیک وضو میں نیت اگر چہ فرض نہیں، مگر اس کے سنت موکدہ ہونے میں شبہہ نہیں ہے، جیسا کہ کتب حنفیہ کے معائنے سے واضح ہے۔

بلاضرورت نبیذ تمر سے وضو درست نہیں

پانچویں یہ کہ پانی پر قدرت کے باوجود بلاضرورت کھجور کے نچوڑے ہوئے پانی سے وضو کیا، حالاں کہ اس باب میں امام ابوحنیفہ سے تین روایتیں ہیں:

ایک یہ کہ نبیذ تمر یعنی کھجور کے نچوڑے ہوئے پانی سے مطلقاً وضو نا جائز ہے اور یہی امام ابو یوسف کا مذہب ہے۔

دوسرے یہ کہ جب پانی نہ ملے تو وضو کرے۔ تیسرے یہ کہ وضو کرے اور تیمّم بھی کرے۔

عینی کی ''شرح ہدایہ'' میں میں ہے:

''قَالَ أَبُوْ بَكْرٍ الرَّازِى فِىْ كِتَابِ ''أَحْكَامِ الْقُرْآنِ'': عَنْ أَبِىْ حَنِيْفَةَ فِيْهِ ثَلٰثُ رِوَايَاتٍ، وَ جَوَازُ التَّوَضِّى بِهٖ هُوَ الرِّوَايَةُ الْمَشْهُوْرَةُ، وَ قَالَ قَاضِى خَان: وَ هُوَ قَوْلُهُ الْأَوَّلُ، وَ هُوَ قَوْلُ زُفَرَ، وَ رُوِىَ عَنْهُ الْجَمْعُ كَسُوْرِ الْحِمَارِ، وَبِهٖ قَالَ مُحَمَّدٌ. وَرَوىٰ عَنْهُ نُوْحُ بْنُ أَبِىْ مَرْيَمَ، وَ أَسَدُ بْنُ عَمْرٍ و الْحَسَنُ أَنَّهُ يَتَيَمَّمُ وَلا يَتَوَضَّأُ. قَالَ قَاضِى خَان: هُوَ الصَّحِيْحُ، وَ هُوَ قَوْلُهُ الْأَخِيْرُ وَ قَدْ رَجَعَ إِلَيْهِ، وَ هُوَ اخْتِيَارُ الطَّحَاوِى. وَ بِهٖ قَالَ الشَّافِعِى وَ مَالِكٌ وَ أَحْمَدُ وَ عَامَّةُ الْعُلَمَاءِ''.

''ابوبکر رازی نے کتاب ''احکام القرآن'' میں کہا: اس باب میں امام ابوحنیفہ سے تین روایتیں ہیں، اور وضو کا جائز ہونا

(۱)- صحیح مسلم، کتاب الطهارة، باب: المسح على الخفين، جلد: ۱، ص: ۱۳۴، مجلس برکات.

امام ابوحنیفہ سے یہی مشہور روایت ہے۔ اور قاضی خان نے کہا: ان کا قول اول یہی ہے۔ اور امام زفر کا یہی قول ہے۔ اور ان سے تیمّم اور وضو کے درمیان جمع کرنا بھی روایت کیا گیا ہے، جیسا کہ گدھے کے جھوٹے پانی سے۔ امام محمد کا مذہب یہی ہے۔ اور نوح بن ابی مریم، اسد بن عمر اور حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے روایت کیا ہے کہ تیمّم کرے اور وضو نہ کرے۔ قاضی خان نے کہا: یہی صحیح ہے، اور امام ابوحنیفہ کا قول آخر یہی ہے، اور قول اول سے اسی کی طرف رجوع کرنا ثابت ہے۔ طحاوی کا یہی مختار ہے۔ اور شافعی، مالک، احمد اور اکثر علما کا یہی مذہب ہے‘‘۔

اور ’’فتاویٰ تاتارخانیہ‘‘ میں ہے:

’’أَمَّا التَّوَضِّي بِالْأَنْبِذَةِ فَقَدِ اتَّفَقُوْا عَلٰى أَنَّهٗ لا يَجُوْزُ حَالَ وُجُوْدِ الْمَاءِ، وَ أَمَّا حَالَ عَدَمِ الْمَاءِ فَقَدْ قَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ : يَجُوْزُ التَّوَضِّي بِنَبِيْذِ التَّمْرِ‘‘.

’’تمام فقہا و مجتہدین نے اس امر پر اتفاق کیا ہے کہ پانی پر قدرت کے وقت نبیذ تمر وغیرہ سے وضو جائز نہیں ہے، اور پانی نہ ملنے کی صورت میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس سے وضو جائز ہے، اور دیگر ائمہ کے نزدیک جائز نہیں‘‘۔

ان عبارات سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک قول قدیم کے مطابق نبیذ تمر سے وضو جائز ہے، مگر پانی نہ ملنے کی شرط کے ساتھ۔ اور قول جدید کے مطابق جس کی طرف انھوں نے رجوع کیا ہے، مطلقاً جائز نہیں؛ لہذا پانی موجود ہونے کے باوجود قفال کا نبیذ تمر سے وضو کرنا اور اس کی نسبت امام کی طرف کرنا جہالت سے خالی نہیں ہے۔

نبیذ تمر سے وضو کرنے میں نیت شرط ہے

چھٹے یہ کہ بہر تقدیر نبیذ تمر سے وضو کے جائز ہونے میں حنفیہ کے نزدیک نیت بھی شرط ہے، ’’کافی‘‘ وغیرہ میں ہے:

’’ذَكَرَ الْقُدُوْرِي فِيْ ’’شَرْحِهٖ‘‘ عَنْ أَصْحَابِنَا: أَنَّ الْوُضُوْءَ بِنَبِيْذِ التَّمْرِ لَا يَجُوْزُ إِلَّا بِالنِّيَّةِ كَالتَّيَمُّمِ؛ لِأَنَّهٗ يَدُلُّ عَنِ الْمَاءِ كَالتَّيَمُّمِ حَتّٰى لا يَجُوْزَ التَّوَضِّي بِهٖ حَالَ وُجُوْدِ الْمَاءِ‘‘. انتهىٰ.

’’قدوری نے اپنی شرح میں ہمارے ائمہ و مشائخ سے نقل کیا ہے کہ نبیذ تمر کے ساتھ وضو بغیر نیت کے جائز نہیں ہے، جیسے تیمّم؛ کیوں کہ وہ پانی کا بدل ہے، اس وجہ سے پانی ملنے کی تقدیر پر جائز نہیں ہے‘‘۔

تو بغیر نیت کے نبیذ سے وضو کرنا اور اس کو امام کی طرف منسوب کرنا عین حماقت ہے۔ **الغرض** جیسا وضو قفال نے کیا امام ابوحنیفہ کے مذہب کے مطابق وہ وضو ہرگز درست نہیں ہوا، اور اس نے بے وضو نماز پڑھی۔

اب اس کی نماز کا حال سنیے! کہ اس میں کس قدر خرابیاں موجود ہیں:

کتے کی کھال طاہر ہے یا نجس؟

ایک یہ کہ انھوں نے دباغت دیا ہوا کتے کا چمڑا پہن لیا؛ حالاں کہ اس باب میں حنفیہ مختلف ہیں کہ کتا مثل سور کے نجس العین ہے یا نہیں؟ ایک جماعت فقہا نے اس پر فتویٰ دیا ہے کہ وہ نجس العین ہے، اور اس کا چمڑا دباغت سے پاک نہیں ہوتا ہے۔ اور ایک جماعت نے نجاست عین نہ ہونے کا فتویٰ دیا ہے، اور دباغت کے بعد اس کے چمڑے کو طاہر کہہ دیا۔ ''نہایہ'' میں ہے:

''أَمَّا جِلْدُ الْكَلْبِ ، فَعَنْ أَصْحَابِنَا فِيْهِ رِوَايَتَانِ: فِيْ رِوَايَةٍ يَطْهُرُ بِالدِّبَاغِ. وَ فِيْ رِوَايَةٍ : لَا يَطْهُرُ، وَ هُوَ الظَّاهِرُ مِنَ الْمَذْهَبِ''. انتهىٰ.

''کتے کے چمڑے کے باب میں ہمارے ائمہ سے دو روایتیں ہیں: ایک یہ کہ دباغت سے طاہر ہو جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ طاہر نہیں ہوتا۔ اور یہی ظاہر مذہب ہے''۔

اور ابوالمکارم کی ''شرح مختصر وقایہ'' میں ہے:

''وَ فِيْ ''فَتَاوىٰ قَاضِي خَان'' مَا يَدُلُّ عَلىٰ أَنَّ الْكَلْبَ نَجِسُ الْعَيْنِ. وَ فِيْ مَوْضِعٍ آخَرَ مَا يَدُلُّ عَلىٰ أَنَّهُ لَيْسَ بِنَجِسِ الْعَيْنِ. وَ سَمِعْتُ أَنَّ الرِّوَايَةَ الصَّحِيْحَةَ عِنْدَنَا هُوَ الْأَوَّلُ''. انتهىٰ.

''فتاویٰ قاضی خان کے مسائل اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ کتا نجس العین ہے۔ اور بعض مسائل اس امر پر کہ نجس العین نہیں ہے۔ اور میں نے مشائخ سے سنا ہے کہ ہمارے نزدیک روایت صحیحہ، روایت اولیٰ ہے''۔

اور ''تنویر الابصار'' اور ''درمختار'' میں ہے:

''إِعْلَمْ أَنَّ الْكَلْبَ لَيْسَ بِنَجِسِ الْعَيْنِ عِنْدَ الْإِمَامِ، وَ عَلَيْهِ الْفَتْوىٰ، وَ إِنْ رَجَّحَ بَعْضُهُمُ النَّجَاسَةَ''. انتهىٰ.(۱)

''امام ابوحنیفہ کے نزدیک کتا نجس العین نہیں ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے اگر چہ بعض فقہا نے نجاست کو راجح قرار دیا ہے''.

اور ''بدائع'' میں عدم نجاست عینیہ کے قول کے بارے میں لکھا ہے:

''وَهُوَ الصَّحِيْحُ وَ الْأَقْرَبُ إِلَى الصَّوَابِ''. انتهىٰ.

''یعنی یہی صحیح ہے اور صواب کے قریب ہے''۔

---

(۱)– در مختار مع تنویر الابصار، کتاب الطهارة، جلد: ۱، ص: ۳۶۲، زکریا بک ڈپو

اور ''فتح القدیر'' میں مرقوم ہے:

''وَ هُوَ مُقْتَضىٰ عُمُوْمِ الْأَدِلَّةِ''.

''ادلۂ شرعیہ کے عموم کا تقاضا یہ ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے''۔

ان عبارات سے معلوم ہوا کہ کتے کی جلد کی طہارت اور نجاست عینیہ کے باب میں ائمہ حنفیہ سے دو روایتیں ہیں، اور مشائخ حنفیہ کا فتویٰ بھی اس باب میں مختلف ہے۔ بہر تقدیر ''قفال'' کو الزام سے نجات نہیں ہے۔ نجس العین کی روایت کی تقدیر پر تو بالکل ظاہر ہے؛ کیوں کہ اس روایت کے مطابق کتے کا چمڑا نجس ہے دباغت سے پاک نہیں ہوتا ہے، تو اس کو پہن کر نماز پڑھنا کسی طرح سے درست نہیں ہے۔ اور عدم نجاست کی روایت کی تقدیر پر اگر چہ اس کا چمڑا پہن کر نماز ہو جائے گی، لیکن اس قسم کے لباس جس میں انسان دنائت ورذالت کے سبب امرا اور رؤسا کے سامنے پہن کر نہ جا سکے، حنفیہ کے نزدیک اس میں نماز مکروہ ہوتی ہے۔ ''درمختار'' وغیرہ میں مکروہات نماز کی بحث میں مرقوم ہے:

''وَ صَلٰوتُهٗ فِيْ ثِيَابِ بَذِلَةٍ يَلْبَسُهَا فِيْ بَيْتِهٖ وَ مَهْنَةٍ''. انتهىٰ.(۱)

چوتھائی کپڑے کے نجس ہونے کے ساتھ نماز کا حکم

دوسرے یہ کہ چوتھائی کو نجاست سے آلودہ کیا۔ یہ جرأت اور بے حیائی قابل غور ہے کہ عمداً نجاست کے ساتھ نماز پڑھی اور حنفیہ کی طرف نسبت کر دی کہ ان کے نزدیک ایسی نماز جائز ہے، حالاں کہ حنفیہ کے نزدیک ایسی نماز سے سخت گناہ لازم ہوتا ہے؛ اس وجہ سے کہ ان کے نزدیک یہ امر محقق ہے کہ نجاست غلیظ (جیسے آدمی کا غلیظ اور پیشاب) اگر کپڑے میں اتفاقاً لگ جائے، اور درہم کی مقدار ہو، اگر اسے بغیر دھوے نماز پڑھ لے تو نماز ہو جائے گی، اور اگر نجاست خفیفہ ہے جیسے بکری کا پیشاب تو اگر چوتھائی کپڑے سے کم ہو تو معاف ہے، کہ اگر بے غیر دھوئے نماز پڑھ لے گا تو نماز ہو جائے گی۔

جس قدر نجاست معاف ہے، اس کے ساتھ نماز مکروہ تحریمی ہے

اور ان دونوں صورتوں میں نماز درست ہو جانے کا مطلب یہ نہیں کہ کچھ گناہ نہ ہوگا یا دھونا نہ دھونا برابر ہے، بلکہ قدرت کے باوجود اس کو نہ دھونا مکروہ تحریمی، قریب بہ حرام ہے۔ اس سے صرف اسی قدر مراد ہے کہ اس نماز کی قضا کچھ ضرور نہ ہوگی۔ اور اگر نجاست غلیظہ درہم سے زائد ہو اور نجاست خفیفہ چوتھائی، یا چوتھائی سے زائد ہو تو معاف نہیں، اس کے دھوئے بغیر کسی طرح

(۱)- در مختار، کتاب الصلوٰۃ، باب: مایکرہ فی الصلوٰۃ، جلد: ۲، ص: ۴۰۷.

نماز درست نہیں ہے۔ اور قصداً کپڑے میں نجاست لگا لینا اور بالقصد اس کے ساتھ نماز پڑھنا کسی طرح درست نہیں، بلکہ ایسا فعل شانِ اسلام سے بعید ہے۔ ''تنویر الابصار'' اور اس کی شرح ''درمختار'' میں ہے:

''وَ عَفَى الشَّارِعُ عَنْ قَدْرِ دِرْهَمٍ، وَ إِنْ كُرِهَ تَحْرِيْماً فَيَجِبُ غَسْلُهُ، وَ مَادُوْنَهُ تَنْزِيْهاً فَيُسَنُّ، وَ فَوْقَهُ مُبْطِلٌ فَيَفْرُضُ، وَ هُوَ مِثْقَالٌ فِيْ كَثِيْفٍ لَهُ جِرْمٌ وَ عَرْضُ مُقَعَّرِ الْكَفِّ فِيْ رَقِيْقٍ مِنْ مُغَلَّظَةٍ كَعَذَرَةِ آدَمِي، وَ كَذَا كُلُّ مَا خَرَجَ مِنْهُ مُوْجِباً لِوُضُوْءٍ أَوْ غُسْلٍ مُغَلَّظٌ، وَ بَوْلِ غَيْرِ مَاكُوْلٍ وَ لَوْ مِنْ صَغِيْرٍ لَمْ يَطْعَمْ، وَ دَمٍ وَ خَمْرٍ وَ خُرْءِ دَجَاجٍ. وَ عَفَى دُوْنَ رُبُعِ ثَوْبٍ مِنْ مُخَفَّفَةٍ كَبَوْلِ مَاكُوْلٍ لَحْمُهُ وَ خُرْءِ طَيْرٍ غَيْرِ مَاكُوْلٍ''. انتهىٰ.(۱)

اس کا **حاصل** یہ ہے کہ جو نجاست غلیظہ ہو جیسے آدمی کا پاخانہ پیشاب، اور جو نجاست اس سے نکلے جو وضو و غسل کے وجوب کا سبب ہو اور خون، شراب اور ان جانوروں کا پیشاب جن کا کھانا حرام ہے، اور چھوٹے لڑکے کا پیشاب جو صرف دودھ پیتا ہو، اور مرغ کی بیٹ جو کثیف، جرم دار ہو، اس سے ایک درہم کے بہ قدر معاف ہے، اور جو رقیق (سیال) ہو اس سے ہتھیلی کے گڈھے کی مقدار معاف ہے، اور نجاست خفیفہ، جیسے ان جانوروں کا پیشاب جن کا گوشت حلال ہے، اور ان چڑیوں کی بیٹ جن کا گوشت حلال نہیں چوتھائی کپڑے سے کم معاف ہے۔ مگر دونوں صورتوں میں اس قدر نجاست کا باقی رکھنا مکروہ تحریمی ہے اور اس کا دھونا واجب ہے۔ اور اگر نجاست اس سے کم ہو تو اس کا نہ دھونا مکروہ تنزیہی اور دھونا مسنون ہے۔ اور اگر اس سے بڑھ کر ہو تو اس کے دھوئے بغیر نماز باطل ہے اور اس کا دھونا فرض ہے۔

اور ''محیط'' میں ہے:

''يُكْرَهُ أَنْ يُصَلِّيَ وَ مَعَهُ قَدْرُ دِرْهَمٍ أَوْ دُوْنَهُ مِنَ النَّجَاسَةِ عَالِماً بِهِ'' انتهىٰ.

''ایسی حالت میں نماز مکروہ ہے کہ اس کے کپڑے یا بدن پر بہ قدر درہم یا اس سے کم نجاست ہو، اور اس شخص کو معلوم ہو''۔

اور ''فتح القدیر'' میں ہے:

''وَالصَّلٰوةُ مَكْرُوْهَةٌ مَعَ مَالَا يَمْنَعُ. انتهى''.

''اس قدر نجاست کے ساتھ نماز مکروہ ہے، جس قدر کہ معاف ہے''۔

اور ایسا ہی ''نہایہ، بحرالرائق'' اور ''شرح منیہ'' وغیرہ میں ہے۔ تو معلوم ہوا کہ ''قفال غفال'' نے حنفیہ کے خلاف چند امور انجام دیئے:

(۱)- در مختار مع تنویر الابصار، کتاب الطهارة، جلد: ۱، ص: ۲۰ تا ۲۷. زکریا بک ڈپو.

ایک تو قصداً اپنے کپڑے کو نجس کرلیا؛ حالاں کہ کوئی حنفی اس کو جائز نہیں رکھتا ہے۔

دوسرے یہ کہ اسے چوتھائی نجاست سے آلودہ کیا، معلوم نہیں کہ کون سی نجاست لگائی۔ عجب نہیں کہ اپنا غلیظ یا پیشاب لگا لیا ہوگا۔ اگر وہ نجاست غلیظہ ہوتو حنفیہ کے نزدیک بہ قدر درہم معاف ہے، نہ کہ چوتھائی۔ اور اگر خفیفہ ہوتو چوتھائی سے کم معاف ہے، نہ کہ چوتھائی کی مقدار؛ لہٰذا چوتھائی کے ساتھ نماز ادا کرنا حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

تیسرے یہ کہ بہ قدر درہم یا قریب چوتھائی نجاست کے ساتھ اگر نماز پڑھے تو حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی، قریب بہ حرام ہے۔ بڑا تعجب ہے کہ ابوحنیفہ کے مذہب سے تو ان کو واقفیت نہ تھی تہمت لگانے پر تیار ہو گیے! حرام افعال کا ارتکاب کر کے ان کی نسبت حنفیہ کی طرف کرنے لگے اور اپنے مذہب کی نماز میں ایسے امور کا ارتکاب نہ کیا! آدمی اور ایسے ہی تمام جانوروں کی منی مذہب شافعی میں پاک ہے۔ قفال اگر اپنے مذہب کی نماز پڑھنے کے وقت گدھے کی منی، یا اپنی منی تمام بدن میں لگا لیتے اور اس کو تھوڑا سا پانی میں گھول کر اسی سے وضو کرتے، اور تھوڑا سا بہ طور تبرک اس کو تناول بھی فرما لیتے، تو نہایت لطف ہوتا۔

فارسی زبان میں نماز شروع کرنے کا حکم

تیسرے یہ کہ شروعِ نماز میں ''اللہ اکبر'' کے بجائے ''خداے بزرگ'' کا استعمال کیا؛ حالاں کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگر چہ فارسی، ہندی وغیرہ کسی زبان میں اللہ اکبر کا ترجمہ کرے تو نماز درست ہے، مگر کراہت سے خالی نہیں، اور مسنون عربی زبان اختیار کرنا ہے، بلکہ خاص لفظ ''الله اکبر'' ہے۔ ''ردالمحتار'' میں ہے:

''وَ أَمَّا صِحَّةُ الشُّرُوْعِ بِالْفَارِسِيَّةِ، وَكَذَا جَمِيْعُ أَذْكَارِ الصَّلٰوةِ فَهِيَ عَلَى الْخِلَافِ، فَعِنْدَهُ تَصِحُّ الصَّلٰوةُ بِهَا مُطْلَقاً، خِلَافاً لَّهُمَا، وَالظَّاهِرُ أَنَّ الصِّحَّةَ عِنْدَهُ لا تَنْفِي الْكَرَاهَةَ''. انتھیٰ۔

''نماز اور ایسے ہی دیگر اذکار جیسے ''التحیات، و تسبیح'' وغیرہ کا فارسی زبان میں شروع کرنا امام ابوحنیفہ کے نزدیک مطلقا درست ہے، اور امام ابو یوسف و محمد کے نزدیک اگر عربی زبان سے عاجز ہوتو دوسری زبان میں ان اذکار کا ادا کرنا درست ہے، ورنہ نہیں۔ اور ظاہر یہ ہے کہ امام کے نزدیک صحت، کراہت کی نفی نہیں کرتی ہے''۔ (یعنی ان اذکار کا ادا کرنا اگر چہ نماز کی صحت کے لیے کافی ہے مگر کراہت سے خالی نہیں ہے)۔

نماز میں صرف ایک آیت پڑھنے کا حکم

چوتھے یہ کہ قفال نے تلاوت قرآن میں صرف ایک آیت پر کفایت کی؛ حالاں کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگر چہ ایک

ہی آیت فرض ہے، مگر ایسی آیت نہیں جیسے ''مـدھآمتان'' یا ''قٓ'' یا ''ص''۔ اور امام ابو یوسف، محمد -رحمہما اللہ- کے نزدیک تین چھوٹی آیت یا ایک بڑی آیت کی مقدار فرض ہے۔ ''سعایہ فی کشف مافی شرح الوقایہ'' میں ''تبیین'' سے منقول ہے:

''ثُمَّ كَوْنُ فَرْضِ الْقِرَاءَةِ آيَةً إِنَّمَا هُوَ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ، وَ قَالَا: ثَلٰثُ آيَاتٍ قِصَارٍ، أَوْ آيَةٌ طَوِيْلَةٌ. وَ لَوْ كَـانَتِ الْآيَةُ كَلِمَةً مِثْلَ "مُدْهَآمَّتَانِ" أَوْ حَرْفاً وَاحِداً مِثْلَ " قٓ" وَ "نٓ" أُخْتُـلِفَ فِيْهِـمَا، وَ قَالَ الْمَرْغِيْنَانِي: الْأَصَحُّ أَنَّهُ لا يَجُوْزُ؛ لِأَنَّهُ يُسَمّىٰ عَادّاً لَا قَارِياً''. انتهىٰ.

''امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک آیت کی مقدار فرض ہے، اور صاحبین نے کہا: تین چھوٹی آیت یا ایک بڑی آیت کی مقدار فرض ہے۔ اور اگر آیت ایک کلمہ ہو، جیسے ''مـدھـآمتـان'' یا ایک حرف جیسے ''قٓ'' یا ''نٓ'' اس میں مذہب امام کے مطابق اختلاف ہے۔ اور اصح یہ ہے کہ جائز نہیں ہے؛ کیوں کہ اس قدر پڑھنے والا، پڑھنے والا نہیں سمجھا جاتا ہے''۔

اور اسی میں ''بحر رائق'' سے منقول ہے:

''إِخْتَلَفَ الْمَشَايِخُ فِيْهِ، وَالصَّحِيْحُ أَنَّهُ لايَجُوْزُ''. انتهىٰ.

''یعنی اگر ایک کلمے کی مقدار پڑھے تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، اور صحیح یہ ہے کہ جائز نہیں ہے''۔

اور اسی میں ''قنیہ'' سے منقول ہے:

''الْأَصَحُّ عَدَمُ الْجَوَازِ، انتهىٰ. یعنی اصح یہ ہے کہ اس قدر قراءت جائز نہیں ہے''۔

پانچویں یہ کہ اگر چہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ایک ہی آیت فرض ہے، مگر اسی قدر پڑھنے والا گنہ گار رہے، ''شرح وقایہ'' میں ہے:

''(وَ فَرْضُ الْقِرَاءَةِ آيَةٌ) وَالْمُكْتَفِي بِهَا مُسِيْءٌ لِتَرْكِ الْوَاجِبِ''. انتهىٰ. (۱)

''فرض قراءت ایک آیت ہے، اور اسی پر کفایت کرنے والا ترک واجب کے سبب گنہ گار ہے''۔

چھٹے یہ کہ ''سورہ فاتحہ'' پڑھنا چھوڑ دیا؛ حالاں کہ تمام کتب حنفیہ میں ہے کہ سورہ فاتحہ پڑھنا واجب ہے، اور اسے عمداً چھوڑنے سے فسق لازم آتا ہے۔

ساتویں یہ کہ سورت کا ملانا چھوڑ دیا؛ حالاں کہ تمام کتب حنفیہ میں ہے کہ فاتحہ کے بعد سورت ملانا واجب ہے، اور اسے قصداً چھوڑ دینا بڑا گناہ ہے۔

---

(۱)- شرح وقایہ، کتاب الصلوٰۃ، فصل فی القراءۃ، جلد: ۱، ص: ۱۷۴، ۱۷۵، مجلس برکات، اشرفیہ۔

فارسی زبان میں قراءتِ قرآن کا حکم

آٹھویں یہ کہ فارسی زبان میں ''مدھاآمتان'' کا ترجمہ پڑھا؛ حالاں کہ اس باب میں امام ابوحنیفہ کے دوقول ہیں:

پہلاقول یہ ہے کہ فارسی میں قرآن پڑھنا درست ہے، عربی پڑھنے پر قادر ہو یا نہ ہو۔ مگر امام صاحب نے اس قول سے رجوع فرمایا اور آخر میں اس کے قائل ہوگیے کہ یہ زبان عربی پڑھنا ضروری ہے، فارسی زبان میں پڑھنا درست نہیں ہے۔ ''آکام النفائس فی اداء الاذکار بلسان الفارس''(۱) میں اس مسئلے کی تفصیل مذکور ہے، جس کو شوق ہو اس کا مطالعہ کرے۔ اور اس میں ابن ملک کی ''شرح منار'' سے منقول ہے:

''الْأَصَحُّ أَنَّهُ رَجَعَ عَنْ هٰذَا الْقَوْلِ''. انتهىٰ.

''اصح یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ نے اس قول (یعنی غیر عربی سے جواز) سے رجوع کیا''۔

اور ''تحقیق شرح منتخب حسامی'' سے منقول ہے:

''قَدْ صَحَّ رُجُوْعُ أَبِيْ حَنِيْفَةَ إِلٰى قَوْلِ الْعَامَّةِ، رَوَاهُ نُوْحٌ ذَكَرَهُ فَخْرُ الْإِسْلَامِ فِيْ ''شَرْحِ كِتَابِ الصَّلٰوةِ''، وَ هُوَ اخْتِيَارُ الْقَاضِي أَبِيْ زَيْدٍ وَ عَامَّةِ الْمُحَقِّقِيْنَ''.

''امام ابوحنیفہ کا اکثر کے قول کی طرف رجوع کا ثابت ہونا صحیح ہے، کہ غیر عربی میں قراءت درست نہیں، اس کو نوح بن ابی مریم نے امام ابوحنیفہ سے روایت کیا ہے، اور فخر الاسلام بزدوی نے ''شرح کتاب الصلوٰۃ'' میں اسے ذکر کیا۔ قاضی ابو زید دبوسی اور اکثر محققین کا یہی مختار ہے''۔

تمام کتب اصول وفقہ میں اسی طرح موجود ہے، تو صحیح ومفتی بقولہ کے مطابق تو فارسی سے نماز نہیں ہوگی، اور قول اول کی تقدیر پر کراہت سے خالی نہیں، ''آکام النفائس فی اداء الاذکار بلسان الفارس'' میں ''نہایہ'' سے منقول ہے:

''عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ يَجُوْزُ وَ يُكْرَهُ، وَ عِنْدَهُمَا لا يَجُوْزُ إِلَّا إِذَا كَانَ لا يُحْسِنُ الْعَرَبِيَّةَ''. انتهىٰ.

''امام ابوحنیفہ کے نزدیک فارسی زبان میں پڑھنا جائز ہے، مگر مکروہ ہے، اور امام ابو یوسف و محمد کے نزدیک جائز نہیں ہے، مگر جب کہ عربی پر قدرت نہ ہو''۔

اور اسی میں ''عینی کی شرح ہدایہ'' سے منقول ہے:

''قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ الْفَضْلِ: هٰذَا الْخِلافُ فِيْمَا إِذَا جَرَىٰ عَلٰى لِسَانِهِ مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ، فَمَنْ تَعَمَّدَ ذٰلِكَ

(۱)۔ تصنیف مولوی ابوالحسنات محمد عبدالحی، نور اللہ مرقدہ، ۱۲ منہ

فَهُوَ زِنْدِيْقٌ أَوْ مَجْنُوْنٌ ، فَالْمَجْنُوْنُ يُدَاوىٰ وَ الزِّنْدِيْقُ يُقْتَلُ، انتهىٰ''.

''محمد بن فضل بخاری نے کہا: امام اور صاحبین کے درمیان یہ خلاف اس صورت میں ہے کہ کسی کی زبان سے بلا قصد فارسی عبارت نکل جائے۔ اور جو شخص قصداً فارسی زبان میں قرآن پڑھے وہ یا تو مجنون ہے تو اس کی دوا کی جائے گی، یا وہ ملحد یا زندیق ہے، تو اسے قتل کیا جائے گا''۔

الحاصل: امام ابوحنیفہ کے نزدیک مذہب صحیح کے مطابق تو فارسی میں پڑھنا ہی درست نہیں، اور اگر قول اول کے مطابق درست ہے تو کراہت سے خالی نہیں۔

اور درست ہونا بھی مطلقاً نہیں، بلکہ جب اتفاقاً زبان سے فارسی عبارت نکل جائے۔ اور قصداً جائز نہیں ہے؛ لہذا بالقصد فارسی میں قراءت کرنا اور اسے امام کی طرف منسوب کرنا جیسا کہ ''قفال'' سے صادر ہوا، حماقت سے خالی نہیں۔

تعدیل ارکان اور اطمینان کا حکم

نویں یہ کہ رکوع اور دونوں سجدوں میں، اور رکوع اور سجدے کے درمیان، اور دونوں سجدوں کے درمیان اطمینان چھوڑ دیا، حالاں کہ تعدیل ارکان یعنی تمام ارکان اطمینان سے ادا کرنا اگر چہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک فرض نہیں مگر اس کے سنت موکدہ بلکہ واجب ہونے میں تو شبہہ نہیں ہے۔ ''وقایہ'' میں من جملہ واجبات نماز، تعدیل ارکان بھی مذکور ہے۔ اور ''بحر رائق'' میں ہے:

''هُوَ وَاجِبٌ عَلٰى تَخْرِيْجِ الْكَرْخِي، وَهُوَ الصَّحِيْحُ كَمَا فِيْ ''شَرْحِ الْمُنْيَةِ'' وَسُنَّةٌ عَلٰى تَخْرِيْجِ الْجُرْجَانِي''. انتهىٰ .

''امام ابوحنیفہ کے مذہب میں ''کرخی'' کے استنباط و تحقیق کے مطابق تعدیل ارکان واجب ہے، اور یہی صحیح ہے۔ اور ''ابوعبداللہ جرجانی'' کی تحقیق کے مطابق سنت ہے''۔

اور ''فتاویٰ قاضی خان'' میں ہے:

''إِنَّ الْمُصَلِّيَ إِذَا رَكَعَ وَ لَمْ يَرْفَعْ رَاسَهُ مِنَ الرُّكُوْعِ حَتّٰى خَرَّ سَاجِداً سَاهِياً تَجُوْزُ صَلاتُهُ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَ مُحَمَّدٍ ، وَعَلَيْهِ السَّهْوُ''. انتهىٰ.

''نمازی اگر رکوع کرے اور رکوع سے سر نہ اٹھائے بلکہ فوراً سجدے میں گر پڑے تو امام ابوحنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کی نماز جائز ہوگی، بہ ایں معنی کہ اس سے کوئی رکن نماز فوت نہیں ہوا، لیکن ترک واجب کے سبب اس پر سجدۂ سہو واجب ہے''۔

اور اس بحث کی تحقیق جوابات مسائل میں گذر چکی ہے۔

دسویں یہ کہ بہ وقتِ فراغتِ نماز ''السلام علیکم ورحمة الله'' کو چھوڑ دیا؛ حالاں کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس لفظ سے نماز کو مکمل کرنا واجب ہے۔ تمام کتب حنفیہ میں اس کی تصریح موجود ہے۔

خروج بصنعہ فرض ہے، اور لفظ سلام واجب

گیارہویں یہ کہ ''السلام علیکم'' کے بجائے گوز مار دیا۔ ایسی بے حیائی اور بے ادبی عبادت الٰہی میں ''قفال'' کے علاوہ اور کس سے ہو سکے گی! معلوم نہیں کہ اس نے کب سے گوز دبا رکھا تھا کہ اس نے اس وقت اپنی سُرین کا قفل کھول دیا، یا اس کو ''ریاح بواسیر'' کا عارضہ تھا کہ ہر وقت اس کی ریح نکلا کرتی تھی۔ معلوم نہیں اس نے اسی پر اکتفا کیوں کیا، جب بے حیائی کا برقع اوڑھ ہی لیا تھا تو براز کیوں نہ کر دیا۔

اس بحث کی حقیقت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک خروج بصنعہ فرض ہے، اور لفظ سلام فرض نہیں بلکہ واجب ہے تو اگر لفظ سلام نہ کہا بلکہ آخر نماز میں قصداً کوئی منافیٔ نماز کام کیا تو اس کی نماز جائز ہوگی، لیکن یہ معنی نہیں کہ ترک سلام سے اس پر گناہ نہ ہوگا، اور حرکت ناشائستہ سے گنہ گار نہ ہوگا، اور نہ یہ معنی ہے کہ اس کی نماز مقبول و کامل ہو جائے گی بلکہ معنی یہ کہ ارکان نماز اور فرائض مکمل ہو گیے، اور قضائے نماز سے وہ بری الذمہ ہو گیا، گو اس پر اور گناہ لازم آئے۔ حدث سے نماز مکمل ہونے کا یہی معنی ہے۔ اور اس کی سند یہ حدیث ہے جو ''سنن ابی داؤد'' میں رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے:

''إِذَا قَعَدَ الْإِمَامُ فِيْ آخِرِ صَلٰوتِهٖ ثُمَّ أَحْدَثَ قَبْلَ أَنْ يَّتَشَهَّدَ فَقَدْ تَمَّتْ صَلٰوتُهٗ''. (۱)

''امام جب نماز کے آخر میں بیٹھے اور التحیات سے قبل حدث کر دے تو اس کی نماز تمام ہو جائے گی''۔ (اور ایسا ہی ''جامع ترمذی، سنن بیہقی، سنن دارقطنی'' وغیرہ میں مروی ہے۔)

معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ امر جائز نہیں ہے کہ آخر نماز میں قصداً گوز مار دے، یا پاخانہ پھر دے۔ ایسی حرکت وہی شخص کرے گا جو مجنوں ہوگا یا ملحد و زندیق واجب القتل ہوگا۔ بلکہ امام ابوحنیفہ کی غرض یہ ہے کہ اگر کسی نے ''قفال و ہوا خواہانِ قفال'' کی طرح قصداً ایسی حرکت لغو اپنی حماقت سے کی تو اس کے لیے تمام نماز کا حکم دیا جائے گا، یعنی اس پر قضا لازم نہ ہوگی، مگر وہ شخص ایسی نالائق حرکت اور طریقۂ شرعیہ (یعنی سلام) کے ترک کی وجہ سے سخت گنہ گار ہوگا، اور اس کی نماز ناقص ہوگی۔

(۱)- سنن أبی داؤد، کتاب الصلوٰة، باب: الامام یحدث بعد ما یرفع راسه الخ، جلد: ۱، ص: ۹۱، میں یوں ہے:
''عن عبداللّٰه بن عمرو، أن رسول الله ﷺ قال: اذا قضى الامام الصلوٰة و قعد فأحدث قبل أن يتكلم فقد تمت صلوته''.

الحاصل: ایسا وضو جیسا ''قفال نقال'' نے کیا، اور ایسی نماز جیسی ''قفال'' نے پڑھی، امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور ان کے مقلدین کے نزدیک ہرگز درست نہیں ہے، بلکہ اس طرح کی عبادت کرنے والا بے دین یا دیوانہ شمار کیا جائے گا؛ لہٰذا حنفیہ کا انکار جو مجلس سلطان محمود میں واقع ہوا، بالکل درست تھا، اور ''قفال'' کا یہ کہنا: ''یہ نماز ابوحنیفہ کی ہے'' محض غلط تھا۔

اور یہ جو اس قصے میں ہے: ''کہ بادشاہ نے ایک نصرانی کو کہ ذی علم تھا، شافعی اور حنفی کی کتابوں کے پڑھنے کا حکم دیا، تو ابوحنیفہ کی نماز ویسی ہی پائی گئی جس طرح قفال نے پڑھ دکھائی تھی'' محض افترا پردازی اور دغا بازی ہے۔ معلوم نہیں حنفیہ کی وہ کون سی کتابیں تھیں، جن سے یہ امر ثابت ہوگیا کہ امام ابوحنیفہ کی نماز ایسی ہی ہے۔ کتبِ حنفیہ میں ایسی نماز کے جواز کا کہیں نشان تک نہیں ملتا ہے۔ اور نصرانی بے دین، مخالفِ ملتِ اسلامیہ کا پڑھنا، اور اس کے ترجمے اور اقوال کا اعتبار کرنا بھی حماقت سے خالی نہیں۔ باقی سلطان محمود کا مذہب حنفی کو چھوڑ دینا، مذہب حنفی کے حق میں کچھ مضر نہیں۔ ایسے نافہموں، احمقوں اور دنیا داروں کا اپنی سمجھ کے مطابق کسی مذہب کو ترک کر دینا اور کسی مذہب کو اختیار کر لینا کسی عاقل کے نزدیک معتبر نہیں۔ ہاں! اگر کوئی عالم جید متدین سے ایسی حرکت ہوتی تو البتہ کسی قدر مذہب حنفی میں سُستی ہونے کا احتمال ہوتا۔

قولہ: راقم کہتا ہے: عجب نہیں کہ اس وقت کے حنفی بھی اِس قصے کو دیکھ کر چونک اٹھیں اور کہنے لگیں: یہ افترا ہے۔ اس طرح کی نماز ابوحنیفہ کے نزدیک جائز نہیں، تو جواب یہ ہے کہ ہرگز ہرگز یہ افترا نہیں، ابوحنیفہ کے نزدیک اس طرح پر نماز پڑھنی بے شک و شبہہ جائز ہے۔ ص:۲۰۵

اقول: ؎ کہے جو کچھ مزاجِ کافرِ بے پیر میں آئے سنیں گے ہم، خدا نے کان سننے کو بنائے ہیں

اس ہٹ دھرمی اور افترا پردازی کا یہی جواب ہے: **لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الْكَاذِبِيْنَ**. اے حضرت مفتری! اس زمانے کے حنفیہ پر کیا موقوف ہے، امام ابوحنیفہ کے زمانے سے آج تک جتنے حنفیہ ہوئے وہ سب اس امر کو جانتے ہیں کہ ایسی نماز جیسی ''قفال'' نے پڑھی، ہرگز ہرگز بہ مذہب ابوحنیفہ صحیح نہیں بلکہ لغو و باطل ہے، اور قصداً ایسی نماز پڑھنے والا یا تو مجنون ہے یا ملحد و زندیق۔ اگرچہ اس کی تفصیل ہم سابقاً بیان کر چکے ہیں، مگر آپ کی خاطر یہاں بھی کچھ سمع خراشی کرتے ہیں، ذرا کان لگا کر سنیے! اور پردۂ جہالت کو اٹھائیے!

قولہ: مسئلۂ اول: دباغت دی ہوئی کتے کی کھال پہن کر نماز جائز ہونے کے لیے ''ہدایہ اور شرح وقایہ'' فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے: ''**كُلُّ إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهُرَ وَجَازَتِ الصَّلٰوةُ فِيْهِ وَالْوُضُوْءُ مِنْهُ، إِلَّا جِلْدُ الْخِنْزِيْرِ وَالْآدَمِي**''۔ ص:۲۰۵

کتے کی کھال کے بارے میں مولف ظفر کے قول کا رد

اقول: سابقاً ہم لکھ چکے ہیں کہ ایک روایت کے مطابق (جس پر بہت سے مشائخ حنفیہ نے فتویٰ دیا) کتا نجس العین ہے، اور اس کا چمڑا دباغت سے پاک نہیں ہوتا ہے۔ اور ایک روایت میں نجس العین نہیں ہے، لیکن اس روایت کے مطابق بھی کتا، شیر یا بھیڑیے کا چمڑا بلا ضرورت پہننا درست نہیں ہے۔ مولانا عبد النبی گنگوہی ''رسالہ ردصلوٰۃ قفال'' میں لکھتے ہیں:

''مَاوَقَعَ فِیْ بَعْضِ الرِّوَایَاتِ الضَّعِیْفَةِ الْمَرْجُوْحَةِ مِنْ جَوَازِ لُبْسِ جُلُوْدِ السِّبَاعِ فَذٰلِکَ إِنَّمَا هُوَ لِلضَّرُوْرَةِ وَ دَفْعِ الْحَرَجِ عَمَّنْ لا یَجِدُ غَیْرَهَا، وَ أَمَّا مَعَ وَجُوْدِ الثِّیَابِ فَلَمْ یَقُلْ بِجَوَازِ لُبْسِهَاأَحَدٌ، وَلَمْ یُذْکَرْ فِیْ کُتُبِنَا''. انتھیٰ.

''یہ جو بعض روایات ضعیفہ مرجوحہ میں ہے کہ درندوں کا چمڑا پہننا درست ہے، وہ حکم بہ وقت ضرورت ہے، اس شخص کے حق میں جسے ستر چھپانے کے لیے کوئی اور چیز نہ ملے، اور کپڑوں کی موجودگی کی صورت میں کسی حنفی نے اس کے جواز کا حکم نہیں دیا، اور نہ کتب حنفیہ میں سے کسی کتاب میں اس کا ذکر ہے''۔

قولہ: مسئلہ دوم: نجاست سے چوتھائی کپڑا آلودہ ہونے کے ساتھ نماز جائز ہونے کے لیے ''ہدایہ'' میں لکھا ہے: ''وَ إِنْ کَانَتْ مُخَفَّفَةً کَبَوْلِ مَا یُوْکَلُ لَحْمُهُ جَازَتِ الصَّلٰوةُ مَعَهُ حَتّٰی یَبْلُغَ رُبُعَ الثَّوْبِ''. '' یعنی اگر نجاست خفیفہ ہو جیسے ان حیوانوں کا پیشاب جن کا گوشت حلال ہے، تو اس کے ساتھ نماز جائز ہے، یہاں تک کہ چوتھائی کپڑے کو پہونچے''۔ ص:۲۰۶

مسئلۂ نجاست میں مولف ظفر کی نافہمی اور اس کا رد

اقول: بڑا تعجب ہے کہ ایسے لوگ جنھیں عربی عبارت سمجھنے کی طاقت وصلاحیت نہ ہو، اور دعویٰ اور دلیل میں موافق کی تمیز نہ ہو، ائمہ پر اعتراض کرنے کو تیار ہو جاتے ہیں! آپ کو کچھ خبر بھی ہے کہ آپ کا دعویٰ کیا ہے، اور عبارت ''ہدایہ'' کا مطلب کیا ہے؟ آپ کو تو ''قفال بطال'' کی نصرت وحمایت میں ثابت یہ کرنا ہے کہ اگر چوتھائی کپڑے کو نجاست سے آلودہ کر لے تو اس کے ساتھ نماز جائز ہے، اور ''ہدایہ'' کی عبارت سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ چوتھائی سے کم تک نماز جائز ہے، اور جب چوتھائی نجس ہو جائے، تو نماز جائز نہیں۔ عبارت ہدایہ کو اپنے مطلب کے اثبات کے لیے پیش کرنا، عین حماقت وضلالت ہے۔ اجی حضرت یہ

مضمون تو ایک لڑکا بھی جسے اس عبارت ہدایہ کا ترجمہ سنایئے سمجھ لے گا کہ کجا مضمون ہدایہ، اور کجا وہ حرکت قفالیہ ناشائستہ! آپ حدیث دانی اور حقانیت وکمال ایمانی کے دعوے کے باوجود اس کو نہ سمجھ سکے!

بے جا ہے بام یار سے دعوائے ہمسری اپنی ذرا بساط اے آسمان دیکھ
ممکن نہیں کہ یوں دُرِ مقصد تجھے ملے اس جنس کی تلاش میں اک اک دکان دیکھ

اور اس کی بھی آپ کو کچھ خبر ہے یا نہیں کہ حنفیہ کے نزدیک اگرچہ چوتھائی سے کم معاف ہے مگر قصداً اس قدر نجاست لگا لینا کسی کے نزدیک درست نہیں ہے، بلکہ ایسی حرکت کرنے والا بے حیا اور دیوانہ شمار کیا جاتا ہے۔ فاضل قرطبی رسالہ ''ردصلوٰۃ قفال'' میں لکھتے ہیں:

''صَنِيْعُهُ هٰذَابِعَمَدٍ جُرْأَةٌ مِنْهُ عَلَى الدِّيْنِ وَ اسْتِخْفَافٌ بِأَمْرِ الصَّلٰوةِ الَّتِي هِيَ أَحَدُ أَرْكَانِ الْإِسْلَامِ، أَوَ مَا عَلِمَ أَنَّ الْقِيَامَ بَيْنَ يَدَىْ مَنْ هُوَ وَاجِبُ التَّعْظِيْمِ مُسْتَصْحِباً لِمَا يَسْتَقْذِرُ إِسَائَةُ الْأَدَبِ وَ مُوْجِبُ الْعَطَبِ، فَكَيْفَ عَمَدَ هٰذَا الْمُنْتَسَبُ إِلَى الْعِلْمِ إِلَى التَّلَطُّخِ بِالنَّجَاسَةِ ؟ نَعَمْ عَمَدَإِلٰى هٰذَا اتِّبَاعاً لِهَوَاهُ؛فَإِنَّهُ أَصَمَّهُ وَ أَعْمَاهُ، وَ عَنْ طَرِيْقِ الْحَقِّ أَبْعَدَهُ وَ أَقْصَاهُ''. انتهىٰ.

''قفال کا یہ کام کہ اس نے قصداً چوتھائی کپڑے کو نجاست سے آلودہ کرلیا دین پر جرأت ہے، اور نماز کو ذلیل سمجھنا ہے جو کہ دین اسلام کا ایک رکن ہے۔ کیا قفال نے یہ نہ سمجھا کہ نجاست لگا کر پروردگار کے سامنے کھڑا ہونا بڑی بے ادبی اور باعث ہلاکت ہے؟ تو وہ شخص جو علم کے طرف منسوب تھا اس نے کیسے قصد کیا کہ کپڑے کو نجاست سے آلودہ کرے؟ ہاں اپنی خواہش نفسانی کی اتباع سے اس کا قصد کیا، نفس امارہ کی پیروی نے اس کو اندھا کردیا، بہرہ بنادیا اور اسے راہ ہدایت سے دور کردیا''۔

اور اس کے بعد لکھتے ہیں:

''لَا وَجْهَ لِصِحَّةِ هٰذِهِ الصَّلٰوةِ عِنْدَنَا أَبَداً ؛ لِأَنَّهُ لَا يَخْلُوْ إِمَّا أَنْ يَّلْطَخَ رُبُعَهُ بِالنَّجَاسَةِ الْمُغَلَّظَةِ كَالدَّمِ وَ الْبَوْلِ وَالْغَائِطِ وِ غَيْرِهَا، فَهٰذَا لَا وَجْهَ لِصِحَّتِهَا أَبَداً ؛ لِأَنَّ الْمَعْفُوَّ عَنْهُ مِنْهَا قَدْرُ الدِّرْهَمِ فَمَادُوْنَهُ، لَا مَا زَادَ عَلَيْهِ وَ أَمَّا أَنْ يَلْطَخَ بِالنَّجَاسَاتِ الْمُخَفَّفَةِ كَبَوْلِ مَا يُوْكَلُ لَحْمَهُ فَلا وَجْهَ أَيْضاً لِجَوَازِهَا ؛ لِأَنَّ الْمَعْفُوَّ عَنْهُ مِنْهَا مَادُوْنَ الرُّبُعِ''. انتهىٰ.

''اس وجہ سے کہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس نے چوتھائی کپڑے کو نجاست سے آلودہ کیا، جیسے خون، پیشاب اور پاخانہ وغیرہ، تو اس کے جواز کی کوئی وجہ نہیں، اس وجہ سے کہ نجاست غلیظہ سے صرف بہ قدر درہم اور اس سے کم معاف ہے، نہ کہ اس سے زائد۔ اور یا اس نے نجاست خفیفہ لگائی ہو، تو اس کے صحت کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے؛ اس وجہ سے کہ نجاست خفیفہ چوتھائی

سے کم تک معاف ہے، نہ کہ چوتھائی کی مقدار‘‘۔

اور’’ ملا عبدالنبی‘‘ اپنے رسالے میں لکھتے ہیں:

’’أَمَّا التَّعَمُّدُ إِلٰی تَنْجِیْسِ الطَّاھِرِ وَ تَلْطِیْخِهٖ بِالنَّجَاسَاتِ فَأَمْرٌ مُّسْتَنْکَرٌ مُّسْتَبْعَدٌ وُّقُوْعُهٗ مِنْ مُّسْلِمٍ فَضْلاً عَنِ الْعُلَمَاءِ الْمُجْتَهِدِیْنَ‘‘. انتھیٰ.

’’قصداً کپڑے کو نجس کر دینا اور اس میں نجاست لگا لینا نہایت برا کام ہے، ایسے امر کا وقوع شان مسلم سے بعید ہے چہ جائے کہ علمائے مجتہدین کی شان سے‘‘۔

اور بھی لکھتے ہیں:

’’قَدْ شُحِنَ بِعَکْسِهٖ کُتُبُ أَصْحَابِنَا فَقَدْ ذَکَرُوْا أَنَّ تَطْهِیْرَ النَّجَاسَةِ وَاجِبَةٌ مُطْلَقاً. وَ قَدْ ذَکَرَ فِیْ ’’فَتَاوٰی الْبَزَّازِی‘‘: أَنَّهٗ لَوْ صَلّٰی فِیْ ثَوْبٍ نَجِسٍ یُکْرَهُ. وَ فِیْ ’’مَطَالِبِ الْمُؤْمِنِیْنَ‘‘: سُئِلَ أَبُوْ بَکْرٍ عَمَّنْ رَاٰی النَّجَاسَةَ عَلٰی ثَوْبِهٖ وَ هِیَ أَقَلُّ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ وَ هُوَ فِی الصَّلٰوةِ، فَقَالَ: إِنْ کَانَ فِی الْوَقْتِ سَعَةٌ فَالْأَصْلُ أَنْ یَّغْسِلَ ثَوْبَهٗ وَإِنْ کَانَ لَا تَفُوْتُهُ الْجَمَاعَةُ وَ یَجِدُ مَوْضِعاً آخَرَ فَکَذٰلِکَ، وَ إِنْ کَانَ لَا یَجِدُ الْجَمَاعَةَ وَ یَفُوْتُهُ الْوَقْتُ یَمْضِیْ عَلَیْهِ، وَ کَذَا فِی ’’الْحَاوِی‘‘. وَ فِیْهِ: النَّجَاسَةُ إِذَا کَانَتْ قَدْرَ الدِّرْهَمِ أَوْ أَقَلَّ وَ هِیَ غَلِیْظَةٌ لَا یَمْنَعُ أَدَاءَ الصَّلٰوةِ لٰکِنَّهٗ یُکْرَهُ إِذَا کَانَ عَالِماً بِهٖ، کَذَا فِیْ ’’شَرْحِ الطَّحَاوِی‘‘. انتھیٰ.

’’ہمارے اصحاب حنفیہ کی کتابوں میں اس کا عکس مذکور ہے، حنفیہ نے ذکر کیا کہ کپڑوں کو نجاست سے پاک کرنا مطلق واجب ہے، نجاست کم ہو یا زائد۔ بزازی نے اپنے’’ فتاویٰ‘‘ میں ذکر کیا کہ اگر نجس کپڑے میں نماز پڑھے گا، تو اس کی نماز مکروہ تحریمی ہوگی۔ ’’اور مطالب المومنین‘‘ میں ہے: کسی نے ابوبکر سے اس شخص کا حکم پوچھا جس نے حالت نماز میں اپنے کپڑے پر نجاست ایک درہم سے کم دیکھا، تو ابوبکر نے جواب دیا: کہ اگر وقتِ نماز میں گنجائش ہو تو ضروری ہے کہ کپڑا دھو ڈالے پھر نماز پڑھے۔ اور ایسے ہی اگر جماعت کے فوت ہونے کا خیال نہ ہو۔ اور اگر یہ خیال ہو کہ اگر کپڑا دھویا جائے گا تو جماعت فوت ہو جائے گی، یا وقت نماز گذر جائے گا، اس صورت میں نماز پڑھ لے’’ حاوی‘‘ میں ایسا ہی مذکور ہے، اور’’ مطالب المومنین‘‘ میں یہ بھی ہے کہ نجاست غلیظہ اگر مقدار درہم سے کم ہو تو ادائے نماز سے مانع نہیں ہے، لیکن اس کے دھوئے بغیر نماز مکروہ ہے، ’’شرح طحاوی‘‘ میں ایسا ہی ہے‘‘۔

الحاصل: حنفیہ کے نزدیک یہ ہرگز جائز نہیں ہے کہ قصداً اپنے کپڑے کو نماز کے وقت نجاست سے آلودہ کر لے اور نہ نجس کپڑے سے نماز درست ہے، اگر نجاست غلیظہ اس میں درہم سے زائد لگی ہو، یا خفیفہ چوتھائی کی مقدار یا اس سے زائد۔ ہاں

نجاست غلیظہ بہ قدر درہم ہو اور خفیفہ چوتھائی سے کم، تو معاف ہے بہ ایں معنی کہ اگر بہ وقت ضرورت نماز اس کے ساتھ پڑھ لے گا تو نماز ہو جائے گی، مثلاً یہ کہ دھونے کے لیے پانی نہ ملے یا دھونے میں وقت نماز چلے جانے کا، یا جماعت فوت ہونے کا خیال ہو۔ اور بلا ضرورت اس قدر نجاست کے ساتھ بھی نماز مکروہ تحریمی ہے۔ اب سچ بتاؤ! کہ قفال نے جو حرکت کی کہ قصداً چوتھائی کپڑے میں نجاست لگائی، کس حنفی کے نزدیک جائز ہے؟ اور حنفیہ کی کس کتاب میں یہ مسئلہ مذکور ہے؟ اگر تمام کتب حنفیہ کو دیکھ ڈالو، اور قفال کی قبر کی خاک چھان ڈالو، اور اس کی قبر پر جا کر فریاد کرو، تب بھی قفال کی اس حرکت ناشائستہ کی سند کتب حنفیہ میں نہ ملے گی۔ پھر کس منہ سے کہہ رہے ہو کہ حنفیہ کے نزدیک ایسی نماز جائز ہے!

ے کبھی فروغ نہ پائیں گے پیش یار چراغ وہ ماہ ایک طرف اک طرف ہزار چراغ

قولہ: مسئلہ سوم: نبیذ تمر سے وضو کرنے کے لیے ''ہدایہ'' وغیرہ فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے: ''فَإِنْ لَّمْ يَجِدْ إِلَّا نَبِيْذَ التَّمرِ، قَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ: يَتَوَضَّأُ بِهِ وَ لا يَتَيَمَّمُ ۔یعنی اگر نبیذ تمر (یعنی چھوہارے) کے علاوہ پانی نہ ملے، تو ابوحنیفہ نے کہا: اس سے وضو کرے اور تیمّم نہ کرے''۔ص:۲۰۷

اقول: ے جو جفا کرتے ہو، کہتے ہیں بجا کرتے ہو کوئی اتنا نہیں کہتا کہ یہ کیا کرتے ہو؟

نبیذ تمر سے وضو کی تحقیق

آپ کو اتنی تمیز نہیں ہے کہ ''ہدایہ'' کی عبارت سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک نبیذ تمر سے اس وقت وضو جائز ہے، جب دوسرا پانی میسر نہ ہو، اور اگر پانی ملے تو اس سے ہرگز وضو جائز نہیں۔ اور ''قفال'' نے بادشاہ کے حضور میں جس وقت وضو کیا اس وقت وہ جگہ پانی کے لیے کربلا نہ تھی کہ پانی نہ ملتا، تو اس کے وضو کی سند عبارت ''ہدایہ'' کیوں کر ٹھہری؟ بلکہ مذہب حنفی کے مطابق قفال کی نماز بے وضو ہوئی۔ بہ ایں ہمہ حنفیہ کے نزدیک ایسی نماز جائز ہونے کے کیا معنی ہیں؟

قولہ: مسئلۂ چہارم: وضو کے واسطے نیت کے واجب نہ ہونے کے لیے شیخ ابن ہمام نے ''فتح القدیر'' میں لکھا ہے: ''لَا يَفْتَقِرُ اعْتِبَارُهَا إِلَى أَنْ يَنْوِيَ''. یعنی وضو کے لیے نیت کی حاجت نہیں ہے۔ اور اسی طرح عینی نے ''شرح ہدایہ'' میں لکھا ہے، ص:۲۰۷

نیت وضو کی وضاحت

اقول: یہ حنفیہ کے نزدیک پانی سے وضو کرنے کی صورت میں ہے کہ اگر بغیر نیت وضو کرے گا تو اس سے نماز درست ہو جائے گی، مثلاً یہ کہ کسی نے دریا میں غوطہ لگایا، یا گرمی دور کرنے کے ارادے سے اعضائے وضو کو دھویا اور اس کا ارادہ وضو کرنے کا نہ تھا تو حنفیہ کے نزدیک ایسی صورت میں وضو ہو گیا، بہ ایں معنی کہ اگر اس سے نماز پڑھے گا تو نماز ہو جائے گی مگر ثواب وضو سے محروم رہے گا۔ اور نبیذ سے وضو کرنے میں حنفیہ کے نزدیک بھی نیت شرط ہے۔ آپ نے ''فتح القدیر'' کی وہ عبارت تو دیکھ لی، اور عینی کی ''شرح ہدایہ'' کی عبارت بھی (جو عدم وجوبِ ترتیب کے باب میں ہے) دیکھ لی، اور یہ نہ سمجھے کہ حنفیہ کے نزدیک یہ مطلق وضو میں نہیں ہے۔ عینی نے خود ہی ''شرح ہدایہ'' میں لکھ دیا ہے:

''ذَکَرَ الْقُدُوْرِی فِیْ شَرْحِهٖ عَنْ أَصْحَابِنَا التَّوَضِّی بِنَبِیْذِ التَّمَرِ لا یَجُوْزُ إِلَّا بِالنِّیَّةِ کَالتَّیَمُّمِ''. انتھیٰ.

''قدوری نے اپنی شرح میں ہمارے ائمہ سے ذکر کیا ہے کہ نبیذ تمر سے بغیر نیت وضو جائز نہیں ہے، جیسے تیمّم جائز نہیں''.

معلوم ہوا کہ قفال نے نبیذ تمر سے بغیر نیت کے جو وضو کیا، وہ کسی حنفی کے نزدیک جائز نہیں تو اس کی نماز بے وضو ٹھہری۔

علاوہ ازیں قفال کا بغیر نیت وضو کرنا باوجودے کہ اس کا ارادہ یہ تھا کہ اسی وضو سے حنفیہ کی نماز پڑھے گا کیوں کر صحیح ہو سکتا ہے، اس وجہ سے کہ نیت جو شافعیہ کے نزدیک فرض اور حنیفہ کے نزدیک بہ مذہب صحیح سنت مؤکدہ ہے، اس سے مراد زبان سے الفاظ نیت پڑھنا نہیں ہے، بلکہ صرف ارادہ ہے۔ اور وہ یہاں موجود ہے۔ ''ملا عبد النبی گنگوہی'' لکھتے ہیں:

''وَ قَوْلُهٗ بِلا نِیَّةٍ غَیْرُ صَحِیْحٍ ؛ لِأَنَّ النِّیَّةَ فِی الْوُضُوْءِ عِنْدَنَا عِبَارَةٌ عَنْ أَنْ یَّقْصِدَ الْمُتَوَضِّی فِی ابْتِدَاءِ الْوُضُوْءِ وَ عِنْدَ الشُّرُوْعِ فِیْهِ أَدَاءَ الصَّلٰوةِ بِهٖ، وَ أَنْ یَّکُوْنَ فِعْلُهٗ لِإِرَادَةِ الصَّلٰوةِ لا لِلتَّبْرِیْدِ. وَ أَمَّا التَّلَفُّظُ بِهَا فَأَمْرٌ مُسْتَحَبٌّ زَائِدٌ عَلٰی أَصْلِهَا؛ لِأَنَّ النِّیَّةَ فِعْلُ الْقَلْبِ دُوْنَ اللِّسَانِ، وَ هٰذَا مَوْجُوْدٌ فِیْ مَا نَحْنُ فِیْهِ ؛ لِأَنَّهٗ مَا قَصَدَ بِهٰذَا الْوُضُوْءِ بِنَبِیْذِ التَّمْرِ إِلَّا أَدَاءَ الصَّلٰوةِ بِهٖ عَلٰی مَذْهَبِ الْحَنَفِیَّةِ، فَکَیْفَ یَقُوْلُ : بِلا نِیَّةٍ؟ وَ مَعَ هٰذَا فَالنِّیَّةُ شَرْطٌ لِصِحَّةِ الْوُضُوْءِ بِنَبِیْذِ التَّمرِ، فَإِذَا کَانَ بِلا نِیَّةٍ لَمْ یَصِحَّ الْوُضُوْءُ؛ فَتَکُوْنُ صَلاتُهٗ بِلا طَهَارَةٍ فَیُکَفَّرُ بِهٖ فَاعِلُهٗ''. انتھیٰ.

''اس کا قول کہ قفال نے بے نیت کے وضو کیا صحیح نہیں ہے؛ اس وجہ سے کہ ہمارے نزدیک وضو میں نیت عبارت ہے اس امر سے کہ وضو کرنے والا وضو کے شروع میں قصد کرے، اور وضو کے شروع کرتے وقت ادائے نماز کا ارادہ کرے، اور یہ کہ

اس کا وضو کرنا ادائے نماز کی غرض سے ہو نہ کہ دفع گرمی اور حصول خنکی وغیرہ کے قصد سے۔ اور لیکن نیت کے ساتھ تلفظ کرنا اصل نیت پر، تو ایک مستحب اور امر زائد ہے؛ کیوں کہ نیت فعل قلب ہے، نہ فعل زبان۔ اور یہاں یہ موجود ہے؛ کیوں کہ قفال نے اپنے وضو سے مذہب حنفیہ کے مطابق نماز ادا کرنے کا ہی ارادہ کیا، تو اس کا یہ قول: کہ بغیر نیت کے وضو کیا کیوں کر صحیح ہوگا؟ اور نبیذ تمر سے وضو درست ہونے میں بھی نیت شرط ہے، تو جب اس نے بلا نیت کے وضو کیا تو اس کا وضو صحیح نہ ہوا اور اس کی نماز بلا طہارت ہوئی۔ اور بغیر وضو کے نماز پڑھنے سے کفر لازم آتا ہے''۔

قولہ: مسئلۂ ششم: اللہ اکبر کی جگہ فارسی میں خدائے بزرگ کہنے کے لیے اور قراءت کو زبان فارسی میں پڑھنے کے لیے ''ہدایہ'' وغیرہ فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے: ''فَإِنِ افْتَتَحَ الصَّلٰوۃَ بِالْفَارِسِیَّۃِ، أَوْ قَرَأَ فِیْهَا بِالْفَارِسِیَّۃِ، أَوْ ذَبَحَ وَ سَمّٰی بِالْفَارِسِیَّۃِ وَھُوَ یُحْسِنُ الْعَرَبِیَّۃَ أَجْزَاہُ عِنْدَ أَبِیْ حَنِیْفَۃَ، یعنی اگر فارسی زبان میں نماز شروع کرے یا فارسی زبان میں پڑھے یا ذبح کرے اور بسم اللہ بہ زبان فارسی پڑھے اگرچہ عربی خوب جانتا ہو، ابوحنیفہ کے نزدیک اس کی نماز جائز ہے''۔

غیر عربی زبان میں قراءت قرآن اور تکبیر تحریمہ کا حکم

اقول: ''ہدایہ'' میں یہ بھی تو لکھا ہے:

''وَ یُرْوٰی رُجُوْعُهٗ فِیْ أَصْلِ الْمَسْئَلَۃِ إِلٰی قَوْلِھِمَا، وَ عَلَیْهِ الْإِعْتِمَادُ''. انتھٰی.

آپ کو یہ نہیں دکھائی دیا کہ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ابوحنیفہ کا مذہب پہلے یہ تھا کہ عربی پر قدرت کے باوجود فارسی میں قرآن پڑھنا درست ہے، اس کے بعد انھوں نے اس قول سے رجوع کیا، اور قول صاحبین کو اختیار کیا کہ جو شخص عربی پڑھ سکتا ہو، اس کے لیے فارسی زبان میں قراءت درست نہیں ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے۔

اور فاضل ''قرطبی'' کے رسالے میں ہے:

''نَقَلَ فِی "الْغَایَۃِ" عَنْ فَخْرِ الْإِسْلَامِ قَالَ: الْخِلَافُ فِیْ مَنْ لَا یُتَّھَمُ فِیْ دِیْنِهٖ، وَ ھٰذَا کُلُّهٗ عَلٰی رِوَایَۃِ الْجَوَازِ الْمَرْجُوْعِ عَنْھَا. وَ أَمَّا عَلَی الرِّوَایَۃِ الصَّحِیْحَۃِ عِنْدَ أَبِیْ حَنِیْفَۃَ فَلَا یَجُوْزُ الْقِرَاءَۃُ بِالْفَارِسِیَّۃِ أَصْلاً. قَالَ مَوْلَانَا عَبْدُالْعَزِیْزِ الْبُخَارِی فِیْ "شَرْحِ الْبَزْدَوِی" : قَدْ صَحَّ رُجُوْعُهٗ إِلٰی قَوْلِ الْعَامَّۃِ، رَوَاہُ عَنْهُ نُوْحُ بْنُ أَبِیْ مَرْیَمَ. ذَکَرَہُ الْمُصَنِّفُ فِیْ "شَرْحِ الْمَبْسُوْطِ" وَ ھُوَ اخْتِیَارُ الْقَاضِی الْإِمَامِ أَبِیْ زَیْدٍ وَ عَامَّۃِ الْمُحَقِّقِیْنَ، وَ عَلَیْهِ الْفَتْوٰی. وَ فِیْ "مَجْمَعِ الْبَحْرَیْنِ": وَ رُجُوْعُهٗ أَصَحُّ. وَ قَالَ فِیْ "جَامِعِ الْمُضْمِرَاتِ": الصَّحِیْحُ ھُوَ

الرُّجُوْعُ عَنْ قَوْلِ جَوَازِ الصَّلوٰۃِ بِالْفَارِسِيَةِ ، وَ عَلَيْهِ الْإِعْتِمَادُ. وَ فِی "الْغَايَةِ شَرْحِ الْهِدَايَةِ" : ذَكَرَ أَبُوْ بَكْرٍ الرَّازِی أَنَّهُ رَجَعَ إِلٰی قَوْلِهِمَا، قَالُوْا: وَ عَلَيْهِ الْإِعْتِمَادُ وَ الْفَتْوٰی. وَ قَالَ حَافِظُ الدِّيْنِ أَبُو الْبَرَكَاتِ النَّسَفِی: حَتّٰی قَالُوْا :لَوْ كَتَبَ الْإِنْسَانُ مُصْحَفاً بِالْفَارِسِيَةِ أَوْ وَاظَبَ عَلَى الْقِرَاءَةِ بِهِمَا قَالُوْا: يُمْنَعُ وَ يُنْسَبُ إِلَی الزَّنْدَقَةِ أَوِ الْجُنُوْنِ ، وَ الزِّنْدِيْقُ يُؤَدَّبُ وَ يُوْجَعُ، وَ الْمَجْنُوْنُ يُدَاوىٰ. وَ قَالَ الْإِمَامُ أَبُوْ بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْفَضْلِ: هٰذَا الْخِلافُ فِيْمَاإِذَا جَرىٰ عَلٰی لِسَانِهٖ مِنْ غَيْرِ تَعَمُّدٍ، أَمَّا مَنْ تَعَمَّدَ ذٰلِكَ فَهُوَ زِنْدِيْقٌ أَوْ مَجْنُوْنٌ ، فَالزِّنْدِيْقُ يُقْتَلُ وَ الْمَجْنُوْنُ يُدَاوىٰ". انتھیٰ.

"غایہ" میں فخر الاسلام بزدوی سے نقل کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے درمیان اختلاف اس شخص میں ہے جو مخرب دین، متہم اور ملحد نہ ہو، اور اگر وہ شخص مبتدع ہو، اور دین میں فساد ڈالنا منظور ہو، تو اس کا فارسی زبان میں قراءت کرنا، کسی کے نزدیک درست نہیں ہے۔ اور یہ روایت جواز پر ہے جس سے امام نے رجوع کیا۔ لیکن امام ابوحنیفہ کے نزدیک، روایات صحیحہ کے موافق فارسی میں ہرگز قراءت جائز نہیں ہے، عبدالعزیز بخاری نے "شرح اصول بزدوی" میں کہا: امام ابوحنیفہ کا اکثر کے قول کی طرف رجوع کرنا، بہ طور صحیح ثابت ہے۔ اس کو نوح بن ابی مریم نے امام سے روایت کیا ہے، اور فخر الاسلام نے "شرح مبسوط" میں اس کو ذکر کیا ہے۔ قاضی ابوزید دبوسی اور اکثر محققین کا یہی مختار ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اور "مجمع البحرین" میں ہے: کہ امام کا رجوع کرنا اصح ہے۔ "جامع مضمرات" میں ہے: کہ فارسی زبان میں جوازِ نماز کے قول سے امام ابوحنیفہ کا رجوع کرنا صحیح ہے، اور اسی پر اعتماد اور فتویٰ ہے۔ اور "غایہ شرح ہدایہ" میں ابوبکر رازی نے ذکر کیا ہے کہ امام نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ حافظ الدین ابوالبرکات نسفی نے کہا: مشائخ نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص فارسی میں قرآن لکھے، یا فارسی قرآن پڑھنے کی عادت کر لے تو اس سے منع کیا جائے گا اور اسے زندقہ یا جنون کی طرف منسوب کیا جائے گا، اور زندیق ادب دیا جائے گا، اور مجنو کی دوا کی جائے گی۔ اور ابوبکر محمد بن فضل نے کہا: امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے درمیان یہ خلاف کہ امام، فارسی پڑھنے کو جائز رکھتے ہیں، اور صاحبین نہیں، اس صورت میں ہے کہ جب کسی کی زبان سے فارسی کا کوئی کلمہ بلا ارادہ نکل جائے، لیکن جو شخص قصداً فارسی پڑھے وہ یا تو زندیق ہے یا مجنون ہے، تو زندیق کو قتل کیا جائے گا اور مجنون کو علاج کے واسطے شفا خانے میں بھیجا جائے گا"۔

اور "رسالۂ گنگوہی" میں ہے:

"لَا صِحَّةَ لَهُ أَصْلاً عَلٰی مَذْهَبِ أَبِیْ حَنِيْفَةَ، لَا عَلَی الْمُخْتَارِ الصَّحِيْحِ الْمُفْتٰی بِهٖ وَ لَا عَلٰی غَيْرِ الْمُخْتَارِ الْمَرْجُوْعِ عَنْهُ، فَفِی" التَّحْقِيْقِ شَرْحِ الْحُسَامِی" : ثُمَّ الْخِلافُ فِیْ مَنْ لَا يُتَّهَمُ بِشَیْءٍ مِنَ الْبِدَعِ وَ

قَدْ تَكَلَّمَ بِالْفَارِسِيَةِ فِي الصَّلوٰةِ بِكَلِمَةٍ أَوْ أَكْثَرَ غَيْرِ مُؤَوَّلَةٍ وَ لَا مُحْتَمِلَةٍ لِلْمَعَانِي. وَ زَادَ بَعْضُهُمْ وَ لَمْ يَخْتَلَّ نَظْمُ الْقُرْآنِ. وَ عَنِ الْإِمَامِ أَبِيْ بَكْرٍ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضْلِ: أَنَّ الْخِلَافَ فِيْمَا إِذَا جَرىٰ عَلٰى لِسَانِهِ مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ، أَمَّا مَنْ تَعَمَّدَ ذٰلِكَ فَيَكُوْنُ مَجْنُوْناً أَوْ زِنْدِيْقاً، وَ الْمَجْنُوْنُ يُدَاوىٰ وَالزِّنْدِيْقُ يُقْتَلُ. وَ قَدْ صَحَّ رُجُوْعُ أَبِيْ حَنِيْفَةَ إِلٰى قَوْلِ الْعَامَّةِ، رَوَاهُ نُوْحُ بْنُ أَبِيْ مَرْيَمَ عَنْهُ، ذَكَرَهُ فَخْرُ الْإِسْلَامِ فِيْ "شَرْحِ كِتَابِ الصَّلوٰةِ" وَ هُوَ اخْتِيَارُ الْقَاضِي أَبِيْ زَيْدٍ وَ عَامَّةِ الْمُحَقِّقِيْنَ، وَ عَلَيْهِ الْفَتْوىٰ. وَ فِي "التَّوْضِيْحِ" : لٰكِنَّ الْأَصَحَّ أَنَّهُ رَجَعَ عَنْ هٰذَا الْقَوْلِ. وَ فِي "التَّلْوِيْحِ" مِثْلُ مَا فِي "التَّحْقِيْقِ". فَعَدَمُ الصِّحَّةِ عَلَى الْقَوْلِ الْمُخْتَارِ الصَّحِيْحِ الْمُفْتىٰ بِهٖ ظَاهِرٌ ، وَ كَذَا عَلَى الْقَوْلِ السَّابِقِ؛ لِأَنَّ الشَّرْطَ أَنْ لَّا يَخْتَلَّ بِهٖ نَظْمُ الْقُرْآنِ وَ تَكُوْنُ تِلْكَ الْكَلِمَةُ عَلٰى وِزَانِ الْكَلِمَاتِ الْقُرْآنِيَةِ". انتهىٰ.

''مذہب امام ابوحنیفہ کے موافق قفال کی نماز (جس میں اس نے فارسی میں قراءت کی) بالکل صحیح نہیں، نہ قول صحیح، مختار اور مفتیٰ بہ کے مطابق اور نہ قول غیر مختار کے مطابق، جس سے انھوں نے رجوع کیا۔ ''تحقیق شرح منتخب حسامی'' میں ہے: امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے مابین اختلاف (کہ امام باوجود عربی پر قدرت کے فارسی پڑھنے کو جائز رکھتے ہیں اور صاحبین بہ شرط عجز) اس شخص میں ہے جو الحاد و بدعت کے ساتھ متہم نہ ہو اور ایک دو کلمۂ قرآن کا ترجمہ اس نے پڑھ دیا ہو، بہ شرطے کہ وہ کلمہ چند معانی کا محتمل نہ ہو اور نہ مؤول ہو۔ اور بعض مشائخ نے یہ بھی شرط کی کہ ترتیب قرآنی بھی نہ بگڑے۔ اور ابوبکر محمد بن فضل سے منقول ہے کہ یہ خلاف اس صورت میں ہے جب کہ ایک دو کلمے کا ترجمہ بلاقصد زبان سے نکل جائے، اور جو قصداً پڑھے وہ یا تو دیوانہ ہے کہ اس کی دوا کی جائے گی یا زندیق ہے تو اسے قتل کیا جائے گا۔ اور امام کا اکثر کے قول کی طرف رجوع کرنا صحیح ہے، کہ باوجود عربی پر قدرت کے فارسی پڑھنا درست نہیں ہے۔ اس رجوع کو نوح بن ابی مریم نے امام ابوحنیفہ سے روایت کیا، اس کو فخر الاسلام نے شرح کتاب الصلوٰۃ میں ذکر کیا ہے۔ قاضی ابو زید دبوسی اور اکثر محققین کا یہی مختار ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اور ''توضیح'' میں ہے: اصح یہ ہے کہ امام نے اس قول سے رجوع کیا۔ اور ''تلویح'' میں ''تحقیق'' کے مضمون کے مثل ہے۔ تو قول مختار، صحیح مفتی بہ کے مطابق نماز کا صحیح نہ ہونا تو ظاہر ہے؛ کیوں کہ اس قول کے موافق کہ: جو شخص عربی پر قدرت کے باوجود فارسی پڑھے گا، اس کی نماز نہ ہوگی۔ اور ایسے ہی امام ابوحنیفہ کے قول قدیم کے موافق (کہ فارسی پڑھنا مطلقاً درست ہے) بھی قفال کی نماز صحیح نہیں ہوئی؛ کیوں کہ اس قول کے مطابق شرط یہ ہے کہ ایسا ترجمہ کرے کہ نظم و ترتیب قرآنی میں خلل واقع نہ ہو، اور وہ کلمات قرآنیہ کے موافق و مشابہ ہو''۔

قولہ: مسئلۂ ہفتم: نماز میں مثل آیت ’’مدھامتان‘‘ کے چھوٹی آیت کے پڑھنے کے لیے ’’فتاویٰ عالم گیری‘‘ وغیرہ فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے: ’’وَ مِنْهَا الْقِرَاءَةُ، وَفَرْضُهَا عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ يَتَأَدّىٰ بِآيَةٍ وَاحِدَةٍ وَّإِنْ كَانَتْ قَصِيْرَةً، كَذَا فِي الْمُحِيْطِ‘‘. ’’یعنی اس (فرائض) میں سے قراءت ہے، اور وہ ابوحنیفہ کے نزدیک اسی قدر فرض ہے کہ ایک آیت پڑھی جائے اگر چہ چھوٹی ہو‘‘۔ ص: ۲۰۷

ترک واجب باعث گناہ ہے

اقول: انھیں کتابوں میں یہ بھی لکھا ہے: کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک سورہ فاتحہ پڑھنا اور اس کے ساتھ کوئی سورہ ملانا واجب ہے۔ اور واجب کا حکم یہ ہے کہ اگر اس کو قصدا چھوڑ دے گا تو نماز ناقص ہوگی، اس کا اعادہ واجب ہوگا، اور گناہ بھی لازم ہوگا۔ اور اگر سہواً چھوڑ دے گا تو سجدۂ سہو لازم آئے گا۔ اور اگر سجدۂ سہو نہ کرے گا تو نماز ناقص ہوگی، اس کا اعادہ ضروری ہوگا۔ آپ کی مثل ایسی ہے کہ ’’لَا تَقْرَبُوْا الصَّلٰوةَ‘‘ کو پڑھ کر ’’وَ أَنْتُمْ سُكٰرىٰ‘‘ کو چھوڑ دیتے ہیں۔ اور بے سوچے سمجھے اعتراض پر تیار ہو جاتے ہیں۔

قولہ: مسئلۂ ہشتم: رکوع اور سجود میں اطمینان کے فرض نہ ہونے کے لیے ’’فتاویٰ قاضی خان‘‘ میں لکھا ہے: ’’وَ يُكْرَهُ تَرْكُ الطُّمَانِيْنَةُ فِي الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ، وَهُوَ أَنْ لَّا يُقِيْمَ صُلْبَهُ‘‘. یعنی رکوع اور سجود میں اطمینان کو چھوڑ دینا مکروہ ہے، اور اطمینان کا معنی یہ ہے کہ اپنی پیٹھ کو قائم نہ کرے۔ ص: ۲۰۸

لفظ کراہت جب مطلق ہو تو اس سے کراہت تحریمی مراد ہوتی ہے

اقول: آپ کو کچھ خبر ہے کہ ’’یکرہ‘‘ سے کیا مراد ہے؟ کیسے خبر ہو کچھ علم ہو یا سمجھ ہو تو خبر ہو۔ کل مسلمان ہو کر آج ملا بن گیے، پھر بھلا کیوں کر معلوم ہوگا؟ اس کی تفصیل ہم سے سنیے کہ **کلام فقہا میں جب لفظ کراہت مطلق استعمال کیا جاتا ہے، تو اس سے مراد کراہت تحریمی ہوتی ہے، اور مکروہ تحریمی قریب حرام کے ہے، اور حکم میں حرام کے برابر۔** تو اس عبارت سے یہ ثابت ہوا کہ اطمینان کو چھوڑ دینا مکروہ تحریمی قریب حرام کے ہے؛ لہذا معلوم ہوا کہ اطمینان یا تو واجب ہے یا سنت موکدہ، ورنہ اگر مباح اور مستحب ہوتا تو اس کا چھوڑ دینا مکروہ تحریمی نہ ہوتا، تو امام کے نزدیک اطمینان کے فرض نہ ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ انسان مختار

ہے، چاہے کرے یا نہ کرے، بلکہ ان کے نزدیک اگر وہ فرض نہیں ہے تو واجب یا سنت موکدہ ضرور ہے۔ اور صحیح یہ ہے کہ واجب ہے۔ قصداً اس کے چھوڑ دینے سے نماز ناقص ہوتی ہے اور گناہ لازم ہوتا ہے۔ اور سہواً چھوڑنے سے سجدۂ سہو لازم ہوتا ہے۔

''رسالہ شمس الأئمہ کردری'' میں ہے:

''مَاقَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَنْقَرَ نَقْرَتَيْنِ لا يَقْعُدُ بَيْنَهُمَا، بَلْ أَوْجَبَ الْقَعْدَةَ الْفَاصِلَةَ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ ، وَنَهىٰ عَنِ النَّقْرِ''. انتهىٰ.

''امام ابوحنیفہ نے یہ نہیں کہا کہ نمازی پر واجب ہے کہ مثل مرغ کے دومرتبہ زمین پر سر رکھ دے، اور دوسجدوں کے درمیان نہ بیٹھے، بلکہ امام ابوحنیفہ نے دوسجدوں کے درمیان بیٹھنے کو واجب کیا، اور مرغ کی طرح منہ مارنے سے منع کیا''۔

قوله: مسئلۂ نہم: نماز سے اپنے فعل کے ساتھ نکلنے کے لیے، یعنی بجائے ''السلام علیکم'' خواہ گوز ماردے، خواہ کچھ اور کام کرنے لگ جائے اس کے جائز ہونے کے لیے ''کنز الدقائق'' میں لکھا ہے: **والخروج بصنعه**، الخ۔ ص:۲۰۸

خروج بصنعہ کی تحقیق، اور حرکت قفالیہ کا رد

اقول: ''قرطبی'' اس کے رد میں لکھتے ہیں:

''لَعَمْرِى قَدْ ظَنَّ أَنَّ ضَرْطَتَهُ هٰذِهِ لَهُ نَافِعَةٌ، وَ إِنَّمَا هِيَ لَهُ عَنْ رُتْبَةِ الْعُلَمَاءِ وَاضِعَةٌ، وَ لَمْ يَكُنْ أَحَدٌ مِّنْ فُسَّاقِ الْمُسْلِمِيْنَ يَفْعَلُ ذٰلِكَ وَ لَوْفَعَلَ أَحَدٌ لَقَالُوْا: إِنَّهُ مُلْحِدٌ قَدِ اسْتَخَفَّ بِالشَّرْعِ وَالْإِسْلَامِ، بَلْ عِنْدَهُمْ إِنَّ تَرَكَ الصَّلٰوةِ أَهْوَنُ بِكَثِيْرٍ مِنْ هٰذِهِ الصَّلٰوةِ الْمُشْتَمِلَةِ عَلٰى هٰذِهِ الْفَضَائِحِ''. انتهىٰ.

''قفال نے یہ گمان کیا کہ اس کا گوز مارنا اس کے واسطے نافع ہے؛ حالاں کہ اس گوز نے اس کو رتبۂ علما سے خارج کردیا، اور ایسا کام کوئی فاسق مسلمان بھی نہ کرے گا، اور اگر کوئی شخص ایسی حرکت کرے تو تمام اہل اسلام یہی حکم دیں گے کہ یہ ملحد ہے، اس نے شریعت اور اسلام کو لغو اور ذلیل سمجھا، بلکہ نماز نہ پڑھنا ایسی نماز پڑھنے سے آسان ہے جو ایسی بری باتوں پر مشتمل ہو''۔

اور ''گنگوہی'' لکھتے ہیں:

''بِئْسَ مَا فَعَلَ فِعْلاً يَتَحَاشَا عَنْهُ ضُحْكَةُ السَّلَاطِيْنَ، وَ مَا هُوَ إِلَّا فِعْلُ إِبْلِيْسَ عِنْدَ سَمَاعِ الْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ ، كَمَا هُوَ مَعْلُوْمٌ مِنَ الْحَدِيْثِ النَّبْوِى، انتهىٰ''.

''قفال نے بہت برا کام کیا، اور ایسی حرکت کی جسے بادشاہان دنیا کی بارگاہ کے مسخرے بھی جائز نہیں رکھتے ہیں، اور

یہ کام شیطان لعین کا ہے، جیسا کہ حدیث نبوی سے ثابت ہے کہ جب اذان یا اقامت ہوتی ہے تو شیطان مردود گوز مارتا ہوا بھاگتا ہے''۔

اور''رسالہ کردری''میں ہے:

''مَا قَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ يَجِبُ أَنْ يُحْدِثَ عَمَداً بَدَلاً عَنِ التَّسْلِيْمَةِ، بَلْ قَالَ: يُكْرَهُ الْحَدْثُ فِي الْمَسْجِدِ لِغَيْرِ الْمُصَلِّي وَ النَّوْمُ مَخَافَةَ أَنْ يَّسْبَقَهُ الْحَدْثُ ، وَ كُرِهَ فِيْهِ أَنْ يُّحَدِّثَ بِحَدِيْثِ الدُّنْيَا، وَ إِنَّمَا قَالَ: إِذَا أَحْدَثَ عَمَداً بَعْدَ مَا قَعَدَ قَدْرَ التَّشَهُّدِ لَا تَفْسُدُ صَلوٰتُه لِوُجُوْدِهِ بَعْدَ انْتِهَاءِ أَرْكَانِ الصَّلوٰةِ فَصَارَ كَمَا أَحْدَثَ بَعْدِ انْتِهَاءِ الصَّلوٰةِ'' انتهىٰ.

''امام ابوحنیفہ کا یہ مذہب نہیں کہ التحیات کے بعد لفظ سلام کے بدلے میں نمازی پر گوز مارنا واجب ہے، بلکہ امام کے نزدیک غیر نمازی کو بھی مسجد میں گوز مارنا مکروہ ہے، اور مسجد میں سونا بھی مکروہ ہے، اس خوف سے کہ سونے کی حالت میں گوز نہ نکل جائے، اور مسجد میں دنیا کی باتیں کرنا بھی مکروہ ہے۔ بہ ایں ہمہ کون عقل مند کہے گا کہ ایسی حرکت ناشائستہ ان کے نزدیک حالت نماز میں بلا کراہت درست ہے، یا واجب ہے؟ ہاں! امام کا مذہب یہ ہے کہ کسی نالائق سے اگر اتفاقاً ایسی شیطانی حرکت ہوگئی، تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، اس وجہ سے کہ یہ حرکت ارکان وفرائض نماز کے ختم ہو جانے کے بعد واقع ہوئی، تو وہ فراغت نماز کے بعد حدث کرنے والے کے مثل ہوگا''۔

قوله: مسئلۂ پنجم: وضو کے لیے ابوحنیفہ کے نزدیک ترتیب واجب نہیں، مستحب ہے۔ چنانچہ''عینی شرح ہدایہ''میں لکھا ہے: ''عِنْدَ الْقُدُوْرِي النِّيَّةُ وَالتَّرْتِيْبُ وَالْإِسْتِيْعَابُ مِنَ الْمُسْتَحَبَّاتِ''. ''یعنی قدوری کے نزدیک نیت، ترتیب اور تمام اعضا کا دھونا مستحب ہے''۔ ص:۲۰۸

اقول: افسوس صد افسوس! اس زمانے کا انقلاب قابل حسرت ہے! مقام حیرت ہے جن کو عربی عبارت کے ترجمے کا بھی سلیقہ نہیں (مطلب تو درکنار) وہ امام ابوحنیفہ پر اعتراض کرنے کو تیار! جن کو مذہب حنفیہ سے مطلقاً واقفیت نہیں، بلکہ کتب حنفیہ کے مطلب سمجھنے کی طاقت بھی نہیں وہ حضرات ائمہ پر ردوقدح کرنے کو موجود، یہ تمام افتخار! اللہ اللہ! انھیں لوگوں کی خبر رسول اللہ ﷺ دے گیے تھے کہ آخر زمانہ میں علم کم ہو جائے گا، اور جہل پھیل جائے گا یہاں تک کہ لوگ جاہلوں کو مفتی وعالم سمجھیں گے اور ان سے مسئلے پوچھیں گے، فتوے لیں گے، تو وہ فتوے دیں گے، خود گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو گمراہ کریں گے۔(۱)

(۱)- انظر! صحیح البخاری، کتاب العلم، باب: کیف یقبض العلم، ص: ۳۷./و باب: رفع العلم و ظهور الجهل.

اجی حضرت! کتاب بیچ لینا اور دلالی کرنا آسان ہے، مگر کتاب کا مطلب سمجھنا بہت مشکل ہے، اگر کتاب کا مطلب ہر شخص ایسا ہی سمجھ لیا کرے، تو جتنے کتب فروش کتابوں کا ذخیرہ رکھتے ہیں، وہ سب علامۂ دہر ہوجائیں۔ ''عینی'' ادھر لاؤ، اور ''استیعاب'' کا مطلب ہم سے سمجھ لو! اور اپنی ناسمجھی پر نادم ہو! آپ نے جو ترجمہ کیا ہے، یعنی تمام اعضا کا دھونا قدوری کے نزدیک مستحب ہے، معلوم نہیں آپ اس کا کیا مطلب سمجھے، یا بے سوچے سمجھے یوں ہی بول اٹھے! اگر یہ مطلب ہے کہ ''قدوری'' کے نزدیک بدن انسان میں جتنے اعضا ہیں وضو میں ان سب کا دھونا مستحب ہے، تو یہ امر محض غلط ہے۔ قدوری کا تو مرتبہ بہت اعلیٰ ہے، ادنیٰ فقیہ بلکہ کوئی مسلمان اس کا قائل نہیں ہوا۔ اور اگر یہ مطلب ہے کہ وضو میں جو اعضا دھوئے جاتے ہیں، یعنی ہاتھ، پاؤں، منہ، ان کو پورا دھونا اس طرح سے کہ کہیں خشک نہ رہ جائے قدوری کے نزدیک مستحب ہے تو بھی غلط ہے؛ کیوں کہ وہ اعضا وضو میں جن کا دھونا فرض ہے، ان کو پورا پورا دھونا اس طور پر کہ کہیں خشک نہ رہ جائے قدوری کیا، تمام فقہائے حنفیہ کے نزدیک فرض ہے، یہاں تک کہ اگر ایک ذرے کی مقدار بھی ان اعضا میں تر ہونے سے باقی رہ جائے گا تو وضو نہ ہوگا۔

مسئلہ وضو میں ترتیب کا حکم

عبارت مذکورہ کا صحیح مطلب یہ ہے کہ ''استیعاب'' سے مراد پورے سر کا مسح کرنا ہے۔ اور غرض یہ ہے کہ قدوری کے نزدیک نیت، ترتیب اور پورے سر کا مسح کرنا یہ تینوں مستحب ہیں، اور جمہور فقہا کے نزدیک سنت موکدہ ہیں۔ عینی کی شرح میں بھی یہ عبارت موجود ہے:

''فَعَلٰی قَوْلِهٖ يَكُوْنُ التَّرْتِيْبُ مُسْتَحَبّاً، وَالْمَنْصُوْصُ فِي "الْمَبْسُوْطِ": أَنَّ التَّرْتِيْبَ سُنَّةٌ، كَذَا عِنْدَ الْمُصَنِّفِ''. انتهىٰ.

''قدوری کے قول کے مطابق ترتیب مستحب ہے، اور ''مبسوط'' میں اس کی صراحت ہے کہ سنت موکدہ ہے''۔

اور صاحب ہدایہ نے بھی یہی صراحت کی ہے، ابن ہمام کی عبارت ہم پہلے لکھ چکے ہیں، جس سے قدوری کے قول کا رد ہو چکا ہے، اور معلوم ہو چکا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک ترتیب کا سنت موکدہ ہونا صحیح ہے۔ اب استحباب ترتیب کے باب میں قدوری کا قول جو غیر معتبر ہے، اس پر اعتبار کرنا اور قفال نقال کی نصرت وحمایت میں اس کو پیش کرنا آپ ہی جیسے غیر معتبر کج فہموں کا کام ہے۔

قولہ: ایک مغالطہ یہ ہے کہ فقہ پر چلنا فرض ہے، اور حدیث پر چلنا جائز نہیں۔ اس کا **جواب** یہ ہے کہ جس شخص کا یہ اعتقاد ہو وہ

ہرگز مسلمان نہیں؛ کیوں کہ اللہ نے قرآن میں جابجا فرمایا: کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی راہ پر چلو۔ الخ ص:۳۰

غیر مقلدین کی آزادروی

اقول: واہ میاں نومسلم! کل تو مسلمان ہوئے اور اس پر یہ جرأت کہ مسلمانوں کو دائرۂ اسلام سے باہر کرنے لگے! یہ جو مقلدین کہتے ہیں کہ حدیث پر چلنا جائز نہیں ہے، یہ تم جیسے لوگوں کے حق میں کہتے ہیں، جن کو قرآن وحدیث کا مطلب سمجھنے کی قدرت نہیں، اور حدیث موضوع وغیر موضوع، ناسخ اور منسوخ میں امتیاز نہیں۔ ایسے لوگ اگر مطلق العنان کردیے جائیں، تو دین برباد ہوجائے گا، جیسا کہ اس زمانے میں ہم حضرات غیر مقلدین میں آزادی کے سبب یہ صفت پاتے ہیں کہ حدیث اور قرآن کا مطلب جو کچھ دل میں آیا قرار دے کر جو چاہتے ہیں، فتویٰ دیتے ہیں۔ کوئی تو تاجروں سے زکات تجارت اڑا رہا ہے۔ کوئی مشرک کا ذبیحہ درست کہہ رہا ہے۔ کوئی نماز کی قضا جب کہ کوئی شخص قصدا ترک کردے اسے غیر واجب کہہ رہا ہے، بے نمازیوں پر احسان کررہا ہے۔ کوئی جمعے کی نماز پڑھنے میں آفتاب ڈھلنے سے قبل بلکہ ڈیڑھ پہر دن چڑھے اہتمام کررہا ہے۔ کوئی بلاضرورت اور بلاعذر شرعی ظہرین اور مغربین پڑھنے کا حکم دے رہا ہے۔ کوئی بہ وقت ضرورت سودی قرض لینا درست بتا رہا ہے۔ کوئی وضو میں شیعوں کے قول کے مثل پاؤں کے مسح کرنے کا حکم دے رہا ہے۔ اس قسم کے بہت سے اقوال نواب بھوپالی، فاضل قنوجی اور ان کے حوارین وانصار کی تصانیف وتحریرات میں موجود ہیں، جس کو شوق ہو دیکھ لے۔ اور ان سب مسائل واہیہ کا اثبات حدیث اور قرآن سے کیا جاتا ہے، اور جمہور علماے امت محمدیہ پر قرآن وحدیث کی مخالفت کا الزام لگایا جاتا ہے۔ ایسے ناسمجھوں کو بے شک حدیث کا الٹا مطلب سمجھ کر اپنی فہم ناقص کے مطابق اس پر عمل کرنا اور فتویٰ دینا حرام ہے۔

فقہ، قرآن وحدیث کے مخالف نہیں

اور فقہ کوئی حدیث وقرآن کے مخالف شے نہیں، بلکہ مسائل فقہیہ انھیں سے نکالے گیے ہیں، تو ان پر عمل کرنے میں قرآن وحدیث کی مخالفت کیوں کر ہوگی؟

قولہ: ایک مغالطہ مقلدینِ ائمہ، حدیث پر چلنے والوں کو یہ دیتے ہیں کہ ہر مسئلے کے لیے رسول اللہ ﷺ تک سند پہونچانا ضروری نہیں؛ اس لیے کہ مجتہدین نے بڑی سعی وکوشش سے ہر طرح کے مسائل جمع کر رکھے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات بالکل غلط ہے۔ الخ۔ ص:۱۰

ہر مسئلے کی سند رسول اللہ ﷺ تک پہونچانا ضروری نہیں

اقول: ہرگز غلط نہیں بلکہ بالکل صحیح ہے؛ اس وجہ سے کہ صدہا مسائل ایسے ہیں کہ صاف صاف قرآن وحدیث میں مذکور نہیں ہیں، بلکہ اصول شرعیہ اور نصوص سے مستنبط ہوئے ہیں، ان کی سند رسول اللہ ﷺ تک کیوں کر پہونچ سکتی ہے؟ مقلدین کو جانے دیجیے، محدثین کا حال بتائیے کہ انھوں نے ہر جزئی مسئلے کی سند کب پہونچائی ہے؟ بخاری کو دیکھو، ایک حدیث روایت کرتے ہیں، اور اس سے موافق اپنے اجتہاد کے مسائل مستنبط کرتے ہیں، اب ان مسائل کی سند تو رسول اللہ ﷺ تک پہونچا دیں اور کہہ دیں کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ مسئلہ فرمایا ہے۔

قولہ: نبی ﷺ کے بہت سے اصحاب، تابعین اور تبع تابعین سے ثابت ہو چکا ہے کہ دین کے مقدمے میں قیاس کرنا حرام ہے۔ ص:۱۲۵

قیاس شرعی کی حقیقت اور اس کا ثبوت

اقول: یہ آپ کی غلط فہمی ہے، قیاس حرام نہیں البتہ خود رائی حرام ہے۔ قرآن وحدیث کے خلاف رائے کو دخل دینا اور اپنی عقل سے قرآن وحدیث کو باطل کرنا شیطان کا کام ہے، لیکن یہ قیاس شرعی نہیں۔ قیاس شرعی تو یہ ہے کہ جس امر کا صاف حکم قرآن وحدیث میں نہیں ہے اس کا حکم اس کے نظائر سے نکالنا، یہ حرام نہیں بلکہ بہ وقت ضرورت فرض ہے۔ سیکڑوں صحابہ وتابعین سے ایسا قیاس کرنا ثابت ہے۔ ''سنن دارمی'' اور دیگر کتب حدیث کو دیکھو اور غفلت کا پردہ اٹھاؤ! محدثین کی کتابوں کو دیکھو کہ ان میں اس طرح کا قیاس سیکڑوں جگہ موجود ہے، خود صحیح بخاری ایسے قیاسات سے مالا مال ہے۔

قولہ: جو شخص عربی سمجھتا ہے، وہ معنئ قرآن بھی بے شک سمجھ سکتا ہے۔ الخ۔ ص:۴۵

کیا عربی داں، معنئ قرآن سمجھ سکتا ہے؟

اقول: صرف عربی سمجھنے سے قرآن کے معانیِ صحیحہ سمجھ میں نہیں آسکتے، جب تک کہ قواعدِ صرف ونحو، بلاغت ومعانی

اور بیان و بدیع وغیرہ میں مہارت نہ ہو، اور احادیث رسول اللہﷺ وآثار صحابہ جو آیات کی تفاسیر اور اسباب نزول میں وارد ہے، ان سے واقفیت نہ ہو، ورنہ صرف عربی سمجھنے والا جو ان علوم وفنون میں ماہر نہ ہوگا قرآن کا غلط مطلب سمجھ کر لوگوں کو گمراہ کرے گا۔ ''یداللہ'' اور ''وجہ اللہ'' وغیرہ آیاتِ صفاتِ الٰہی سے ظاہر معنیٰ سمجھ کر خدائے تعالیٰ کے لیے ہاتھ، پاؤں، منہ وغیرہ تمام اعضا ثابت کرنے لگے گا، اور فرقۂ مجسمہ کے مثل وادیٔ ضلالت میں پڑ جائے گا، آیت: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصٰرُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصٰرَ﴾ (۱) سے رویت الٰہی کی نفی کرنے لگے گا اور مثل معتزلہ کے اہل سنت سے علاحدہ ہو جائے گا۔ آیت: ﴿اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا﴾ (۲) اور آیت: ﴿اِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوْٓءَ عَلَى الْكٰفِرِيْنَ﴾ (۳)۔ سے سمجھنے لگے گا کہ مسلمان فاسق، فاجر، صاحب کبائر جو بے توبہ کے مر گیا ہو ہرگز جہنم میں داخل نہ ہوگا، اور فرقۂ مرجیہ کے شریک ہو جائے گا۔ آیت: ﴿وَ مَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمِّداً فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيْهَا﴾ (۴)۔ سے سمجھ لے گا کہ اصحاب کبائر کبھی نہ بخشے جائیں گے، اور ہمیشہ دوزخ میں رہیں گے اور معتزلہ کے قدم بہ قدم ہو جائے گا۔ باب میراث میں ''سورہ نساء'' کی ایک آیت شروع میں ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ میت کے ترکہ سے بہن کا حصہ اور بھائی کا حصہ، چھٹا حصہ ہے۔ (۵) اور آخر ''سورہ نساء'' کی دوسری آیت میں ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بہن کا حصہ نصف ہے۔ (۶) تو صرف عربی سمجھنے والا جب تک اسے احادیث وآثار صحابہ، مفسرین سے واقفیت نہ ہوگی، کیا سمجھے گا؟ اور اسے یہ بات معلوم نہ ہوگی کہ اول مقام پر بہن سے مراد اخیافی ہے، (یعنی جس کی ماں ایک ہو) باپ متفرق۔ اور دوسرے مقام پر اخت عینی اور علاتی۔ (۷)

(۱)- قرآن مجید: پارہ: ۷، سورۃ الأنعام، آیت: ۱۰۳۔
ترجمہ: آنکھیں اسے احاطہ نہیں کرتیں، اور سب آنکھیں اس کے احاطے میں ہیں۔

(۲)- قرآن مجید: پارہ: ۲۳، سورۃ الزمر، آیت: ۵۳۔ / ترجمہ: بے شک اللہ سب گناہ بخش دیتا ہے۔

(۳)- قرآن مجید، پارہ: ۱۴، سورۃ النحل، آیت: ۲۷۔ / ترجمہ: آج ساری رسوائی اور برائی کافروں پر ہے۔

(۴)- قرآن مجید، پارہ: ۵، سورۃ النساء، آیت: ۹۳۔
ترجمہ: اور جو کوئی مسلمان کو جان بوجھ کر قتل کرے تو اس کا بدلہ جہنم ہے کہ مدتوں اس میں رہے۔

(۵)- ﴿و ان کان رجل یورث کلٰلة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس﴾
قرآن مجید، پارہ: ۴، سورۃ النساء، آیت: ۱۲۔

(۶)- ﴿ان امرؤا هلک لیس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترک﴾
قرآن مجید، پارہ: ۶، سورۃ النساء، آیت: ۱۷۶۔

(۷)- اخت عینی: حقیقی بہن، / اخت علاتی: باپ شریک بہن۔

الغرض: غیر مقلدین کا یہ ایک بڑا مغالطہ ہے کہ قرآن و حدیث کا سمجھنا بہت آسان ہے۔ عربی سمجھنے کے علاوہ اور کچھ استعداد علمی ضروری نہیں ہے، اسی وجہ سے ان حضرات میں ایک طفل مکتب جو قرآن و حدیث کچھ معنی سمجھ لیتا ہے، اس پر فتویٰ دینے کو تیار ہو جاتا ہے، اور اپنے قول باطل کو بے دھڑک اللہ عز وجل اور رسول ﷺ کی طرف منسوب کر دیتا ہے۔ مسلمان بھائیوں کو چاہیے کہ ان مغالطات میں نہ پڑیں اور ان لوگوں کی تحقیق پر کان نہ دھریں اور سمجھ لیں کہ یہ لوگ خود رائے، بہکانے والے ہیں۔ ان کے قول و فعل کا کسی طرح سے اعتبار نہیں ہے۔

قولہ: مقلدین ائمہ، حدیث پر چلنے والوں کو ایک مغالطہ یہ دیتے ہیں کہ حدیث پر چلنے والا حدیث کے ضعیف، صحیح اور موضوع ہونے کا حال اور رُواۃ کی تحقیق کس قسم کے بہم پہونچائے گا۔ اس کا **جواب** یہ ہے کہ حدیث کی تینوں قسم کا پہچاننا رُواۃ اور حالِ مسند کی تحقیق پر موقوف ہے، اور اس بارے میں مقلدین کیا مغالطہ دیں گے، وہ تو خود ہی مغالطے میں پڑے ہیں؛ اس لیے کہ جس طرح صحت حدیث کے لیے رسول اللہ ﷺ تک سند پہونچانی چاہیے ایسے ہی مقلدوں کو روایت فقہ کی سند اپنے ائمہ تک پہونچانی چاہیے۔ خصوصاً حنفیوں کو کہ امام اعظم کی وفات، ہجرت کے ڈیڑھ سو برس بعد ہوئی ہے، تو انھیں کیوں کر معلوم ہوا کہ یہ قول امام اعظم کا ہے، یا کسی اور کا۔ اور اس زمانے میں سند حدیث بہ نسبت سند روایت فقہ بہت آسان ہے؛ اس لیے کہ محدثین نے تمام حدیثوں کس کس تحقیق اور سند سے جمع کیا اور صحیح کو صحیح اور ضعیف کو ضعیف بتا دیا۔ ص: ۴۲

روایتِ فقہ اور سندِ اقوالِ ائمہ کی تحقیق

اقول: ع بریں عقل و دانش بہ باید گریست

آسان کو مشکل اور مشکل کو آسان کہہ دینا آپ ہی کا کام ہے! سند روایت فقہ اور اس بات کی تحقیق کہ یہ قول امام اعظم کا ہے، حنفیوں کے ہے بہت آسان ہے۔ تحقیقِ حالِ سند کی زیادہ حاجت نہیں ہے، اس وجہ سے کہ خود امام اعظم کے تلامذہ نے کتب متعددہ تالیف کیے۔ امام محمد نے ''جامع صغیر، جامع کبیر، سیر کبیر، سیر صغیر، مبسوط، زیادات، کیسانیات، رقیات، ہارونیات، کتاب الآثار اور موطا'' وغیرہ، اور امام ابو یوسف نے ''کتاب الخراج، و امالی'' وغیرہ، اور حسن بن زیاد نے ''کتاب المجرد'' وغیرہ تالیف کیں۔ اور ان سب نے ان کتابوں میں امام اعظم کے اقوال جو ان سے بالمشافہہ سنے تھے، یا ایک واسطے سے پہونچے تھے درج کر دیے، اور ان کے بعد جو فقہا آئے انھوں نے امام اعظم کے اقوال انھیں کے تلامذہ کی کتابوں سے اخذ کیے۔ تو یہ امر دریافت

کرنا کہ اس مسئلے میں امام اعظم کا قول کیا ہے، اور فلاں قول امام کا ہے یا کسی اور کا؟ تلامذۂ امام اور فقہاے متقدمین کی کتابیں دیکھنے سے بہت آسانی سے ظاہر ہوجاتا ہے، بہ خلاف کتب احادیث کے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں جمع نہیں ہوئیں، اور صحابہ نے بھی اپنے زمانے میں جمع نہیں کیا، زمانۂ تابعین سے ان کا جمع ہونا شروع ہوا؛ اس لیے ان میں رجال سند کی طرف تحقیق ہوئی، اور جس طرح محدثین نے اچھی طرح کوشش کر کے صحیح، ضعیف اور موضوع میں تفرقہ کردیا اور رجال اسانید کا سب حال لکھ دیا؛ اسی طرح فقہانے اپنے امام کے اقوال کی تنقیح کردی، اور روایات نادرہ اور روایات ظاہرہ معتبرہ میں امتیاز کردیا، اور روایت مرجوع عنہا اور روایت مرجوع الیہا کی بہ خوبی تصریح کردی، تو صاحب عقل سلیم، عالم کو نہ اب اِس میں اشکال باقی رہا، اور نہ اُس میں۔ اور جاہل کور باطن کو دونوں میں اشکال باقی ہے۔

قولہ: ایک مغالطہ مقلدین یہ دیتے ہیں کہ جب دو حدیثیں معنی اور حکم میں مختلف ہوں تو حدیث پر عمل کرنے والا کیوں کر عمل کرے گا؟ **جواب** یہ ہے کہ مقلدین جن حدیثوں کو آپس میں مختلف سمجھتے ہیں، یہ ان کے قصور فہم اور قلت تدبر کے سبب ہے، ورنہ شارع کی طرف سے خاص ایک بات میں دو حکم کیوں کر صادر ہوں؟ ص: ۴۸

عمل بالحدیث کی حقیقت

اقول: یہ تو صحیح ہے کہ شارع کی طرف سے ایک بات میں دو مختلف حکم نہیں ہوسکتے ہیں، الا یہ کہ ایک منسوخ ہو اور ایک ناسخ۔ مگر بہ ظاہر بہت سی احادیث و آیات میں تعارض و اختلاف موجود ہے۔ ائمۂ اصول نے اسی تعارض ظاہری کے دفع کی صورتیں مقرر کی ہیں، جن سے یہ اشکال رفع ہوجائے تو جو شخص نہ فقہ کو سمجھے گا نہ اصول کا لحاظ کرے گا، فقط عمل بالحدیث کا دم بھرے گا اس کو ایسے مقامات میں کچھ نہ بن پڑے گا۔ مگر ہاں! اپنی فہم میں جو کچھ مطلب آجائے اگر اسی پر عمل کرے اور دفع تعارض جس طرح سے اپنی سمجھ میں آئے کیا کرے، اور بے قید ہوکر آزادی اختیار کرلے تو بہت آسان ہے۔

قولہ: اب جس کسی کو قصور فہم اور نقص علم کے سبب اختلاف اور تعارض معلوم ہو تو چاہیے کہ ''رسالۂ ابن قتیبہ، کتاب ام شافعی، کتاب ارشاد الفحول، مصنفہ محمد بن علی شوکانی، منہج الوصول الی اصطلاح احادیث الرسول، حصول المعمول من علم الاصول اور ہدایۃ السائل الی ادلۃ المسائل، مولفہ سید محمد صدیق حسن خان'' کی طرف رجوع کرے۔ ص: ۴۸

تعارض احادیث اور نواب صدیق حسن خان بھوپالی

اقول: واہ واہ! دفع تعارض کے واسطے اپنے فرقے کو ہدایت ہوئی تو نواب سید صدیق حسن خان کی کتب کی طرف! کہ جن کی تصانیف اغلاط، مسامحات اور لغویات سے بھری ہوئی ہیں! انھیں میں ہے کہ:

- ☆ زکات تجارت واجب نہیں۔
- ☆ انھیں میں ہے کہ قصداً اگر کوئی نماز چھوڑ دے تو اس پر قضا واجب نہیں۔
- ☆ انھیں میں ہے کہ مشرک کے ہاتھ کا ذبیحہ درست ہے۔
- ☆ انھیں میں ہے کہ ’’**بسم اللہ**‘‘ کے بغیر اگر ذبیحہ ہوا تو اس کا گوشت حلال ہے۔

غرض ان کی تالیفات میں قرآن وحدیث کے خلاف بے شمار مسائل ہیں، اور ان کے معاونین وانصار کی صراحت کے مطابق یہ بھی ثابت ہو چکا ہے کہ نواب صاحب کو اپنی تصانیف میں تحقیق، تنقیح، التزام صحت اور احقاقِ حق جو علماے دین کی شان ہے، منظور نہیں ہے، بلکہ کتاب میں رطب ویابس جمع کر دینا، اِدھر اُدھر سے مضامین سرقہ کر کے، عبارات کی قطع برید کر کے گھٹا بڑھا کر، اپنا نام لکھ دینا منظور رہتا ہے۔ قاضی شوکانی جو زیدیہ کے طریقے پر چلتا ہے اور ’نیل الاوطار‘ وغیرہ میں بھی اکثر مباحث، کتب زیدیہ سے (کہ وہ ایک فرقہ ہے، فرق شیعہ سے) نقل کرتا ہے، اور اس کے بہت سے اصول جمہور علماے محمدیہ کے مخالف ہیں اور اس کے بہت سے مسائل فرعیہ احکام ظاہریہ کے موافق لغو وباطل ہیں۔ ایسے شخص کی تصنیف پر اعتماد کرنا اور ایسے ہی نواب بھوپالی کی تصانیف پر جو بالکلیہ شوکانی اور ابن تیمیہ حرانی کی کتابوں سے ماخوذ ہیں، اعتماد کرنا کسی مسلمان کے لیے درست نہیں ہے۔ ہاں! جسے تعارض احادیث کے دفع کے طرق معلوم کرنا منظور ہوں وہ طحاوی کی ’’شرح معانی الآثار‘‘ اور ’’مشکل الآثار‘‘ اور امام محمد کی ’’کتاب الحجج‘‘ کو دیکھے یا دیگر محدثین شافعیہ کی کتابوں کا معائنہ کرے کہ ان سے اصل کیفیت منکشف ہو جائے۔

قولہ: امام اعظم کے مقلد حدیث پر چلنے والوں کو ایک مغالطہ یہ دیتے ہیں کہ جہاں آپس میں دو حدیثیں متعارض ہوں وہاں امام اعظم نے اس حدیث پر عمل کیا ہے جس میں احتیاط ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات بالکل غلط ہے۔ کیوں کہ بہت سی حدیثیں ایسی ہیں جن پر امام اعظم نے عمل نہیں کیا، وہ بہ نسبت ان احادیث کے کہ جن پر امام اعظم نے عمل کیا ہے، صحیح بھی زیادہ ہیں، اور انھیں پر عمل کرنے میں احتیاط بھی موجود ہے۔ الخ۔ ص:۲۰۹

مذہب امام اعظم میں زائد احتیاط کا ثبوت

اقول: یہ امر کہ ''امام اعظم کے مذہب میں احتیاط زائد ہے'' صرف حنفیہ ہی اس کے قائل نہیں بلکہ علما بھی اس کی گواہی دے رہے ہیں، اور جن احادیث پر امام نے عمل نہیں کیا ان پر عمل نہ کرنے کی وجہ بیان کر رہے ہیں، دیکھو! ''میزان شعرانی'' میں موجود ہے:

''إِنِّی بِحَمْدِ اللّٰہِ تَتَبَّعْتُ مَذْھَبَہٗ فَوَجَدْتُہٗ فِیْ غَایَۃِ الْإِحْتِیَاطِ وَ الْوَرْعِ . وَ قَدْ أَجْمَعَ السَّلَفُ وَ الْخَلَفُ عَلٰی کَثْرَۃِ وَرْعِ الْإِمَامِ أَبِیْ حَنِیْفَۃَ، وَ کَثْرَۃِ احْتِیَاطَاتِہٖ فِی الدِّیْنِ وَخَوْفِہٖ مِنَ اللّٰہِ، فَلایَنْشَأُ عَنْہُ مِنَ الْأَقْوَالِ إِلَّا مَا کَانَ عَلٰی شَاکِلَۃِ حَالِہٖ ، عَلٰی أَنَّہٗ مَا مِنْ إِمَامٍ إِلَّا وَقَدْ شَدَّدَ فِیْ شَیْءٍ وَّ تَرَکَ التَّشْدِیْدَ فِیْ شَیْءٍ آخَرَ تَوْسِعَۃً لِلْأُمَّۃِ، کَمَا یُعْرَفُ ذٰلِکَ مِنْ سَیْرِ مَذَاھِبِھِمْ کُلِّھَا، مِثْلَ مَا سَبَرْنَاھَا فَبِتَقْدِیْرِ وُجُوْدِ قِلَّۃِ الْإِحْتِیَاطِ فِیْ شَیْءٍ مِنْ مَذْھَبِ الْإِمَامِ أَبِیْ حَنِیْفَۃَ لَا خُصُوْصِیَّۃَ لَہٗ فِیْ ذٰلِکَ''.

''میں نے مذہب ابوحنیفہ کا تتبع کیا تو میں نے اسے غایت احتیاط و اتّقا والا پایا، اور تمام سلف وخلف نے اس امر پر اتفاق کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ بڑے متقی، پرہیز گار، امور دین میں حد درجہ محتاط اور پروردگار سے بہت ڈرنے والے تھے، تو ایسے شخص سے ایسے ہی اقوال صادر ہوں گے جو اس کی صفات کے مطابق ہوں گے (یعنی ان میں احتیاط زیادہ ہوگی، اور اس میں اجتہاد بھی کامل ہوگا) اس کے علاوہ ائمۂ مجتہدین میں سے کوئی امام نہیں مگر یہ کہ اس نے بعض احکام میں سختی اور احتیاط کو اختیار کیا ہے، اور بعض احکام میں امت محمدیہ پر آسانی کی وجہ سے تشدد کو چھوڑ دیا ہے، جیسا کہ یہ امر اس شخص پر مخفی نہ ہوگا جو مذاہب مجتہدین کو غور سے دیکھے گا؛ لہٰذا مسائلِ امام ابوحنیفہ سے کسی مسئلے میں قلت احتیاط کے موجود ہونے کی تقدیر پر ان پر کچھ طعن نہیں ہوسکتا ہے؛ اس وجہ سے کہ کسی امر میں آسانی کو اختیار کرنا اور احتیاط وتشدد کو ترک کر دینا ان کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ یہ جملہ مجتہدین اور محدثین کے مذاہب میں موجود ہے''۔

اور ''خیرات حسان'' میں ہے:

''إِعْلَمْ أَنَّ مِمَّنْ زَعَمَ ذٰلِکَ مِنَ الْمُتَقَدِّمِیْنَ سُفْیَانَ الثَّوْرِی وَ آخَرِیْنَ، مِنْھُمُ الْحَافِظُ أَبُوْ بَکْرِ بْنُ أَبِی شَیْبَۃَ الْکُوْفِیْ، شَیْخُ الْبُخَارِی. وَ سَبَبُ صُدُوْرِ ذٰلِکَ مِنْھُمْ أَنَّھُمُ اسْتَرْوْحُوْا وَ لَمْ یَتَأَمَّلُوْا قَوَاعِدَہٗ وَ أُصُوْلَہٗ''.(۱)

(۱)- الخیرات الحسان، الفصل الأربعون، فی رد ما قیل أنه خالف صرائح الأحادیث الصحیحة من غیر حجة، ص: ۸۰، مطبعة السعادة، مصر.

''ان لوگوں میں سے جنھوں نے اس امر کا گمان کیا کہ امام ابوحنیفہ نے بہت سی احادیث صحیحہ کو چھوڑ دیا، سفیان ثوری ہیں، اور بخاری کے استاذ ابوبکر بن ابی شیبہ ہیں۔ ان کے اعتراض کا سبب یہ ہوا کہ انھوں نے امام ابوحنیفہ کے قواعد اور اصول میں غور نہ کیا، اور ان کے طریقوں کا ان کو علم نہ ہوا؛ اس وجہ سے یہ لوگ اعتراض کرنے لگے''۔

الحاصل: اکابر دین کی شہادت سے یہ امر ثابت ہے کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ بڑے محتاط تھے، اور احکام شرعیہ میں احتیاط کا حد درجہ لحاظ رکھتے تھے۔ اور جب دو حدیثیں متخالف ہوتیں اور دونوں صحیح اور واجب العمل ہوتیں تو اس وقت اس حدیث پر عمل کرتے تھے، جس میں احتیاط زیادہ ہوتی تھی۔ باقی وہ مسائل جن میں ترک احتیاط کا شبہہ ہوتا ہے، ان میں یا تو امام اعظم کو مخالف حدیثیں نہ ملیں یا بہ سند غیر معتبر ملیں، یا ان کے مطلب سمجھنے میں فرق واقع ہوا، یا ان احادیث پر امام نے دوسری احادیث کو ترجیح دی، اس وجہ سے ان پر عمل نہیں کیا۔ جو شخص اصول وقواعد ائمہ سے واقف ہوگا وہ سمجھ لے گا کہ بعض احادیث پر ائمہ کے عمل ترک کرنے کا کیا سبب ہوتا ہے؟ اور کس وجہ سے وہ ان احادیث کے خلاف حکم دیتے تھے۔

قولہ: مقلدین ائمہ حدیث پر چلنے والوں کو ایک مغالطہ یہ دیتے ہیں کہ حدیث پر چلنے والے، فقہ کی کتابوں کے مسائل کو برا جانتے ہیں، بلکہ بعض لوگ ان کو مردود کہتے ہیں۔ اس کا **جواب** یہ ہے کہ فقہ کی کتابوں کے جو مسائل قرآن اور حدیث کے مطابق و موافق ہیں، وہ تو حدیث پر چلنے والوں کا عین دین اور ایمان ہے، لیکن جو مسائل قرآن اور صحیح حدیثوں کے خلاف ہیں، حدیث پر چلنے والے ان کو البتہ برا جانتے ہیں، اور ان پر عمل کرنا حرام ہے، چنانچہ ان کی نظیر ''مشتے نمونہ خروارے'' فقہ کی کتابوں سے ایک سو مسائل جو احادیث صحیحہ کے مخالف ہیں، اس کتاب کے بارہویں مغالطے کے **جواب** میں گذر چکا ہے۔ ص: ۲۱۶

اقول: مسائل فقہ کا آیات قرآنیہ اور احادیث صحیحہ کے خلاف ہونے میں اس قول کا اعتبار ہے جس کی تصریح نقادِ فقہ وحدیث کریں، اور ماہران فقہ واصول اس کو مخالف سمجھیں۔ اور ایسے مقام پر فقہا خود ہی قول مخالف کو ترک کر دیتے ہیں، یا اس کی کچھ تاویل کرتے ہیں۔ اور مخالفت اس کا نام نہیں ہے کہ بے سوچے سمجھے ایک حدیث اور ایک آیت لے لی، اور وہ آیت وحدیث جس سے وہ مسئلہ مستنبط ہوا ہے، چھوڑ کر جھٹ پٹ مخالفت کی تہمت لگا لی۔ یا یہ کہ نہ قرآن کا مطلب سمجھے نہ حدیث کا اور نہ مسئلۂ فقہ کا اور بے غور وتامل کے حکم کر دیا کہ یہ مسئلہ قرآن وحدیث کے مخالف ہے، جیسا کہ آپ نے بارہویں مغالطے کے **جواب** میں انھیں دو طریقوں کو اختیار کرکے اپنا نام جاہلوں میں روشن کیا۔ آپ کی اکثر تقریرات وتحریرات کا **جواب** سابقاً گذر چکا، اعادہ کی حاجت نہیں ہے۔

قوله: مقلدین ائمہ حدیث پر چلنے والوں کو ایک مغالطہ یہ دیتے ہیں کہ حدیث پر چلنے والے حدیث کے آسان آسان مسائل پر عمل کرتے ہیں، مشکل پر نہیں چلتے ہیں۔اس کا جواب یہ ہے کہ جو لوگ حدیث کے آسان مسائل کو چھوڑ کر مشکل مسائل پر عمل کرتے ہیں، وہ لوگ بڑے بے وقوف اور اللہ تعالیٰ کے نافرمان ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ﴿ یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَ لَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ ﴾(۱) یعنی اللہ تعالیٰ تمھارے ساتھ آسانی کا ارادہ کرتا ہے تمھارے ساتھ دشواری کا ارادہ نہیں کرتا ہے۔ ص:۲۳۴

غیر مقلدین کی آزادی اور ان کی بد دیانتی کا بیان

اقول: یہ آپ کی بے وقوفی ہے کہ قرآن کا مطلب تو کچھ ہے اور آپ کچھ سمجھ رہے ہیں! قرآن کی آیت سے تو غرض یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے اس دین میں آسانی پیدا کردی، اور اس امت پر آسان آسان احکام مقرر کیے، اور جس قدر سختیاں دوسرے ادیان میں تھیں وہ سب معاف فرمادیں، اور اس میں کسی کو گفتگو نہیں ہے۔غرض تو یہ ہے کہ ایک حکم آسان اور دوسرا اس سے مشکل، دونوں حدیث صحیح سے ثابت ہوں، ایسے وقت میں آسان کو لے لینا اور مشکل سے بھاگنا (جیسا کہ غیر مقلدین کی شان ہے) ارباب تدین کی شان نہیں۔دیکھیے! نماز وتر میں تین رکعت، ایک رکعت، سات رکعت، پانچ رکعت، گیارہ رکعت، نو رکعت اور تیرہ رکعت احادیث صحیحہ سے ثابت ہے۔ بہ ایں ہمہ ہم نے کسی غیر مقلد کو نہیں دیکھا ہے کہ تیرہ رکعت وتر پڑھتا ہو، بلکہ سب ایک رکعت وتر پڑھتے ہیں، اور متابعت حدیث کا دعویٰ کرتے ہیں۔اگر وہ اپنے دعوے میں سچے ہوتے، تو کبھی سات، نو اور تیرہ بھی پڑھ لیتے۔معلوم ہوا کہ یہ زبانی جمع خرچ ہے۔اصل مقصود یہ ہے کہ کسی طرح عبادت میں آسانی اور کمی ہو جائے۔ایسے ہی باب تراویح میں اگر چہ رسول اللہ ﷺ سے گیارہ رکعت کا پڑھنا ثابت ہے، مگر بیس رکعت کا اہتمام حضرت عمر، حضرت عثمان اور حضرت علی رضی اللہ عنہم کے زمانے میں ہونا اور اس پر تمام صحابہ کا اتفاق کرنا بہ سند صحیح ثابت ہے۔اور اگر تسلیم کیا جائے کہ خلفاے راشدین کا فعل سنت موکدہ نہیں ہوتا ہے، مگر اس میں تو کچھ شبہہ نہیں کہ ان کا فعل، خصوصاً جس پر سب صحابہ اتفاق کرلیں استحباب و مذہب سے خالی نہیں ہوتا ہے، اور ان کی اتباع میں کچھ گناہ لازم نہیں آتا ہے۔ان سب کے باوجود تمام غیر مقلدین نے یہ التزام کرلیا ہے کہ نماز تراویح آٹھ رکعت ہی پڑھتے ہیں، اور زائد رکعات سے ایسے بھاگتے ہیں جیسے شیطان لاحول سے۔اتباع سنت کا دعویٰ کرتے ہیں، اور حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کی اقتدا و موافقت سے پرہیز کرتے ہیں۔اس کی کوئی اور وجہ نہیں سوائے

(۱)- قرآن مجید، پارہ:۲، سورۃ البقرۃ، آیت:۱۸۵.

اس کے کہ رمضان میں روزہ افطار کر کے بیس رکعت پڑھنا اور اس میں ختم قرآن کرنا بہت مشکل اور دشوار عمل ہے، اور یہ عبادت نفس پر نہایت شاق گذرتی ہے۔ نفس پروری کے لحاظ سے نماز میں اقتصار کر دیا، اور ظاہر میں موافقت سنت کا دعویٰ کیا! اور زیادہ لطف یہ ہے کہ عدد تراویح میں تو غیر مقلدین موافقت سنت کا دم بھرتے ہیں اور کیفیت کو بالائے طاق رکھ دیتے ہیں۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ ''صحاح ستہ'' میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے رمضان کے مہینے میں تئیسویں کی شب کو صحابہ کے ساتھ قیام فرمایا، اور اگرچہ آٹھ رکعتیں پڑھیں اور تین وتر مجموعہ گیارہ رکعت، مگر ان کو ایک تہائی رات تک ادا کیا، اس کے بعد چوبیسویں شب ناغہ کی، پچیسویں شب کو آپ نے پھر قیام فرمایا، اور آدھی رات تک نماز ادا کی، پھر چھبیسویں شب کو قیام نہ کیا ستائیسویں شب کو آپ پھر برآمد ہوئے اور اپنے تمام اہل وعیال کو جمع کیا، اس روز صحابہ بھی بہ کثرت جمع ہوئے، ان سب کے ساتھ آپ نے قریب وقت سحر تک نماز ادا کی، اس کے بعد آپ نے اہتمام چھوڑ دیا اور فرمایا: اگر مجھ کو اس امر کا خوف نہ ہوتا کہ تم پر قیام رمضان فرض ہو جائے تو میں ہمیشہ ایسے ہی اہتمام سے نماز ادا کرتا۔ اس روایت اور ایسے ہی باب تراویح سے متعلق دیگر روایات کی تفصیل ''تحفۃ الاخیار فی احیاء سنۃ سید الابرار''(۱) میں موجود ہے، جس کو شوق ہو وہ اس کا مطالعہ کرے۔ غیر مقلدین نے اس خیال سے کہ رسول اللہ ﷺ سے ان راتوں میں آٹھ رکعت پڑھنا ثابت ہے، بیس نہیں، بیس کو چھوڑ دیا اور آٹھ پر اقتصار کیا، اور یہ خیال نہ کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے ان رکعات میں کس قدر تطویل قراءت کی تھی، اور کتنی دیر تک تراویح پڑھی تھی کہ ایک شب میں رات کا ایک حصہ گذر گیا تھا، دوسری شب کو آدھی رات گذر گئی تھی اور تیسری شب کو شام سے صبح تک نماز پڑھی، حتی کہ صحابہ کو تردد ہوا کہ سحر کا وقت ملتا ہے یا نہیں، کیا اسی کا نام تدین ہے؟ کیا اسی کا نام اتباع حدیث ہے؟ کیا اسی کو اطاعت سنت نبوی کہتے ہیں؟ کیا اسی کو اتباع شریعت کہتے ہیں کہ جو بات نفس پر گراں نہ گذرے، اس پر عمل کر لیا جائے اور جو گراں گذرے، اگرچہ فعل نبوی ہو چھوڑ دیا جائے؟ بہ خدا رسول اللہ ﷺ نے کبھی ایسی تراویح نہیں پڑھی کہ جلدی جلدی آٹھ رکعت پڑھ کر فراغت حاصل کی ہو اور گھر کی راہ لی ہو۔ اب اگر کسی غیر مقلد سے کہیے کہ آٹھ رکعت سحر تک پڑھو، تو وہ حضرت بغلیں جھانکیں گے، اور کہیں گے: اگر ایسی آٹھ پڑھنا ہے تو ہم بیس کو کیوں چھوڑ دیں، اس سے تو وہی غنیمت ہے؟

اسی طرح سنن موکدہ کو دیکھیے! کہ رسول اللہ ﷺ نے حالت سفر میں کبھی پڑھی ہیں اور کبھی نہیں پڑھی ہیں، ان کے علاوہ اور نوافل جیسے تہجد وغیرہ آپ سفر میں بھی پڑھتے تھے، اور کمال اہتمام کیا کرتے تھے۔ اب غیر مقلدین کو دیکھیے! کہ سفر میں سنن موکدہ کے ادا نہ کرنے کی قسم کھائی ہے، اور دعویٰ اتباع حدیث کا ہے، مگر تہجد اور نوافل نہ دارد۔ اس میں چوں کہ محنت پڑتی ہے، اس وجہ سے فعل نبوی کا اعتبار نہ رہا، اور سنت موکدہ کے چھوڑنے میں چوں کہ نفس امارہ کو خوشی حاصل ہوتی ہے، اس وجہ سے فعل

(۱)- تصنیف مولوی ابوالحسنات محمد عبدالحی نور اللہ مرقدہ، ۱۲ منہ۔

نبوی کے ساتھ استناد کیا گیا ہے۔ ایسے ہی روز مرہ کے نوافل کو دیکھیے ! کہ غیر مقلدین نماز کی کمی میں مصروف ہوتے ہیں اور سند میں حدیث پیش کر دیتے ہیں، اور زیادتِ نماز کی حدیثیں بالکل بھولے ہوئے ہیں۔ جمعے کے روز بعد نماز جمعہ دو ہی رکعت پڑھتے ہیں۔ اول ظہر کی بھی دو ہی رکعت پڑھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حدیث میں یوں ہی آیا ہے۔ اور یہ خیال نہیں ہے کہ حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نماز اشراق و چاشت بھی پڑھتے تھے، اور بعد زوال چار رکعت ادا فرماتے تھے، اور اس کے علاوہ کتب حدیث میں آپ سے اور نمازیں بھی مروی ہیں، تو جیسی اقتدا اس اقتصار میں کرتے ہیں، اسی طرح کی اقتدا اگر ان نمازوں کے پڑھنے میں بھی ہو تو البتہ ہم سمجھیں گے کہ یہ لوگ متبع سنت ہیں۔ حاشا وکلا ہم نے بہت سے علماے غیر مقلدین کو دیکھا ہے کہ بک بک کرنے میں تو مشاق، اور دعویٰ اتباع حدیث میں طاق، مگر پنج وقتہ نماز کی جماعت کے تارک ہیں، وتر تو ایک رکعت پڑھیں اور تراویح آٹھ، اور سنت موکدہ نہ دارد، دیگر ضروریات دین کا کچھ خیال نہیں۔

الحاصل: ان حضرات کا یہ دستور ہے کہ جس بات میں آسانی ہو، نفس امارہ کو مشقت اور تکلیف نہ ہو اور عیش پسندی و راحت دنیوی کے خلاف نہ ہو، اسے تو اختیار کر لیتے ہیں اور کہتے: حدیث میں یوں ہی آیا ہے، اور جس عبادت میں مشقت گذرتی ہو اور اس میں نفس پروری و راحت نہ ہو اس کو ہرگز اختیار نہیں کرتے، گو حدیث صحیح سے ثابت ہو، اور رسول اللہ ﷺ سے منقول ہو، تو ان کی کہاوت ان لوگوں کی طرح ہے جن کے حق میں حق جل شانہ نے قرآن پاک میں ارشاد فرمایا ہے:

﴿أَفَتُؤمِنُوْنَ بِبَعْضِ الْكِتٰبِ وَ تَكْفُرُوْنَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَآءُ مَنْ يَّفْعَلُ ذٰلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّوْنَ إِلىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ﴾. (۱)

قولہ: اور امام اعظم کے مقلد حدیث پر چلنے والوں کو ایک مغالطہ یہ دیتے ہیں کہ جس قدر لوگ اس مذہب کے مقلد ہیں کسی اور مذہب کے نہیں، اور ترمذی میں ابن عمر –رضی اللہ عنہما– سے روایت ہے، کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا: ''إِنَّ اللّٰهَ لا يَجْمَعُ أُمَّتِيْ عَلٰى ضَلَالَةٍ. وَ يَدُ اللّٰهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ. وَ مَنْ شَذَّ شَذَّ فِي النَّارِ. یعنی اللہ تعالیٰ میری امت کو گمراہی کے اوپر جمع نہیں کرے گا، اور اللہ کا ہاتھ جماعت کے اوپر ہے، اور جو شخص جماعت سے جدا ہے، آگ میں ڈالا جائے گا''۔ اور ''ابن ماجہ'' میں حضرت انس –رضی اللہ عنہ– سے روایت ہے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا: ''إِتَّبِعُوْا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ ؛ فَإِنَّهُ مَنْ شَذَّ شَذَّ فِي النَّارِ.'' یعنی بڑی جماعت کی پیروی کرو کہ جو جماعت سے تنہا ہوا وہ تنہا آگ میں ڈالا جائے گا۔ اس کا **جواب** یہ ہے کہ حدیث:

(۱)- قرآن مجید، پارہ: ۱، سورۃ البقرۃ، آیت ۸۵.

ترجمہ: تو کیا خدا کے کچھ حکموں پر ایمان لاتے ہو اور کچھ سے انکار کرتے ہو، تو جو تم میں ایسا کرے اس کا بدلہ کیا ہے، مگر یہ کہ دنیا میں رسوا ہو، اور قیامت میں سخت تر عذاب کی طرف پھیرے جائیں گے۔

''يَدُاللّٰهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ، وَ اتَّبِعُوْا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ'' کا یہ مطلب نہیں کہ جس طرف زیادہ لوگ ہوں، حق وہدایت پر وہی لوگ ہوتے ہیں؛ کیوں کہ اگر ان حدیثوں کے یہ معنے لیے جائیں، تو معاذ اللہ حضرت امام حسین اور ان کے ساتھ والے سب گمراہ ٹھہرتے ہیں؛ کیوں کہ معرکۂ کربلا میں امام کے ساتھ تو صرف بیاسی آدمی تھے اور عمر و بن سعد کے ساتھ (جو کہ امام حسین سے لڑنے آیا تھا) سوار اور پیادے بائیس ہزار آدمی تھے، ص: ۲۳۵۔

حنفیہ کی کثرت کا بیان

اقول: واہ رے آپ کی سمجھ! اور واہ رے آپ کی مثال! آپ کو اتنی سمجھ نہیں کہ اگر چہ امام حسین کے رضی اللہ عنہ ساتھ اس معرکے میں بیاسی آدمی تھے مگر ہزارہا آدمی ان کے موافق تھے، تمام بلاد حرمین، اور کوفہ وغیرہ کے اکثر لوگ امام حسین کے انکار بیعت کے موافق تھے اور یزید اور اس کے انصار کے افعال سے ناخوش تھے؛ لہذا اکثرت امام ہی کی طرف تھی نہ کہ یزید کی طرف۔ اور ان دونوں حدیثوں کے معنی یہ ہیں کہ جس امر کو اکثر بندگان خدا بہتر سمجھیں اور اکثر لوگ اس پر اتفاق کریں وہ حق ہے، باطل وضلالت نہیں۔ اور مذہب حنفی کے مقلد بہ نسبت دیگر مذاہب کے مقلدین کے ہر زمانے میں کثرت سے رہے ہیں۔ سیکڑوں اولیاء اللہ ومقربین بارگاہ خدا اسی مذہب کے متبع ہوئے، اور مقلدین کے علاوہ دیگر مجتہدین ومحدثین بھی اس مذہب کے اور اس مذہب کے امام کے مداح اور ثنا خواں رہے۔ اور کسی نے اس مذہب کو مذہب ضلالت نہیں سمجھا، بلکہ من جملہ مذاہب اہل حق کے شمار کیا۔ اب جو شخص اس مذہب کو مذہب ضلالت سمجھے اور برا کہے، یا اس مذہب کے امام کی توہین کرے وہ بلا شبہہ ان احادیث کا مورد ہوگا۔

''هٰذَا آخِرُ الرِّسَالَةِ، وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ عَلىٰ إِتْمَامِهِ الْعُجَالَةِ''.

خاتمۂ کتاب

تنبیہ: مخفی نہ رہے کہ اس رسالے میں ضروری مقامات سے بحث کی گئی، اور ان کے علاوہ ''ظفر مبین'' کے صدہا مقامات محض لغو و مہمل ہیں کہ جن میں بحث کرنا فضول سمجھا گیا، اور اسی وجہ سے ان سے اعراض کیا گیا۔ اور اس کتاب (یعنی ظفر مبین) کے لغو ہونے پر اس کا مادۂ تاریخ دال ہے جو ''غلام اکبر خان'' نے اس کے آخر میں لکھا ہے: ''**پکارا اٹھا ہاتف خرافات ہے**'' اور خود اس کے مولف نے آخر میں چند اشعار آب دار درج کیے ہیں، اور اس کے آخر میں لفظ ''**بے حیائی**'' واقع ہوا۔ ان دونوں لفظوں نے من جانب اللہ اس مضمون کی شہادت دے دی کہ ''**وہ کتاب خرافات اور بے حیائی سے بھری ہوئی ہے**''۔ حق جل شانہ تمام امت محمدیہ کو مکائد غیر مقلدین سے محفوظ رکھے، اور تلبیسات موسوسین (۱) سے بچائے۔ آمین ثم آمین۔

---

(۱)- **تلبیس:** حقیقت چھپا کر خلاف حقیقت ظاہر کرنا۔ **موسوسین:** وسوسہ ڈالنے والے۔

حِمَايَةُ الْمُقَلِّدِيْن

فى اهتمام نصرة المجتهدين

مقدمۂ مصنف

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ خَلَقَ الْإِنْسَانَ، وَ عَلَّمَہُ الْبَیَانَ. وَ شَرَّفَہٗ عَلٰی سَائِرِ الْاَنْوَاعِ بِنُوْرِ الْعِرْفَانِ. وَ مَنَّ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ إِذْ ھَدَاھُمْ سَبِیْلَ خَیْرِ الْأَدْیَانِ، بِإِرْسَالِ حَبِیْبِہٖ وَ رَسُوْلِہٖ سَیِّدِ الْإِنْسِ وَالْجَانِّ، مُحَمَّدٍ دَاعِی التَّوْحِیْدِ وَ الْإِیْمَانِ، مَاحِی الْکُفْرِ وَالطُّغْیَانِ. اَللّٰھُمَّ صَلِّ وَ سَلِّمْ عَلَیْہِ وَ عَلٰی اٰلِہٖ وَ صَحْبِہِ الَّذِیْنَ نَصَرَھُمُ اللّٰہُ عَلٰی مَنْ خَالَفَھُمْ بِالْحُجَجِ وَ الْبُرْھَانِ. وَ عَلٰی تَابِعِیْھِمْ وَ تَبَعِ تَابِعِیْھِمْ وَ فُقَھَآئِھِمْ وَ مُحَدِّثِیْھِمْ خُصُوْصًا الَّذِیْنَ فَضَّلَھُمُ اللّٰہُ بِرُتْبَۃِ الْإِجْتِھَادِ وَ اسْتِنْبَاطِ الْمَسَائِلِ مِنَ السُّنَّۃِ وَالْقُرْآنِ. وَ کَثَّرَ جُنُوْدَ أَھْلِ السُّنَّۃِ وَ الْجَمَاعَۃِ بِمُتَابَعَتِھِمْ فِی الْحَرَمَیْنِ الشَّرِیْفَیْنِ وَ أَکْثَرِ الْبُلْدَانِ. خُصُوْصاً أَتْبَاعَ إِمَامِ الْأَئِمَّۃِ أَبِیْ حَنِیْفَۃَ النُّعْمَانِ. وَ کَسَّرَ شَوْکَۃَ الْفِرْقَۃِ الْمُبْتَدِعَۃِ فِیْ سَائِرِ الْأَزْمَانِ، بِالْخِذْلَانِ وَالْحِرْمَانِ. مَا اخْتَلَفَ الْمَلَوَانِ وَ تَعَاقَبَ الْعَصْرَانِ.

امابعد! راجی رحمۃ ربہ القوی، عاصی خفی وجلی (۱) **احمد علی** عفی اللہ عنہ وعن والدیہ، متوطن کالہ افغاناں، ملک پنجاب، ضلع گورداس پور، عرض پرداز ہے کہ: برادران اہل سنت و جماعت پر یہ امر مخفی نہیں، کہ اس دور آخر میں اہل ہوا و ہوس کی آزادروی کے باعث طرح طرح کے ناقص خیالات کے بخارات- جو بعض ابنائے زمان کے فاسد دماغوں کی پیداوار ہیں- بے راہ رو دلوں میں گھر کر کے اپنا نقش جماتے جا رہے ہیں، جن کی صفائی توفیق غیبی کے نسخہ کے ذریعہ علاج کے بغیر، غیر متصور ہے۔ اگر چہ باطنی امراض کے اطبا نے شرعی قواعد کے مطابق مجرب نسخے تجویز کیے، اور کر رہے ہیں، مگر شافی مطلق کے حکم کے بغیر امراض مذکورہ کا زائل ہونا غیر ممکن ہے۔ بلکہ مزید برآں وہ امراض دائمی اور مہلک امراض کے مانند روز بروز ترقی پزیر ہیں۔ "فِیْ قُلُوْبِھِمْ مَرَضٌ فَزَادَھُمُ اللّٰہُ مَرَضاً" (۲)

اور کیوں نہ ہو جب کہ مخبر صادق علیہ السلام کی پیشین گوئی کے ظہور کا وقت ہے۔ "یعنی جہل کا ترقی پانا، جاہلوں کا مفتی بن کر

(۱)- **راجی**: امیدوار، سائل۔ **خفی**: پوشیدہ۔ **جلی**: ظاہر

(۲)- **قرآن مجید**: پ: ۱، سورۃ البقرۃ: ۲، آیت: ۹۔ **ترجمہ**: ان کے دلوں میں بیماری ہے تو اللہ نے ان کی بیماری اور بڑھائی۔

عوام کو گمراہ کرنا، رذیل لوگوں کا سردار قوم ہونا، ائمۂ متقدمین پر بے سر و پا اعتراض کر کے برا بھلا کہنا اوران کو مخالفِ خدا و رسول علیہ السلام بتانا، وغیرہ وغیرہ''۔ كَمَا جَاءَ فِيْ أَحَادِيْثِ قُرْبِ الْقِيَامَةِ. (۱)

ایسے نازک وقت میں علمائے اہل سنت و جماعت حتی الامکان ان کے دفع کرنے کی کوشش بلیغ فرماتے ہیں، اور صحیح حدیث کی اقتضا کے مطابق ان مفاسد دینیہ کے مٹانے میں تیغ زبان و قلم دونوں سے کام لیتے ہیں۔ مشکوٰۃ میں ہے:

''عَنْ أَبِيْ سَعِيْدِ الْخُدْرِيِّ، عَنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ قَالَ: مَنْ رَّاٰى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهٖ، فَإِنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهٖ، فَإِنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهٖ. وَ ذٰلِكَ أَضْعَفُ الْإِيْمَانِ. رَوَاهُ مُسْلِمٌ''.(۲)

''حضرت ابوسعید خدری سے مروی ہے، وہ رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا: جو شخص تم میں سے کہیں بری بات دیکھے تو چاہیے کہ اسے ہاتھ سے مٹائے، اگر اس کی طاقت نہ ہو تو زبان سے روکے، اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو دل ہی سے برا جانے، اور یہ بڑا ضعیف الایمان ہے۔ اس کو امام مسلم نے روایت کیا''۔

حدیث:'' اِتَّبِعُوْا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ'' (۳) ہر وقت ان کے پیش نظر ہے۔ اور:'' مَنْ شَذَّ شُذَّ فِي النَّارِ'' (۴) سے اجتناب و پرہیز کا دعویٰ بھی۔ لیکن طرفہ امر یہ ہے کہ ہمارے مخاطب حضرات ایسی احادیث سے الٹا مطلب سمجھتے ہیں، جو ان کے دعویٰ باطل کی گردن کے لیے شمشیر بے نیام ہیں۔ یعنی اپنی تھوڑی تعداد کو- جو کہ شاذ ہے- زیادہ سمجھ کر غلطی سے ''اہل حدیث کی سمجھ'' قرار دے کر، جماعت کثیرہ کو- جو سواد اعظم کے مصداق ہے- گمراہ بتاتے ہیں۔ اور علمائے اہل سنت جو جمہور کی اتباع میں خیر القرون کے ائمہ کی تقلید کرتے ہیں، ان کا سخت انکار کرتے ہیں، بلکہ انھیں مشرک کہنے کو تیار ہیں، اور گھر کی خبر نہیں کہ اپنے مُتَقَدِّ مین کی تقلید پر اس درجہ اصرار ہے کہ اس کے سامنے خدا و رسول کی اتباع سے بھی فرار ہے، اگرچہ زبانی طور پر اس سے انھیں انکار ہے، مگر غور سے دیکھو تو ان کا یہی طور طریقہ ہے، بلکہ یہ لوگ اپنے مطلب کے وقت متقدمین سے بھی دست بردار ہیں۔

(۱)- انظر! صحيح البخاری، كتاب العلم، باب: كيف يقبض العلم، ص: ۳۷./و باب: رفع العلم و ظهور الجهل، ص: ۳۳. دارالکتاب العربی، بیروت./و سنن ترمذی، كتاب الفتن، باب: ما جاء فی علامة حلول المسخ و الخسف، ص: ۲۰۶، داراحیاء التراث العربی، بیروت

(۲)- صحیح مسلم، كتاب الايمان، باب: بيان كون النهى عن المنكر من الايمان، جلد: ۱، ص: ۵۰، مجلس برکات/ مشکوٰۃ المصابیح، باب الامر بالمعروف، الفصل الاول. ص: ۴۳۶، مجلس برکات جامعہ اشرفیہ مبارک پور

(۳)- مشکوٰۃ، كتاب الايمان، باب: الاعتصام بالكتاب و السنة، ص: ۳۰، مجلس برکات، اشرفیہ
ترجمہ: (مسلمانوں کی) بڑی جماعت کی اتباع کرو۔

(۴)- مصدر سابق. ترجمہ: جو (بڑی جماعت سے) علیحدہ ہوا دوزخ میں ڈالا جائے گا۔

حاصل کلام یہ کہ: ریاکاری میں گرفتار، اہل ہوا وہوس کے سردار ہیں۔

چند سال ہوئے کہ شیخ محی الدین- نومسلم- کے نام منسوب رسالہ ''ظفر المبین'' شائع ہوا، جس میں مؤلف نے احناف کی معتبر کتابوں کے مختلف ابواب فقہ سے چند مسائل درج کیا، اور انھیں اپنے زعم فاسد میں کتاب اللہ وسنت رسول اللہ کے مخالف سمجھ کر، غیر مہذب الفاظ، اور ناشائستہ عنوان کے ساتھ قلم بند کیا، جس سے اکابر نائبین رسول، یعنی امام اعظم ابوحنیفہ وامام شافعی، وغیرہ مقتدایان سلف وخلف کی توہین، اوران کے تمام مقلدین کی تحقیر وتذلیل عیاں ہے۔ جسے نہ صرف مخالفین بلکہ موافقین بھی انکاری نظر سے دیکھ رہے تھے۔ چنانچہ اس کے جواب میں جامع معقول ومنقول حاوی فروع واصول جناب مولوی **وکیل احمد** صاحب سکندر پوری عم فیضہم نے عوام کی بھلائی کے لیے دلائل و براہین پر مشتمل ایک رسالہ مسمی بہ ''نصرۃ المجتہدین'' تالیف فرمایا، جسے دیکھنے کے بعد صاحب ''ظفر المبین'' کے بے سروپا اعتراضات دفع ہوگیے۔

جب یہ بات مشہور ہوئی کہ: ''نصرۃ المجتہدین'' کا بھی کچھ جواب لکھا گیا ہے، اور بقیہ کی تحریر میں کوشش جاری ہے تو مولوی **وکیل احمد** صاحب نے اس کی تفتیش شروع فرمادی۔ بعض اشخاص کے ذریعہ معلوم ہوا کہ مولوی **صدیق** حسن صاحب نے اس کے جواب کی ذمہ داری اپنے سر لے لی ہے۔ بعض لوگوں نے کہا کہ: کسی سے لکھوا رہے ہیں۔ چند روز کے بعد معلوم ہوا کہ: اس کا نام ''صیانۃ المقتصدین'' ہے، جس کے چند اجزا بہ اہتمام مولوی **محمد سعید** صاحب کسی مطبع میں چھاپے گئے ہیں۔ اس نام سے مولوی وکیل احمد صاحب سمجھ گئے کہ: غالباً اس رسالہ کے مؤلف ''ذات شریف'' ہیں۔ اگر چہ نام کسی دوسرے کا ظاہر فرمایا ہو۔

؎ بہ ہر رنگے کہ خواہی جامہ می پوش — من انداز قدت را می شناسم (۱)

چوں کہ عالی جناب ٹٹیوں (۲) کی آڑ میں شکار کھیلنے کے عادی رہے ہیں۔ (چنانچہ ''نصرۃ المجتہدین'' کی تالیف کے وقت بہ تحقیق یہ بات معلوم ہوئی تھی کہ ''ظفر المبین'' کو ''ذات بابرکات'' نے تصنیف کر کے، محی الدین تاجر کے نام سے شائع کیا ہے۔ جن کے بارے میں خود مخالفین کو اعتراف ہے کہ یہ ''محض بے علم شخص'' ہیں، اس وجہ سے بعض بعض جگہوں پر ان کا بھی تعاقب کیا گیا)

؎ کب تک چھپے گی کیری! تو پتوں کی آڑ میں — اک روز ہو کے آم تو بازار آئے گی

(۱)- ترجمہ: تو خواہ کسی بھی رنگ کا کپڑا پہن لے، میں تیرے اندازِ قد کو پہچانتا ہوں۔

(۲)- ٹٹی: شکار کھیلنے کی اوٹ، یا آڑ جسے شکاری لوگ ساتھ رکھتے ہیں۔

مؤلفِ نصرۃُ المجتہدین اور محمد سعید بنارسی کے درمیان باہمی خط و کتابت

اس بنا پراس خیال کو زیادہ تقویت ہوئی، لیکن جب تلاش بسیار کے باوجود''صیانۃ المقتصدین'' کا کوئی نسخہ ہاتھ نہ آیا، تو مولوی وکیل احمد صاحب نے مولوی محمد سعید صاحب کو لکھا کہ: سنا جاتا ہے کہ مولوی صدیق حسن صاحب نے''نصرۃ المجتہدین'' کے جواب میں کوئی رسالہ لکھ کر شائع کیا ہے۔ اگر آپ کے پاس کوئی نسخہ موجود ہوتو بھیج دیجیے۔

مولوی محمد سعید صاحب نے لکھا کہ: نواب صدیق حسن صاحب نے جواب نہیں لکھا ہے، بلکہ میں نے لکھا ہے، جو بہ اہتمام: شیخ محی الدین تاجر، لاہور سے شائع کیا گیا ہے۔ ابھی وہ رسالہ ناقص ہے۔ دعا کیجیے کہ آپ کے رسالۂ بدعت کا جواب پورا ہوجائے۔ مگر شیخ محی الدین نے اپنی بےعلمی سے اعراب غلط لگائے ہیں۔ چنانچہ بہ طور معذرت اس کا اشتہار دے دیا گیا ہے۔

مولوی وکیل احمد صاحب نے اس کے جواب میں لکھا کہ''آپ کو معلوم نہیں کہ مولوی صدیق حسن -جن کو آپ نے نواب سے تعبیر کیا ہے- کا خطاب سلب کرلیا گیا ہے۔ اگر آپ سے غلطی ہوگئی ہے تو میں معاف کرسکتا ہوں، ورنہ دور دور تک کی خبر لی جائے گی۔ چند اجزا کے چھپتے ہی جو معذرت کا اشتہار دیا گیا ہے اس پر تو وہی مثال صادق آتی ہے کہ:''سر منڈاتے ہی اولے پڑے''۔ خیر جس وقت رسالہ نظر سے گذرے گا اس وقت ہم اپنا زور قلم دکھائیں گے۔ اس نوک دار بلم سے ڈرتے رہنا۔ اور حضرت! کسی مسلمان کی یہ شان نہیں کہ: بدعت کے جواز میں رسالہ لکھے۔ آپ ناحق میرے رسالے کو رسالۂ بدعت تحریر فرماتے ہیں۔ اور آپ جو دعا کی التجا فرماتے ہیں، اگر میں اپنے خلاف مقاصد میں مستجاب الدعوات ہوتا تو مولوی صدیق حسن سے زیادہ کوئی شخص میرے سامنے گڑگڑاتا ہوا نظر نہ آتا۔ فقط''۔

مولوی محمد سعید نے اس تحریر کا کوئی جواب نہ دیا۔ پھر ان کے بعض احباب نے ریاست''بھاول پور'' سے مولوی وکیل احمد صاحب کے پاس وہ رسالہ بھیج دیا جو محض ناقص تھا۔ ادھر مولوی صاحب موصوف نے بار بار مولوی محمد سعید صاحب کو لکھا کہ:

''اگر رسالہ تیار ہوگیا ہو تو (فَهُوَ الْمُرَادُ) ارسال کیجیے، اور اگر نہ تیار ہوا ہو تو جس قدر روزانہ لکھا جاتا ہو تھوڑا تھوڑا بھیجتے جایئے تاکہ اس رسالہ کی تالیف کے ساتھ اس کا جواب بھی تیار ہوتا جائے۔''

مگر انھوں نے کسی تحریر کا جواب نہ دیا۔ جب وہ تقاضے سے تنگ آگئے تو ۲۸/ ذی قعدہ ۱۳۰۵ھ کو انھوں نے یہ لکھا کہ:

''بقیہ جواب نہیں لکھا گیا۔ باقی کوئی بات ایسی نہیں کہ جس کا جواب دیا جائے۔'' اورنومسلم کے لفظ پر جناب نے سخت ناخوشی ظاہر کی، اور لکھا کہ: ''اپنے اسلاف ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کو کیوں نومسلم نہیں کہتے؟ ایسے فساد کے بانی مولوی محمد عبدالحی مرحوم تھے۔ نواب صاحب (مولوی صدیق حسن بھوپالی) کو فساد کا بانی قرار دینا، انصاف کا خون کرنا نہیں، تو کیا ہے؟ فقط۔''

اس تحریر سے مولوی وکیل احمد صاحب کو بہت حیرت ہوئی، اور فرمایا کہ: پہلے تو اتمام جواب کے لیے دعا کے خواستگار تھے، جب جواب نہ بن پڑا تو یہ عذر پیش کیا۔ اور ان میں نومسلم ہونے کا ابھی اس قدر اثر باقی ہے برہمنوں کو اپنے اسلاف خیال کرتے ہیں۔ بے شک شیخین رضی اللہ عنہما کے اسلاف ہونے پر مجھے فخر ہے۔

اور رہا یہ طعن کہ حضرات شیخین رضی اللہ عنہما نومسلم تھے، اس کا دندان شکن جواب ہم اس وقت دیں گے جب وہ کھل کر سامنے آئیں، اور پھر اپنا پرانا نام رکھ کر اپنے اسلاف کے برہمنی عقائد کے اثبات کا مالا جپیں۔

لطیفہ:- اسی قسم کے ایک شاعر نے سلطان محمود غزنوی کی بارگاہ میں یہ شعر پڑھا:

مراد لے ست بہ کفر آشنا کہ چندیں بار — بہ کعبہ بردم و بازش برہمن آوردم (۱)

یہ سن کر سلطان کا چہرہ متغیر ہو گیا۔ اور ایک شاعر جو اس وقت حاضر خدمت تھا اس کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا: جوابے داری؟ اس نے عرض کیا: بلے۔ از افادات متقدمین:

خر عیسیٰ اگر بہ مکہ رود — چوں بیاید ہنوز خر باشد (۲)

یاد رہے کہ یکسوئی اچھی چیز ہے، مگر اس میں کیا لطف ہے کہ ''گھر کے رہے نہ گھاٹ کے''۔ مولوی صدیق حسن صاحب سے اگر انھیں حسن ظن ہے تو وہ ان کی تالیف کیوں نہیں دیکھتے کہ:

نواب صدیق حسن بھوپالی کے کارنامے

اسی شخص نے سب سے پہلے ہندوستان میں ''حرمت مجلس میلاد شریف کا رسالہ'' شائع کیا، اور اس میں حد درجہ کوشش کی کہ آپ کے ذکر مبارک سے لوگوں کو روکے۔

اسی شخص نے امام اعظم کی توہین وتذلیل کی اشاعت میں جہد بلیغ کیا۔

(۱)- ترجمہ: میرا دل ایسا کفر آشنا ہے کہ میں بارہا کعبہ گیا، پھر بھی برہمن ہی رہ گیا۔

(۲)- ترجمہ: عیسیٰ کا گدھا اگر مکہ چلا جائے، واپس آ کر گدھا ہی رہے گا۔

اسی شخص نے یہ کوشش کی کہ قاضی شوکانی - جو زیدی (رافضی) تھا - کا مسلک ہندوستان میں رواج پائے۔
اسی شخص نے اس معاملے میں حد درجہ سعی کی کہ مقلدین کو بدعتی ومشرک کہا جائے؛ تا کہ لوگ ایک زیدی (شوکانی) کے مسلک کو اختیار کریں، پھر اس کے لیے ہزاروں روپے "مال مفت دل بے رحم" خیال کر کے ایسے فضول کاموں میں ضائع و برباد کیے۔
اس قسم کے اموران کی سرشت میں داخل ہیں۔ جو شخص دینیات میں ایسے مفاسد کا ارتکاب کرے، امور دنیاوی میں وہ خاموش کیسے رہ سکتا ہے؟

جب ہندوستان میں ان کی تحریروں نے ایک قسم کی شورش برپا کی، اور چند خاص خاص لوگ ان کے ہم راز قرار پائے، اوران کی تنخواہیں مقرر ہوئیں، جنھوں نے مختلف شہروں میں پہونچ کر "گرم تیل میں پانی چھوڑنا" شروع کیا، تو انھیں ادھر سے فی الجملہ اطمینان ہوا، اور امور ریاست میں قسم قسم کے جھگڑے اور فساد قائم کیے، جس کی وجہ سے پرانے یاروں کے دل پھٹ گئے، اور وہ اپنی عزت وآبرو کا لحاظ کرتے ہوئے بہ حالت مجبوری نوکری سے دست بردار ہو گئے، اور کمال حسرت وافسوس کے ساتھ اپنے گھروں اور پیارے عزیزوں کو چھوڑ کر خانہ بدوش ہو گئے۔

بترس از آہ مظلوماں کہ ہنگامِ دعا کردن — اجابت از درِ حق بہرِ استقبال می آید (۱)

پھر تو منتقم حقیقی کا دریائے انتقام موجزن ہوا، جس نے ان کو سر دربار کھڑا کر کے نہایت ذلت کے ساتھ ان کے خطاب کو چھین لیا۔

بے دلی ہائے تماشا! کہ نہ غیرت ہے نہ ذوق — بے کسی ہائے تمنا! کہ نہ دنیا ہے نہ دین

اب وہ نشہ ہرن ہو گیا۔ ان میں اور عام رعایا میں **مابه الامتياز** نہ رہا۔

دولت کہ ز زن رسد، محن بہتر ازو — خلعت کہ ززن رسد، کفن بہتر ازو
ہر مرد کہ بر دولت زن می نازد — واللہ! کہ صد مرتبہ زن بہتر ازو (۲)

أَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الْحَوْرِ بَعْدَ الْكَوْرِ.(۳)

(۱)- ترجمہ: مظلوموں کی آہ سے ڈر؛ اس لیے کہ دعا کے وقت اللہ کی بارگاہ سے قبولیت ان کے استقبال کے لیے آتی ہے۔
(۲)- ترجمہ: جو دولت عورت کے ذریعہ حاصل ہو، اس سے بہتر مشقت ہے۔ جو کپڑا عورت کے ذریعہ حاصل ہو اس سے بہتر کفن ہے۔
ہر وہ مرد جو عورت کی دولت پہ ناز کرے، بخدا! سو مرتبہ عورت اس سے بہتر ہے۔
(۳)- ترجمہ: صلاح وثبات کے بعد فساد وتغیر سے اللہ کی پناہ۔ **و هذا اقتباس من حديث أخرجه النسائي في سننه، كتاب الاسعاذة، باب: الاستعاذة من الحور بعد الكور، جلد: ۲، ص: ۲۷۰، و نصه: "عن عبدالله بن سرجس، أن رسول الله ﷺ كان اذا سافر، قال: اللهم! اني اعوذبك من وعثاء السفر و كابة المنقلب و الحور بعد الكور".**

الحمدللہ! کہ دنیاوی فسادات سے لوگوں کو اطمینان ہوا، اور مظلوموں کے دل ٹھنڈے ہوئے؛ کہ وہ اپنے حقوق حاصل کرنے میں کامیاب ہوئے۔ہاں! اخروی فسادات کا مواخذہ ابھی باقی ہے۔

مختصر یہ کہ: جب رسالہ ''صیانۃ المقتصدین'' کو مولوی وکیل احمد صاحب نے دیکھا تو فرمایا کہ ''اونچی دکان پھیکا پکوان''۔

بڑا شور سنتے تھے پہلو میں دل کا جو چیرا تو اک قطرۂ خوں نہ نکلا

وجہِ جواب الجواب

چوں کہ رسالہ ''ظفر المبین''، ایک نومسلم کے نام سے شائع ہوچکا تھا، اب یہ رسالہ (صیانۃ المقتصدین) دوسرے نومسلم کے نام سے شائع کیا گیا:

کند ہم جنس با ہم جنس پرواز کبوتر با کبوتر ، باز باباز (۱)

وہ جو کانوں سنا کرتے تھے کہ ''نیا مسلمان قصائی کے دروازے'' وہ اب آنکھوں دیکھا۔

پھر بعض احباب نے اس عاجز سے فرمایا کہ: تم کو اگر فرصت ہو تو اس کا جواب الجواب لکھ دو۔ کارِثواب ہے۔ اگرچہ اس عاجز کو اتنی فرصت نہیں تھی کہ اپنے اوقات اس میں صرف کرتا، مگر الامر فوق الادب، اور عوام الناس کے عقائد کی حفاظت کے پیشِ نظر لکھنے پر مجبور ہوا۔ اور فی الواقع چوں کہ نصرۃ المجتہدین کے بارے میں سعی کرنا عین دین کی حمایت اور معتبر مقلدین کی اعانت ہے؛ لہٰذا اس کا نام ''**حِفَاظَةُ الْمُعْتَبَرِيْنَ عَنِ الْمُخَادَعَاتِ الْوَاقِعَةِ فِيْ صِيَانَةِ الْمُقْتَصِدِيْنَ**''، ملقب بہ: ''**حِمَايَةُ الْمُقَلِّدِيْنَ فِيْ اهْتِمَامِ نُصْرَةِ الْمُجْتَهِدِيْنَ**'' مناسب سمجھا گیا۔

اور انشاءاللہ تعالیٰ اس جواب میں اس کا لحاظ بھی ضروری ہوگا کہ ''حضرت مخاطب'' سے مہذبانہ و عالمانہ کلام رہے، نہ کہ متعصّبانہ اور جاہلانہ۔ اور اس آیت کریمہ کا لحاظ رہے: ''وَ إِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُوْنَ قَالُوْا سَلَاماً''. (۲) (یعنی جب خدا کے بندوں سے جاہل لوگ (نامعقول) باتیں کرتے ہیں، تو وہ اس کے جواب میں سلام کہتے ہیں۔ انتہیٰ۔) اور درج ذیل مصرع کے

(۱)- ترجمہ: ہم جنس، ہم جنس کے ساتھ ہی پرواز کرتا ہے، کبوتر، کبوتر کے ساتھ، اور باز، باز کے ساتھ۔

(۲)- قرآن مجید: پ: ۱۹، سورۃ الفرقان، آیت: ۶۳

مطابق عمل کیا جائے:

ع تو میالا کام و دندان گر چہ سگ پایت گزید (۱)

اس لیے ہم اپنے مخاطب کی خدمت میں عرض کرتے ہیں کہ آپ خاطر جمع رکھیں، ہم کو یا صاحب ''نصرۃ المجتہدین'' یا دیگر علماے مقلدین کو گالیاں سنائیے، منہ چڑائیے، برا بھلا کہیے، آپ کو اختیار ہے۔ ادھر سے اس کا ترکی بہ ترکی عوض نہ ہوگا بلکہ نرمی سے سمجھایا جائے گا، اور بے مقصد شبہات کا ازالہ کیا جائے گا۔ اس پر بھی اگر نہ مانو گے تو خدا حقیقی فیصلہ فرمانے والا ہے۔

ے دشنام، ہو کے وہ ترش ابرو، ہزار دے یاں وہ نشہ نہیں جسے ترشی اتار دے (۲)

اب اہل سنت کے انصاف پسند طبقے سے امید ہے کہ براہ کرم اگر اس پر خطا کی کسی خطا پر مطلع ہو جائیں تو اسے پردۂ اصلاح سے چھپالیں، اور اگر کسی مضمون سے فائدہ اٹھائیں تو اس عاصی کو دعاے خیر سے یاد فرمائیں۔

أَللّٰهُمَّ اشْرَحْ لِيْ صَدْرِيْ وَ يَسِّرْ لِيْٓ أَمْرِيْ فِيْ حِمَايَةِ الدِّيْنِ، بِنُصْرَةِ الْمُجْتَهِدِيْنَ، إِنَّكَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ، وَ بِالْإِجَابَةِ جَدِيْرٌ. بِحُرْمَةِ نَبِيِّكَ وَ حَبِيْبِكَ سَيِّدِنَا وَ مَوْلَانَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ عَلٰى اٰلِهٖ وَ صَحْبِهٖ وَ سَلَّمَ. اٰمِيْنَ بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِيْنَ.

(۱)- ترجمہ: تم اپنے دانت اور تالو آلودہ نہ کرو، اگر چہ کتے نے تمھارا پاؤں کاٹ لیا۔

(۱)- دشنام: گالی۔ ترشی: کھٹاس، کھٹائی۔

قال :— اس ردوقدح کے باجود یہ مبتدعین اپنے ناقص خیالات سے باز نہیں آتے۔ الخ

اقول :— یہ سب کچھ آپ اپنے ہم مشربوں کی تعریف کررہے ہیں، جب کہ ''سعی مشکور، وسیلۂ جلیلہ، نصرۃ المجتہدین'' اور ''ابراز الغي''، وغیرہ رسائل اہل سنت میں اچھی طرح اظہار حق اور ابطال باطل کیا جاچکا ہے۔ مگر پھر بھی ''ہنوز روز اول'' ہے کہ آپ لوگ ویسے ہی مصر ہیں۔ ''قاضی شوکانی'' اور مؤلف ''مسک الختام'' وغیرہ کی تقلید میں خوب گرفتار ہیں۔ خیر مجھے اس بات کی کوئی شکایت نہیں۔

؎ جب توقع ہی اٹھ گئی غالبؔ کیوں کسی کا گلہ کرے کوئی

اقوالِ مجتہدین، قرآن وحدیث کے مخالف نہیں

قال :— اس کی وجہ سے عجیب عجیب خیالات دل میں آتے ہیں کہ: ہمارے امام کے تمام اقوال کلام اللہ وحدیث رسول اللہ کے مطابق ہیں، کوئی قول مخالف نہیں، بھلا یہ ممکن ہے کہ ایسا بزرگ خلاف کرے۔

اقول :— یہ قول خواہ جس کا ہو، بالکل درست ہے، اگر آپ کے نزدیک یہ غلط ہے تو ہم سے اصلاح کرا لیجیے۔ جناب والا! ذرا یہ تو فرمایئے! کہ کوئی عالم باعمل قصداً صریح صحیح حدیث نبوی کے مخالف قول کرسکتا ہے؟ ہاں! یہ اسی وقت ممکن ہے کہ وہ دین سے لاتعلق ہو یا منافقت رکھتا ہو۔ جب علمائے دین کا یہ حال ہے تو ان کا کیا پوچھنا جو سید العلما ہیں۔ یعنی مجتہدین، ائمۂ دین۔ جنھوں نے اپنی تمام عمریں مسائل شرعیہ کی تحقیق اور مباحث دینیہ کی توفیق میں صرف کردیں، وہ کس طرح قصداً خدا ورسول کی مخالفت کرسکتے ہیں۔ یقیناً ان کا قول قرآن یا حدیث یا اجماع یا قیاس کے موافق ضرور ہوگا، اور یہ وہ چار شرعی دلیلیں ہیں جن پر تمام دنیا کے اہل سنت کا اتفاق ہے۔ جن کے دلائل کی تفصیل اہل سنت کی کتابوں میں موجود ہے۔ ہاں! وہ تھوڑی جماعت جو ''مَنْ شَذَّ'' کا مصداق بن کر اجماع وقیاس کو حجت شرعیہ نہیں مانتی، وہ یقیناً قرآن وحدیث کے مخالف ہے۔ اگرچہ اپنے گمان میں اسے مخالفت نہ سمجھیں۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ کسی امام مجتہد کا کوئی قول ایسا نہیں جو چار شرعی دلیلوں میں سے کسی سے ماخوذ نہ ہو۔ پھر مخالفت چہ معنی دارد؟

ہاں! دوسرے لوگ اپنے گمان میں اپنی دلیل کے سامنے مخالف سمجھتے رہیں، لیکن یہ بھی محل طعن نہیں، کیوں کہ

''اِخۡتِلَافُ أُمَّتِیۡ رَحۡمَۃٌ'' (۱) کا جملہ مشہور و معروف ہے، لہٰذا اس رحمت کو زحمت بنانا معترض حضرات کا ہی خاصہ ہے۔

قال:— حالاں کہ صحابۂ کرام و مجتہدین عظام پر بھی بہت سی احادیث مخفی رہیں جیسا کہ ''**جلب المنفعة**'' کے ملاحظے سے یہ امر بہ خوبی عیاں ہے۔

اقول:— ماشاءاللہ! آپ کے دعویٰ اور دلیل میں مطابقت تو دیکھیے! احناف کے انکار مخالفت سے گویا آپ کا دعویٰ یہ تھا کہ امام سے مخالفت ہوئی، اور اثبات مخالفت کے لیے آپ نے یہ دلیل پیش کی کہ ''صحابہ سے بھی بہت سی احادیث مخفی رہیں'' اور یہ ظاہر ہے کہ مخالفت اور چیز ہے اور پوشیدہ رہنا چیزے دیگر۔ پوشیدہ رہنے کو مخالفت کی دلیل سمجھنا آپ جیسے متدل کا کام ہے نہ کہ کسی ذی علم کا۔ ہاں! اگر کسی مقلد کا دعویٰ ہوتا کہ ہمارے امام کو نبی پاک ﷺ کی تمام حدیثیں معلوم تھیں، تو البتہ یہ الزام درست ہوسکتا تھا کہ جب خود صحابۂ کرام پر بعض حدیثیں مخفی رہیں تو اور ائمہ پر بہ طریق اولیٰ مخفی ہوں گی۔ بہ ہر حال مخالفت کا الزام غلط ہے۔ کیوں کہ یہاں تو صرف اتنا دعویٰ ہے کہ: کسی امام کا قول قصداً مخالف ادلۂ شرعیہ نہیں۔ اور آپ فرما رہے ہیں کہ: صحابہ پر بھی بہت سی احادیث مخفی رہیں۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابۂ کرام سے بھی احادیث کریمہ کی مخالفت ہوئی ہے ورنہ اس طرح اس کے تذکرے اور اس الزام کی کیا ضرورت تھی۔

اس کے علاوہ ہم پوچھتے ہیں کہ: اگر صحابہ تک بہت سی حدیثیں نہیں پہونچ سکیں تو انھوں نے احادیث کی مخالفت کی یا نہیں؟ اگر مخالفت کی ہے، تو یہی فیصلہ ہے۔ جب آپ کے اعتقاد کے مطابق صحابۂ کرام بھی حدیث کے مخالف قرار پائے تو ائمۂ دین کا کیا کہنا، یہ تو انھیں حضرات کے پیرو کار ہیں۔ لہٰذا ایسی مخالفت کی وجہ سے جس طرح ائمۂ کرام کو طعن و تشنیع کا محل بناتے ہو وہی رویہ صحابہ کے ساتھ اپناؤ۔ اگر ایسا ہوا تو رافضیوں اور آپ کے عقائد میں کوئی فرق نہیں رہ جائے گا۔

اگر دوسری صورت ہے تو ائمۂ کرام بھی مخالفت سے بری ہوئے۔ وَ ہُوَ الۡمَطۡلُوۡبُ.

معنیٔ مجتہد کی تحقیق

افسوس! کہ آپ کو ابھی تک یہ بھی معلوم نہیں کہ آپ کہتے کیا ہیں، اور ثابت کیا ہوتا ہے؟ جناب والا! بعض احادیث کا

(۱)- کنز العمال، حدیث نمبر ۲۸۶۸۶/ المغنی عن حمل الاسفار للعراقی، جلد: اول، ص:۲۸/اتحاف سادۃ المتقین للزبیدی، جلد: ۱، ص: ۲۰۴/۲۰۵/ تذکرۃ الموضوعات، ص: ۹۰.

ترجمہ: میری امت کا اختلاف رحمت ہے۔

مخفی رہنا اور بات ہے اور مخالفت اور بات۔ مخالفت تو اس کا نام ہے کہ صحیح، غیر منسوخ، غیر مؤول، غیر معارض حدیث ہونے کے باوجود اسے تسلیم نہ کرنا۔ اور بفضلہٖ تعالیٰ ائمۂ مجتہدین اس عقیدہ اور عمل سے بری ہیں۔ البتہ جس شخص کی نظر ان بعض احادیث پر ہے کہ علت قادحہ کی وجہ سے کسی مجتہد نے ان پر عمل نہیں کیا، تو یہ کہا جائے گا کہ اس مجتہد کے نزدیک اس کی صحت ثابت نہیں ہوئی، خاص کر جب کہ دوسری حدیث پر اس مجتہد کا عمل ہو۔ کاش! آپ اپنے شیخ محی الدین کی ''ظفر المبین'' ہی دیکھ لیتے کہ اس میں دلیل دعویٰ کے مطابق تو ہے، اگر چہ وہ دعویٰ بھی افترا و غلط ہے۔ چنانچہ ایک مغالطہ میں لکھا ہے کہ:

''مقلدین یہ کہتے ہیں کہ: ہمارے امام کو کل حدیثیں پہونچ گئی تھیں حالاں کہ صحابۂ کرام پر بھی بعض احادیث مخفی رہیں۔ انتہی''

''صاحب ظفر'' نے مقلدین کی طرف یہ منسوب کیا کہ: ہمارے امام کو احکام اور غیر احکام سے متعلق تمام حدیثیں معلوم تھیں۔ حالاں کہ اس کا کوئی قائل نہیں۔ اور نہ کسی کتاب میں ایسا مذکور ہے۔ ہاں! اس بات پر علماے اہل سنت کا اتفاق ہے کہ قاضی مجتہد کے لیے یہ شرط ہے کہ احکام سے متعلق احادیث کا ضرور عالم ہو، جیسا کہ امام نووی ''شرح مسلم'' کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

''وَقَدِ اتَّفَقَ الْعُلَمَآءُ عَلیٰ أَنَّ مِنْ شَرْطِ الْمُجْتَهِدِ مِنَ الْقَاضِيْ وَ الْمُفْتِيْ أَنْ يَّكُوْنَ عَالِماً بِالْأَحَادِيْثِ الْحُكْمِيَّاتِ''. انتهى.(۱)

''تمام علما کا اس پر اتفاق ہے کہ قاضی و مفتی مجتہد کے لیے احادیث احکام کا عالم ہونا شرط ہے''۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ ''عقد الجید'' میں امام بغوی سے نقل فرماتے ہیں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

''مجتہد وہ ہے جو درج ذیل پانچ علوم کا جامع ہو:

(۱) علم کتاب اللہ (۲) علم سنت رسول اللہ (۳) علماے سلف کے اجماعی و اختلافی اقوال (۴) علم لغت (۵) اور قیاس۔

قیاس کا مطلب ہے کتاب و سنت سے حکم کا استنباط۔ جب کہ وہ حکم، نص کتاب، یا سنت، یا اجماع میں صراحۃً نہ ملے۔ لہٰذا مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ علم کتاب میں سے ناسخ و منسوخ، مجمل و مفسر، خاص و عام، محکم و متشابہ، کراہت و اباحت، حرمت و وجوب اور استحباب کو جانے۔ اسی طرح سنت سے بھی ان تمام احکام کی معرفت رکھے۔ اور حدیث کے صحیح و ضعیف، مسند و مرسل کے علم کے ساتھ سنت کو کتاب اللہ پر، اور کتابُ اللہ کو سنت پر مرتب کرنے کا اسے طریقہ معلوم ہو۔ یہاں تک کہ اگر کوئی حدیث ایسی ملے کہ اس کے ظاہر معنیٰ کتاب اللہ کے موافق نہ ہوں تو اس کی مطابقت کی وجہ دریافت کر سکے؛ کیوں کہ سنت، کتابُ اللہ کا بیان ہوتی ہے، مخالف نہیں ہوتی۔ اور احادیث میں صرف اس قدر کی معرفت ضروری ہے جس کا تعلق احکام شرعیہ سے ہے۔

(۱)- مقدمة المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ص: ۱۸/ مجلس برکات جامعہ اشرفیہ

اس کے علاوہ حکایات اوراخبار ومواعظ کی حدیثیں جاننا واجب نہیں۔الخ''(۱)

جناب! جب آپ کو یہ بتا دیا گیا کہ مجتہد کے لیے احکام سے متعلق احادیث کا عالم ہونا ضروری ہے، اور اسی پر علماے اہل سنت کا اتفاق ہے، تو اگر کسی نے یہ کہہ دیا کہ: ہمارے امام چوں کہ مجتہد تھے اس لیے احکام سے متعلق احادیث کے عالم تھے، تو فرمایئے! کہ اس کا قصور ہے، یا آپ کی سمجھ کا فتور؟

ع بریں عقل و دانش بباید گریست (۲)

قال:— چوں کہ اس زمانے کے مقلدین متعصبین کا یہی قول تھا، لہذا شیخ محی الدین صاحب لاہوری نے ایک کتاب مسمیٰ بہ ''الظفر المبین فی ردّ مغالطات المقلدین'' لکھی۔الخ

اقول:— بھائی صاحب! یہ قول اس زمانے کے مقلدین کا نہیں بلکہ متقدمین علماے اہل سنت کا ہے۔ اس کی تفصیل اوپر گذری۔ اس پر ''صاحب ظفر'' نے بزعم خود جو مسائل، کلام اللہ اور رسول اللہ ﷺ کی صحیح حدیث کے خلاف لکھے تھے، اس کے جوابات شافی تو دیے جا چکے۔ اور جہاں کچھ شکوک باقی رہ گیے ہیں، اب ان شاء اللہ زائل ہو جائیں گے۔ البتہ یہاں عوام الناس کے عقائد کی حفاظت مقصود ہے، اور یہ جاری رہے گا۔

قال:— اس کتاب کی وجہ سے اکثر عوام کو فقہ حنفی کا حال معلوم ہو گیا کہ یہ فقہ، امام شافعی کے قول کے مطابق ''مثل مشک فروخ'' ہے، کہ ظاہر میں تو کتاب اللہ وسنت رسول اللہ کا نام ہے، اور اصل میں کلام اللہ وسنت رسول اللہ کے مخالف ہے۔

اقول:— ؎ گر نہ بیند بروز شپرہ چشم چشمۂ آفتاب را چہ گناہ (۳)

امام شافعی، فقہِ حنفی کے مداح ہیں

ہاں صاحب! یقیناً خواص بلکہ بعض عوام کو بھی یہ بات بہ خوبی معلوم ہے کہ صاحب ''ظفر'' نے صرف مغالطے میں ڈالنے اور عوام کے عقائد کو فاسد کرنے کے لیے، اور اپنے ہم مشربوں سے سرخروئی حاصل کرنے کی غرض سے یہ کتاب لکھی ہے، اور اس

(۱)— عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، باب: في بيان حقيقة الاجتهاد، ص: ۳۰، ۳۱. مكتبهٔ حقيقه، استنبول، تركی

(۲) ترجمہ: اس عقل وسمجھ پر رونا چاہیے۔

(۳)— ترجمہ: اگر دن کے اجالے میں چمگادڑ کو نظر نہ آئے، تو اس میں سورج کی کرن کا کیا گناہ؟

حدیث کی خوب رعایت کی ہے کہ: مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً، فَلَهُ وِزْرُهَا وَ وِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ. (۱) جس نے اسلام میں برا طریقہ نکالا اس کے ذمہ خود اس کا گناہ ہوگا اور ان کا بھی گناہ جو اس کے بعد اس پر عمل کریں گے۔ اور آپ نے تو دو قدم آگے بڑھ کر تمام فقہ حنفی کو ہی مخالف شریعت ٹھہرا دیا اور کیوں نہ ہو، آپ بلند پروازی نہ فرمائیں تو شاباشی کہاں پائیں۔ یہ تو فرمائیے کہ: امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فقہ حنفی کو ''مثل مشک فروخ'' کہاں فرمایا ہے؟ اس کی صحت نقل جناب والا کے ذمہ ہے۔ ورنہ یاد رکھیے کہ پیشانی سے بہتان والزام تراشی کا داغ، قیامت تک نہ جائے گا۔ اور ''مشک فروخ'' کیا بلا ہے؟ جب کہ امام مذکور سے فقہ حنفی کی نسبت یہ جملہ بہ تواتر وارد ہے، جسے آپ نے بار ہا دیکھا ہوگا، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

''أَلنَّاسُ كُلُّهُمْ عِيَالُ أَبِيْ حَنِيْفَةَ فِيْ الْفِقْهِ''. (۲)

''تمام لوگ فقہ کے میدان میں امام ابوحنیفہ کے کنبہ ہیں''۔

مطلب یہ ہے کہ جتنے فقہا ہیں وہ امام اعظم ہی کے فقہ کے خوشہ چیں ہیں۔ اس جملے کو نہ صرف موافقین بلکہ دیگر شافعی و مالکی علما نے بھی اپنی اپنی تصانیف میں نقل کیا ہے۔ لہذا اس قول مشہور کے سامنے اس موضوع و باطل قول کی کیا حیثیت ہے۔

تاریخ ابن خَلِّکان میں ہے: یحيٰ بن معین- جو فن جرح وتعدیل کے امام اور اجلۂ محدثین سے ہیں- فرماتے ہیں:

''أَلْقِرَاءَةُ عِنْدِيْ قِرْآءَةُ حَمْزَةَ، وَالْفِقْهُ فِقْهُ أَبِيْ حَنِيْفَةَ. وَ عَلٰى هٰذَا أَدْرَكْتُ النَّاسَ. انتهى.'' (۳)

''میرے نزدیک قراءتوں میں حمزہ کی قراءت ہے، اور فقہ میں ابوحنیفہ کی فقہ۔ اور اسی پر میں نے لوگوں کو متفق پایا ہے''۔ انتہیٰ۔

لہذا یہ قول دعویٔ اجماع کے مرتبے میں ہے۔ اختصار کے پیش نظر دوسرے اقوال ترک کیے جاتے ہیں۔

دیکھیے جناب! آپ تو فقہ حنفی کو مخالف کلام اللہ وسنت رسول اللہ ﷺ بتاتے ہیں۔ اور بے سند مہمل بات امام شافعی کی طرف منسوب کر کے عوام کو بہکاتے ہیں۔ خدا کے لیے عوام الناس کی حالت پر رحم کرتے ہوئے اہل سنت کی کتابوں میں ان اقوال پر بھی نظر کیجیے، جنھیں امام اعظم اور ان کی فقہ کی نسبت معتبر ائمۂ دین فرما گیے ہیں۔ اور آئندہ ایسے الفاظ کی جرأت نہ فرمائیے۔ بہ طور خیر خواہی یہ بات آپ کو سمجھا دیتے ہیں۔

(۱)- مشکوٰة المصابیح، کتاب العلم، الفصل الاول، ص: ۳۳/ مجلس برکات جامعہ اشرفیہ

(۲)- الخيرات الحسان، المقدمة الأولىٰ، ص: ۵، مطبعة السعادة مصر. /مقدمۂ در مختار، جلد: ۱، ص: ۱۲۰، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۳)- الخيرات الحسان، الفصل الثالث عشر في ثناء الأئمة عليه، ص: ۳۵، مطبعة السعادة، مصر

من آں چہ شرط بلاغ ست باتو می گویم تو خواہ از سخنم پند گیر و خواہ ملال (۱)

آئندہ ہماری بلا سے ـــــــ

''لکھنؤ کمیٹی'' کے بارے میں بنارسی کی افترا پردازی

قال:— جب حنفیوں نے دیکھا کہ ہماری یہ چال چلنے سے رہی، تو مجبور ہو کر اس کتاب کی تردید کی فکر کی۔ چنانچہ لکھنؤ شہر جہاں متعصب مقلدین کی اکثریت ہے، زیر صدارت شیخ عبدالحی صاحب و مولوی محمد یعقوب صاحب ایک کمیٹی قائم ہوئی۔ الخ

اقول:— بے شک جب حنفی علما نے دیکھا کہ ائمۂ دین پر اہل بدعت کے طعن و تشنیع انتہا کو پہونچ چکے ہیں، اور اب ان کے شکوک و اوہام کا خاتمہ ضروری ہے تو بعض علمائے کرام نے قلم اٹھایا۔ اور کمیٹی کے بابت آپ نے جو کچھ لکھا ہے ایک سچ کے ساتھ دس جھوٹ معلوم ہوتے ہیں۔ ایسے ایسے علمائے نامدار کو اس بارے میں کمیٹی بنانے کی چنداں حاجت نہ تھی، چوں کہ ہر عالم دین پر اس کتاب کی تردید فرض کفایہ سے کم نہیں، اس لیے جناب مولوی وکیل احمد صاحب و مولوی منصور علی صاحب نے اس میں پیش قدمی کی۔ اور مذکورہ بالا حدیث شریف ''امر منکر کے مٹانے'' میں سعی جمیل فرمائی، جس سے اہل اسلام کی خیر خواہی مقصود تھی۔ اسے مولانا مولوی عبدالحی صاحب مرحوم کی طرف منسوب کرنا محض افترا، اور غیر مؤدبانہ الفاظ سے یاد کرنا علما کی شان کے خلاف ہے۔

قال:— چوں کہ اس جواب کے بانی مبانی شیخ جی یعنی مولوی صاحب ہیں؛ لہٰذا اس کے جواب میں ہم بھی انھیں کو مخاطب ٹھہراتے ہیں۔

اقول:— حضور والا کو اختیار ہے۔ اصل میں ''چھوٹا منہ بڑی بات'' ہے۔ ادھر سے اگر کوئی طالب علم کہے کہ: رسالہ ''ظفر'' کا مؤلف نو مسلم موصوف نہیں ہو سکتا؛ کیوں کہ وہ بے چارہ ایک معمولی اردو خواں، کتب فروش ہے۔ فقہ و حدیث کے مسائل سے اسے کیا علاقہ؟ درحقیقت اس کے مؤلف سابق والئی بھوپال (صدیق حسن) ہیں۔ اور اس کے جواب میں وہ بھی انھیں کو مخاطب کرے تو فرمائیے کہ ''لینے کے دینے پڑیں گے'' یا نہیں؟

مگر ہم کچھ نہیں کہنا چاہتے، جو کہا جائے اسے سننے کو تیار ہیں۔

(۱)- ترجمہ: چوں کہ پہونچانے کی شرط ہے اس لیے میں تم سے کہہ دے رہا ہوں، خواہ تو میری بات سے نصیحت حاصل کرے، یا ملول خاطر ہو جائے۔

بنارسی کے قابلِ تضحیک دلائل

قال :— اوران کومخاطب ٹھہرانے کی چند وجہیں ہیں۔**وجہ اول:** بعض ثقہ حضرات کی زبانی معلوم ہوا کہ اس کتاب میں وکیل احمد صاحب کا نام یوں ہی درج کیا گیا ہے۔اس کے اصل مؤلف مولوی صاحب ہی ہیں۔

اقول :— بعض ثقہ حضرات بھی ضرور جماعت غیر مقلدین سے ہوں گے۔اوران کی ثقاہت معلوم ہے۔

ع اگر ولی ایں ست لعنت بر ولی (۱)

قال :— اور کئی دلیلوں سے یہی بات حق معلوم ہوتی ہے۔

اقول :— آپ کو بانی مبانی ٹھہرانے پر بھی صبر نہ آیا تو مخاطب ٹھہرانے کے اسباب لکھنے لگے،اس پر بھی صبر نہ ہوا تو دلائل سے ثابت کرنے لگے۔اب دیکھیے یہ دلائل کیسے ہیں؟

قال :— **دلیل اول:** یہ ہے کہ اس کتاب کے ص:۱۶؍پر''القول الجازم'' کا حوالہ دیا گیا ہے۔حالاں کہ جب یہ کتاب طبع ہوئی تھی تو القول الجازم کا نام ونشان بھی نہ تھا۔القول الجازم تو اس کتاب کے طبع ہو جانے کے عرصہ دراز کے بعد طبع ہوئی تھی۔اور مولوی وکیل احمد صاحب حیدر آباد میں موجود تھے۔اس کتاب کے حوالے سے معلوم ہوتا ہے کہ مولوی عبدالحی صاحب ہی نے اس کتاب کو تالیف کیا ہے۔

اقول :— راقم اس مقام پر بے اختیار ہنستے ہنستے لوٹ پوٹ گیا،اور کئی وجہ سے آپ کی''کمال صداقت ولیاقت'' کے اظہار کا مجاز ہوا۔

وجہ اول: یہ کہ آپ کی اس دلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے نزدیک جب تک کوئی کتاب طبع نہ ہو،بے نام ونشان ہوتی ہے۔حالاں کہ کتاب کا نام ونشان طبع پر موقوف نہیں۔مطبع کے ایجاد سے پہلے ہی کتابوں کے برابر حوالے دیے جاتے تھے، اورآج بھی سیکڑوں رسائل وکتب زیور طبع سے آراستہ نہ ہو پائے،مگران کے حوالے برابر دیے جاتے ہیں۔ کَمَا لَا یَخفیٰ

(۱) ترجمہ: اگر ولی یہی ہے،تو ایسے ولی پرلعنت ہے۔

عَلَی الْعَاقِلِ۔(۱)

وجہ دوم: اگر بالفرض ''نصرۃ المجتہدین'' کی تالیف کے زمانہ میں رسالہ ''القول الجازم'' بے نام ونشان تھا تو مؤلف ''نصرۃ المجتہدین'' کے نزدیک ان ایام تک ضرور بے نام ونشان ہوگا۔(ورنہ طباعت سے قبل موجود ہونے کی حالت میں بے نام ونشان ہونے کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔) جب ایسا ہے تو اس کا حوالہ دینے میں کیا حرج ہے؟ کیا کتاب مذکور میں من جانب اللہ اس کا نام ونشان آگیا؟

لہٰذا جو جواب اس کا ہوگا، وہی مولوی وکیل احمد صاحب کے حوالہ دینے کو سمجھیے۔

اور مولانا مرحوم کی طرف نسبت ترجیح بلا مرجح ہے۔ ہاں! آپ اپنے جدید طریقے کے لحاظ سے کہہ سکتے ہیں کہ: مولوی وکیل احمد صاحب تو حیدرآباد میں تھے (جیسا کہ آپ نے لکھا ہی ہے) اور ہمارے نزدیک قبل طبع نہ تو ان تک اس رسالہ کا پہونچنا ممکن ہے، اور نہ ان کا لکھنؤ میں تشریف لاکر اسے دیکھ لینا متصور، اور نہ ہی طباعت واشتہار عام سے قبل کسی مؤلف کی تالیف کا حوالہ دینا ممکن ہے۔ وَ لَا یَقُوْلُ بِهٖ اِلَّا مَنْ کَانَ عَارِیاً مِنَ الْفَهْمِ.(۲)

یہ کلام تو صرف امکان کے اعتبار سے تھا۔ اب ہم ایسی معقول وجہ بیان کرتے ہیں، جس سے کما حقہ اس دلیل کی کمزوری ظاہر ہوجائے گی۔

وجہ سوم: ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے اس دلیل کی تحریر کے وقت نہ تو ''القول الجازم'' دیکھا ہے اور نہ ''نصرۃ المجتہدین'' کو ملاحظہ فرمایا ہے۔ صرف تخمیناً یا تقلیداً لکھ دیا ہے۔ ابتداءاً مجھے بھی دھوکہ ہوا تھا، مگر جب میں نے دونوں رسالوں کا مقابلہ کیا تو اس پوشیدہ امر کا بہ خوبی انکشاف ہوگیا۔ اگر آپ اس جانب توجہ فرما کر ملاحظہ فرمائیں تو ہم آپ کو دکھادیں کہ آپ نے ناحق یہ دلیل لکھ کر اپنی قلعی کھولی ہے۔ دیکھیے ''القول الجازم'' کی تالیف آخر ماہ رجب <u>۱۲۹۸</u>ھ میں ہوئی۔ اور چار ماہ کی مدت میں ذی قعدہ <u>۱۲۹۸</u>ھ میں طبع ہوکر مقبول عام وخاص ہوئی۔ چنانچہ مولانا مرحوم اس کے خاتمے پر لکھتے ہیں:

''وَ کَانَ ذٰلِکَ لَیْلَةَ السَّبْتِ السَّادِسِ وَ الْعِشْرِیْنَ مِنْ شَهْرِ الْحَرَامِ الْمُرَجَّبِ الشَّهِیْرِ بِرَجَبٍ مِّنْ شُهُوْرِ السَّنَةِ الثَّامِنَةِ وَ التِّسْعِیْنَ بَعْدَ الْاَلْفِ وَ الْمِئَتَیْنِ مِنَ الْهِجْرَةِ عَلٰی صَاحِبِهَا اَفْضَلُ الصَّلٰوةِ وَ اَزْکَی التَّحِیَّةِ''. انتھی.(۳)

اور اہل مطبع نے لکھا ہے۔ '' اَمَّا بَعْدُ! فَقَدِ اسْتَتَبَّ طَبْعُ الرِّسَالَةِ الْفَاذَّةِ الْعُجَالَةِ الرَّائِعَةِ الْمُسَمَّاةِ: بِالْقَوْلِ

(۱)- ترجمہ: جیسا کہ عقل مند پر پوشیدہ نہیں۔

(۲)- ترجمہ: اور یہ کوئی ناسمجھ ہی کہہ سکتا ہے۔

(۳)- ترجمہ: اور اس کی تالیف شنبہ کی رات، ۲۶ر رجب المرجب <u>۱۲۹۸</u>ھ میں پایۂ تکمیل کو پہونچی۔

الْـجَـازِمِ فِـيْ سُـقُـوْطِ الْـحَـدِّ بِنِكَاحِ الْمَحَارِمِ فِيْ شَهْرٍ : ذِی الْقَعْدَةِ مِنْ شُهُوْرِ السَّنَةِ الثَّامِنَةِ وَالتِّسْعِيْنَ، بَعْدَ الْأَلْفِ وَ الْمِئَتَيْنِ، مِنْ هِجْرَةِ رَسُوْلِ الثَّقَلَيْنِ عَلَيْهِ وَ عَلیٰ اٰلِهٖ صَلٰوةُ رَبِّ الْمَشْرِقَيْنِ". انتهی.(۱)

اور نصرۃ المجتہدین کے خاتمۃ الطبع پر لکھا ہے: ''مسمیٰ بہ نصرۃ المجتہدین ماہ رمضان المبارک ۱۲۹۹ھ میں مطبع، نجم العلوم کارنامہ میں بحسن اہتمام جناب مولوی محمد یعقوب صاحب چھپ کر مطبوع طبع ہر خاص وعام ہوا۔'' انتہیٰ۔

اور بعض تواریخ میں سے یہ شعر ہے:

؎ پئے سال طبعش سروشم بہ گفت　　　رقم شد کتابِ مفید زماں (۲)

۱ ۲ ۹ ۹

اب کسی ادنیٰ طفل مکتب پر بھی مخفی نہ ہوگا کہ: نصرۃ المجتہدین کی تالیف سے گیارہ ماہ قبل ہی القول الجازم مشتہر ہوکر منظور اہل نظر ہو چکی تھی۔ اور ہمارے مخاطب صاحب بے دھڑک فرمارہے ہیں۔

''القول الجازم بعد طبع ہو جانے اس کتاب کے ایک عرصۂ دراز کے بعد طبع ہوئی ہے۔''

اب یہاں ہم سے کوئی توجیہ نہیں بن پڑتی کہ شاید معترض صاحب اس پر بھی برہان ودلیل قائم کریں، اور اہل مطبع کی غلطی نکالنے کو تیار ہو جائیں، ورنہ انصاف اور دیانت کا تقاضا تو یہ ہے کہ ایسی غلطی یا جرأت بیجا کا اقرار کرلیں، یا پھر ایسی بدیہی چیزوں کی مخالفت نہ کریں۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ اور برانہ مانیے یہ بڑوں سے مخاطب ہونے کا نتیجہ ہے۔

؎ حرف ناسنجیدہ در کیش خردمنداں خطا ست　　　تیر روی تر کش دانش تأمل بودہ است

قال :— دلیل دوم: اس کتاب کے ص:۱۲۴ر پر ''ردابرازالغی'' کا بھی ذکر ہے۔ حالاں کہ اس وقت تک یہ کتاب طبع بھی نہ ہوئی تھی، شائع ہونے کا کیا ذکر؟ ہاں! مولوی صاحب نے فخر الحسن کی معرفت کچھ اوراق بہ ذریعہ درزی منگائے تھے۔ الخ۔

اقول :— اس دلیل میں بھی وہی مضمون ہے۔ اور ''ردابرازالغی'' کا مقصد ناقد کا تبصرہ ہے۔ تبصرے کو دیکھا تو اس کے آخر میں اختتام طبع اور اختتام تالیف کے سال کا ذکر نہیں تھا۔ اور ''ابرازالغی'' ۱۲۹۷ھ میں طبع ہوکر مقبول خاص وعام ہو چکی تھی۔ جیسا کہ اس کے آخر میں درج ہے۔ اس کا بھی جواب نصرۃ المجتہدین کی تالیف سے قبل - جو دو سال بعد طبع ہوئی تھی - چھپ گیا ہوگا۔ ہم نے میر معظم صاحب - جن کے مطبع میں تبصرہ طبع ہوا تھا - سے دریافت کیا تو معلوم ہوا کہ ۱۲۹۹ھ میں طبع ہوا تھا۔ جس

(۱)- ترجمہ: حمد وصلوٰۃ کے بعد! بے مثل اور عمدہ رسالہ مسمیٰ بہ ''القول الجازم فی سقوط الحد بنکاح المحارم'' ماہ ذی قعدہ ۱۲۹۹ھ میں مکمل ہوا۔

(۲)- ترجمہ: اس کے سالِ طباعت کے بعد آواز غیبی نے مجھ سے کہا کہ: اہل زمانہ کے لیے مفید کتاب تحریر ہوئی۔

سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا مرحوم نے اس کا رد لکھنا شروع کر دیا ہوگا۔

ہاں! کلام اس میں ہے کہ مولوی وکیل احمد صاحب کو اس کی اطلاع ممکن تھی یا نہیں؟ دوسری صورت باطل ہے۔لہذا پہلی صورت متعین بلکہ واقع ہے۔اور اہل علم کا نام مولوی کے لقب کے بغیر لکھنا آپ جیسے دینداروں کا التزام،اور حضور والا جیسے بااد بوں کا کام ہے۔اس بات کو آپ کا موافق بھی تسلیم نہ کرے گا،مخالف کا تو ذکر ہی بے کار ہے۔جب کہ آپ نے ائمۂ دین کے طعن وتشنیع کا بیڑا اٹھایا ہے جو خود اہل علم کی شان سے بہت دور ہے۔تو پھر آپ سے اوروں کی نسبت خیر کی کیا توقع کی جاسکتی ہے؟

ع زما گفتن، شنیدن اختیار ست (۱)

اب آپ ہی فرمائیں! کہ ہمارا یہ مصرعہ درست ہے یا نہیں:

ع نہاں کے ماند آں کیدے کہ آرندش بہ مطبعہا (۲)

قال:— دلیل سوم: اس کتاب میں جناب رئیس المحققین خاتمۃ المحدثین نواب سید محمد صدیق حسن خان بہادر پر حد درجہ تشنیع ہے، جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ کام حسد وبغض رکھنے والے کے علاوہ کسی اور کا نہیں ہوسکتا۔

اقول:— مولوی صدیق حسن کی نسبت ایسے لمبے چوڑے القاب ''پیر من خس ست، اعتقاد من بس ست'' (۳) کے قبیل سے ہے۔خیر معمولی اوصاف کی تحریر میں مجھے زیادہ بحث نہیں۔مگر القاب وخطابات تو سر درباران سے چھین لیے گیے؛لہذا نواب ،خان، بہادر لکھنا ان کے لیے کسی طرح جائز نہیں۔اور یہ توقع کہ شاید پھر سرفراز کیے جائیں ''شیخ چلیؔ کے تصورات'' ہیں۔اس لیے کہ ان کی موجودہ حالت بہ زبان حسرت کہہ رہی ہے۔

ے فَيَالَيْتَ الشَّبَابَ يَعُوْدُ يَوْماً فَقُلْتُ لَهٗ بِمَا فَعَلَ الْمَشِيْبُ (۴)

''نصرۃ المجتہدین'' میں طعن وتشنیع کا کہیں نام نہیں۔البتہ مولوی صدیق حسن صاحب کے مسامحات اور اغلاط درج ہیں۔پھر یہ نصرۃ المجتہدین پر ہی منحصر نہیں،مولوی وکیل احمد صاحب کی تصانیف ملاحظہ فرمائیے! شاید کوئی رسالہ ایسا نہ ہو جس میں ان کی خبر نہ لی گئی ہو۔اور مولوی صدیق حسن ہی نہیں، بلکہ بعض رسائل میں مولوی اولاد حسن کا بھی تعاقب کیا ہے۔ چنانچہ

(۱)- ترجمہ: ہم سے کہنے، سننے کا اختیار ہے۔

(۲)- ترجمہ: وہ مکر وفریب کب پوشیدہ رہ سکتا ہے جب کہ اس کی شہرت عام ہو چکی ہو۔

(۳)- خس: تنکا،گھاس پھوس

(۱)- ترجمہ: اے کاش! کسی دن جوانی لوٹ آتی،تو میرے ساتھ جو کچھ بڑھاپے نے کیا، میں اس سے کہہ دیتا۔

''تـذکرۃ الراشد''میں کئی مقام پر مولانا محمد عبدالحی صاحب نے اس کا ذکر کیا ہے۔مولوی وکیل احمد صاحب کا رسالہ'' **ابطال الابـــاطیـل** ''ملاحظہ فرمائیے!یہ رسالہ خاص مولوی صدیق حسن کے مقابلے میں تصنیف کیا گیا جس میں جناب والا کی دھجیاں اڑائی گئی ہیں۔پھر اس دلیل کی وقعت ان خیالات سے بڑھ کر نہیں جو دماغوں میں اس طرح بیٹھ جاتے ہیں جس سے انھیں کی تصویر سامنے نظر آتی ہے۔

بس کہ در جسم فگار و چشم بے دارم توئی   آں چہ پیدا می شود از دور پندارم توئی (۱)

قال:— دلائل تو اس کے بہت ہیں،مگر اسی قدر پر اکتفا کیا گیا۔

اقول:— ما شاء اللہ ! آپ کی ان تینوں دلیلوں کا حال تو بہ خوبی معلوم ہوگیا۔البتہ آں جناب کے ذہن وفکر میں''مخزون دلائل'' خدا جانے کیا غضب کرتے۔اگر آپ تحریر فرماتے تو ان کا حال بھی ظاہر ہوجاتا۔اور آپ کی صداقت ولیاقت کا خوب اظہار ہوجاتا۔اَلْخَيْرُ فِيْ مَا وَقَعَ.(۲)

قال:— وجہ دوم:اگر مان لیا جائے کہ یہ کتاب مولوی صاحب کی تالیف نہیں،لیکن اس میں شک نہیں کہ مولوی صاحب نے اس کتاب میں کاٹ چھانٹ کی ہے۔الخ

اقول:— لفظ''کاٹ چھانٹ''جناب والا کی طبع زاد ہے،آپ کا لکھنؤ جانا،اور مولانا مرحوم سے بایں الفاظ مخاطب ہونا کہ:''یہ کس کی کارستانی ہے''؟اس پر ہم یقین نہیں کرتے۔اگر حقیقت میں آپ نے ایسا کہا تھا تو آپ کو اس شعر کے مطابق عمل کرنا ضروری ہے۔

از خدا خواہیم توفیق ادب   بے ادب محروم ماند از لطف رب (۳)

اس رسالہ میں آپ کی فصاحت کی بڑی شہرت ہے۔(بہ ذریعہ درزی کے۔برائے طبع ایک رسالے کے) رہا مولانا مرحوم کا آپ کو جواب دینا،اس پر بھی یقین نہیں آتا۔ہاں!اتنا فرمایا ہوگا کہ:مولوی وکیل احمد صاحب اس کے مؤلف ہیں۔آپ کا باقی کلام بہ ظاہر صحیح معلوم نہیں ہوتا ہے۔کوئی مسلمان گواہ حاضر کیجیے۔کیوں کہ آپ کی صداقت و دیانت کا پہلے ہی خاتمہ ہو چکا ہے۔

(۱)- ترجمہ: میرے زخمی دل اور بے دار آنکھ میں تیری ہی جلوہ گری ہے۔ میرے ذہن وخیال میں صرف تیری ہی صورت ظاہر ہوتی ہے۔

(۲)- ترجمہ: جو کچھ ہو چکا اسی میں بھلائی ہے۔

(۳)- ترجمہ: خدائے تعالیٰ سے ہم ادب کی توفیق چاہتے ہیں،کہ بے ادب رب کی مہربانی سے محروم رہتا ہے۔

قال :— اگر مولوی صاحب انکار کریں، اور قسم کھائیں۔ الخ

اقول :— مولوی صاحب مرحوم کے انکار اور قسم کی کوئی ضرورت نہیں۔ اور تناقض کا ثبوت اس وقت لائق تسلیم ہوگا جب پہلی بات پر حجت صحیحہ قائم ہو۔ وَ هِیَ کَمَا تَریٰ. اور آپ کا یہ قول: ''کیوں نہ ہو جا بجا اس کتاب میں حضرت کا تعاون موجود ہے۔'' محتاج دلیل ہے۔ البتہ ''نصرۃ المجتہدین'' میں مولانا مرحوم کی بعض تالیفات کا حوالہ موجود ہے، اگر آپ کے نزدیک یہی امداد کی دلیل ہے، اور اسی سے آپ امداد کا غلط مطلب سمجھ رہے ہیں، تو ہمیں بھی چاہیے کہ ''ظفر المبین'' اور آپ کے رسالۂ نامرضیہ اور غیر مقلدین کے دیگر رسائل کے بارے میں نواب صاحب معزول (صدیق حسن) کی امداد کا قول کریں؛ کیوں کہ جا بجا ان کی کتابوں کے حوالے ان میں درج ہیں۔ فَمَاهُوَ جَوَابُکُمْ فَهُوَ جَوَابُنَا. (۱)

رہا خوشنودی کا حال! تو وہ مطلقاً نہیں، ورنہ ہر ایک غیر مقلد کی تالیف - جس پر جملہ علماے غیر مقلدین خوش ہوتے ہیں - کو ان سب کی تالیف کہنا پڑے گا، اور وہ تالیفات خواہ جس کی بھی ہوں، ان کے مخاطب عموماً نواب صاحب معزول جیسے مشہور لوگ ہی ہوں گے۔ البتہ اس بات سے آپ کو ضرور گھبراہٹ ہوگی۔ مگر آپ کے یہ قول: قباحت نہ ہوگی۔

جناب والا! مولانا مرحوم کا یہ طریقہ کار نہیں بلکہ ''تذکرہ'' اور ''ابراز الغی'' میں متعدد وجوہات کی بنا پر نواب صاحب معزول کو مخاطب کیا ہے۔ انھیں میں ایک یہ ہے کہ:

''ان کی غلطیوں کا جواب دینے والا ان کا حمایتی ہے۔ اور اطلاع وخوشنودی کے بغیر ان کی طرف سے جواب دینا بہت مشکل ہے۔ دوسرا یہ کہ ''عبد النصیر'' جیسے ''لائق خطاب'' مولانا ممدوح کے نہیں۔ جب کہ نواب صاحب معزول کی غلطیاں ان کی تصانیف میں موجود ہیں۔ مگر ان کی شہرت کی بنا پر ان کو مخاطب کرنا مناسب سمجھا۔ اور یہاں یہ قیاس نہیں کیا جا سکتا کہ ''ظفر المبین'' میں مولانا مرحوم کو مخاطب نہیں کیا گیا کہ اس کا جواب ان کے ذمہ یا ان کے مددگاروں کے سپرد ہوتا، اور نہ اس کا مؤلف اس قابل ہے کہ اس سے مخاطب ہوتے، بلکہ مولوی وکیل احمد صاحب نے اسلام کی خیر خواہی، عوام کے عقائد کی حفاظت کے پیش نظر، شر وفساد کے خاتمہ قصد کیا۔ مگر جناب والا نے اسے تسلیم نہ کیا، ناحق اس ٹھنڈی آگ کو دوبارہ بھڑکانے لگے۔ وَ مَا هُوَ إِلَّا مِنْ عَلَامَاتِ ضُعُفِ الْإِسْلَامِ. (۲)

---

(۱)- ترجمہ: جو جواب آپ کا ہوگا وہی ہمارا جواب ہوگا۔

(۲)- ترجمہ: اور یہ اسلام میں کمزوری کی علامت ہے۔

قال:— وجہ چہارم: اس کتاب میں اختلافی مسائل کی بحثیں بہ کثرت ذکر کی گئی ہیں، جن کا دار و مدار قرآن و حدیث کی مہارت پر ہے، اور جناب وکیل صاحب اس کوچے سے محض نابلد ہیں۔ الخ

اقول:— ؎ ہر ایک بات پہ کہتے ہو تم کہ، تو کیا ہے؟ تم ہی کہو کہ یہ اندازِ گفتگو کیا ہے؟

اس وجہ بیانی میں تو آپ نے حسد وبغض کا زہر علانیہ اگل دیا ہے۔ اس کا جواب ہم کیا دیں۔ کاش! اس وقت آپ ہمارے سامنے ہوتے تو آپ کی قرآن وحدیث کی مہارت کا حال بہ خوبی معلوم ہو جاتا، جیسا کہ شہر مرزا پور کے مناظرہ میں مولوی محمد عارف صاحب پشاوری کے سامنے آپ کی لیاقت کا ظہور ہو چکا ہے۔ کیا غضب ہے کہ آپ جیسے طالب علم - وہ بھی مدرسۂ دیو بند سے نکالے ہوئے - ''چاند پہ خاک ڈالیں''۔ اس سے ''دھول اڑا کر اپنے منہ پر ڈالنے'' کے علاوہ کیا ہو سکتا ہے؟

جناب مولوی وکیل احمد صاحب متعدد علوم کے جامع اور مشہور فاضل ہیں۔ ان کی تصانیف سے جودت علم نمایاں ہے۔ اور مولانا مرحوم کا ''مجمع البرکات ومنبع الحسنات'' ہونا اظهر من الشمس ہے۔ ان کی کثرت تالیفات اور کثرت تلامذہ اس بات پر شاہد عدل ہیں۔

''علوم کفار'' سے مراد علم منطق وغیرہ، علوم آلیہ ہیں، جن سے آپ لوگ بے بہرہ ہیں۔ اور طرفہ یہ کہ عدم لیاقت کے باوجود علوم کفار میں ''دخل در معقول'' دیتے ہیں۔ فرمائیے کہ تناقض کا ذکر کس علم سے متعلق ہے؟ سچ ہے

؎ ابھی کم سن ہیں، وہ نہیں واقف ناز کیا چیز ہے، ادا کیا ہے۔

آپ کے پیشواؤں کے نزدیک علم اسی کا نام ہے کہ طالب علم ہدایۃ النحو پڑھتا ہوا آیا، کہ آپ نے بخاری شروع کرادی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ بے چارے سے پوری عبارت بھی پڑھی نہیں جاتی، وہ اصول اور فقہ ومعانی وغیرہ کا ادراک کیا کر سکتا ہے؟ حدیث کی ایک دو کتابیں دکھا کر ''فاضل محدثاں وسردار مفسداں'' کے لقب سے ملقب کر کے عام مسلمانوں کے درمیان شر وفساد اور اختلاف ونزاع پیدا کرنے کے لیے ادھر ادھر بھیج دیا۔ فرمائیے! صاحب ظفر نے - جس کی حمایت کے لیے آپ آستین چڑھا کر میدان میں کود پڑے ہیں - قرآن وحدیث کی سند کس سے حاصل کی ہے؟

افسوس! یہ آخری دور ہے۔ ایسے ایسے لوگ تو فاضل بن جائیں، اور جو حقیقت میں فاضل ہیں، ان پر انگشت نمائی کریں۔ ہمیں اپنے وعدے پر نظر ہے ورنہ: '' فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ . الآیة''.(۱) کا حکم ہے۔ یعنی جو شخص تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر اسی طرح زیادتی کرو۔ انتہی۔

(۱)- قرآن مجید: پ:۲، سورۃ البقرۃ، آیت: ۱۹۴.

''مناظرۂ مرزاپور'' سے کنجاہی صاحب کا فرار

لطیفہ:- یہاں پر ایک عجیب قصہ یاد آیا، وہ یہ کہ: جب حضرت مخاطب کنجاہی صاحب شہر مرزا پور پہونچے اور اپنی عادت کے مطابق وہاں بھی ماہ ذی الحجہ ۱۳۰۲ھ میں مناظرے کے اشتہارات تقسیم کیے، جس میں یہ دعویٰ تھا کہ: ''و رفع الیدین آں حضرت ﷺ تادم وفات کرتے رہے ہیں۔ اور ہم ثابت کردیتے ہیں۔''

اس پر علمائے کرام کے مشورے سے ملامحمد عارف صاحب پشاوری سے مناظرہ طے ہوا۔ اس کا قصہ طویل ہے، جس کی پوری کیفیت مولوی عبدالستار صاحب، طالب علم درجہ اول، عربی، گورنمنٹ، ضلع اسکول مرزاپور نے قلم بند کرکے جلسے میں شریک بعض عمائد اور علمائے کرام کی تصدیقات و دستخط کے ساتھ، مطبع جواہر اکسیر، محلّہ حسن پور، ضلع بنارس سے طبع کرایا ہے۔ جسے بہ طور اختصار نقل کرتا ہوں، جس کو زیادہ شوق ہو، اصل کی طرف رجوع کرے۔

خلاصہ یہ کہ: آمین بالسر کے بارے میں ملامحمد عارف صاحب نے جہر واخفا کی احادیث میں دفع تعارض کی غرض سے آیت کریمہ: ''اُدْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَّ خُفْيَةً ''(۱) پڑھی، اور فرمایا کہ: آمین بھی دعا ہے؛ لہذا آہستہ کہنا لازم ہوا۔

مولانا کنجاہی نے کہا: آمین کا دعا ہونا ہمیں تسلیم نہیں۔ اور اگر ہو بھی، تو اس دعا کو آہستہ پڑھنا نہیں مانتے۔

ملاصاحب نے کہا کہ: صحیح بخاری کے باب آمین کی ابتدا میں موجود ہے: قَالَ عَطَاءٌ: اٰمِيْنَ دُعَاءٌ.(۲)

آپ کا تسلیم نہ کرنا کس بنا پر ہے؟ اگر رائے بلا دلیل ہے تو قابل قبول نہیں۔

مولانا کنجاہی خاموش رہے، اور کوئی جواب نہ دے سکے۔ کنجاہی صاحب کو لوگوں نے بہت شرمندہ کیا، مگر ہمیں لوگوں کا اس طرح عار دلانا پسند نہ آیا۔ تھوڑی دیر کے بعد مولانا نے فرمایا کہ: ''خیر میں کبریٰ نہیں مانتا ہوں۔''

اس پر جناب مولوی محمد عبدالوہاب صاحب کے شاگردوں نے جب مولانا کنجاہی سے شکلیں پوچھیں کہ: کس شکل کا کبریٰ؟ کون سی ضرب ہے؟ تو جناب بہت گھبرائے۔ اس سوال سے بچنے کی فکر میں مجبوراً یہ کہنا پڑا کہ: یہ تو منطق سے متعلق ہے۔ ہمیں اس سے کیا کام؟

---

(۱)- قرآن مجید، پ:۸، سورة الاعراف، آیت :۵۵. ترجمہ: اپنے رب سے دعا کرو گڑگڑاتے اور خفیہ۔

(۲)- صحیح البخاری، کتاب الأذان، باب: جهر الا مام بالتامین، ج: ۱، ص: ۱۰۷، مجلس بر کات، اشرفیہ.

ترجمہ: عطا نے کہا: آمین دعا ہے۔

آں جناب کے اس جملہ سے حاضرین جلسہ کو سخت حیرت ہوئی، اور ایک دوسرے سے کہنے لگے کہ:'' شاید ان کو علم منطق میں کچھ دخل نہیں۔''میں اپنے حسن عقیدت سے کچھ تاویل کرتا رہا۔مگر کسی کے دل میں یہ بات اثر نہ کرتی۔ إلیٰ آخرِہٖ.

بالآخر: آمین بالجھر کا ثبوت نہ ہوسکا۔رفع یدین کا ذکر آیا تو ملا محمد عارف صاحب نے فرمایا کہ:''منسوخ ہے'' آخر کار حضرت مخاطب اس میں بھی نا کام رہے۔چوں کہ دو پہر ہو چکی تھی، بحث کل پر موقوف رہی۔وہاں تو اقرار کرلیا،مگر شام کو راہئی بنارس ہوئے۔لوگوں نے بہت سمجھایا کہ اس میں آپ کا نقصان ہے۔مگر حضرت رواں دواں تشریف لے گیے۔مرزا پور شہر میں یہ بات مشہور ہوگئی کہ: مولانا کنجاہی بھاگ گیے۔وہاں جا کر خلاف واقعہ جو کچھ چاہا طبع کرادیا۔

اس تذکرے کا مقصد یہ ہے کہ: اگر آں جناب کو منطق کی کچھ شد بد ہوتی تو نادم کیوں ہوتے؟ ساتھ ہی قرآن وحدیث کی مہارت بھی بہ خوبی معلوم ہوگئی۔اس کے باوجود بڑے بڑے فضلا سے معرکہ آرائی کے لیے تیار ہو جاتے ہیں۔

؎ تو یوں گالیاں غیر کو شوق سے دے ہمیں کچھ کہے گا تو ہوتا رہے گا

غیر مقلدین اور ابن تیمیہ کی زبان درازی

قال:— آپ نے کسی رسالے میں دیکھا ہے، یا کسی سے سنا ہے کہ اہل حدیث نے کسی پر لعن طعن کیا ہو؟ یا کسی کو کافر، فاسق بنایا ہو؟ اس کے برخلاف آپ لوگوں کے جس رسالے کو دیکھو، کسی کی تکفیر ہے، تو کسی کی تفسیق۔لعن طعن تو ادنیٰ سی بات ہے، میرے اس دعوے پر حافظ عبد الشکور کی تالیفات،''رسالۂ جامع الشواہد وانتظام المساجد'' وغیرہا شاہد ہیں۔

اقول:— ؎ مثل رقیب جھوٹ کے ہم آشنا نہیں جو راست راست بات ہو کہہ دیں ہزار میں (۱)

معلوم ہوتا ہے کہ حضور والا لکھنے کے وقت یا تو خواب غفلت میں ہوتے ہیں یا جان بوجھ کر آنکھیں بند کر کے لکھتے جاتے ہیں۔ہم کسی رسالے میں کیا بلکہ عمل بالحدیث کا دعویٰ کرنے والوں کی اکثر تالیفات میں ایسی خرافات دکھا سکتے ہیں، لیکن شرط یہ کہ آپ ہٹ دھرمی سے باز آ کر اس کا اقرار بھی کریں۔لیجیے: بدگوئی کی ایک مثال تو ابھی پیش کیے دیتے ہیں۔جو آپ کے لیے ہے۔ورنہ ایسی چیزیں تحریر کرنے سے قلم کو حیا آتی ہے۔

نواب مولوی قطب الدین خان صاحب مرحوم نے رسالہ''تنویر الحق''میں مسائل حنفیہ اور مسئلۂ تقلید کے اثبات کے

---

(۱)— **راست راست:** سچ سچ۔

علاوہ کسی مدعی پر کون سا تبرا کیا تھا؟ اور اس میں گمراہی کی کون سی بات تھی؟ جس کے بدلے آپ کے مصنوعی اہل حدیث، مولوی مبین نے بہ حالت غیظ وغضب اسم بے مسمّٰی کتاب ''اشعار الحق'' میں کیا کچھ ہرزہ سرائی نہیں کی ہے کہ جملہ علمائے مقلدین کو ''اخوان یزید ورافضی'' وغیرہ الفاظ سے تعبیر کر کے اپنی زبان آلودہ کی ہے۔ اعتبار نہ ہو تو ''اشعار الحق'' دوبارہ ملاحظہ فرمایئے! اور اس میں ذیل کے اشعار دیکھ کر شرمایئے! پھر گردن نہ اٹھایئے:

لکھ کے پھر بد مذہبی کی اک کتاب — وا کیا عالم میں اک فتنے کا باب(۱)
نام ہے اس کا سنو ''تنویرِ حق'' — صاف گمراہی کا ہوگا وہ سبق
الغرض! فتنہ اٹھایا دہر میں — جس کے باعث آگیا ہر قہر میں
منبروں پر چڑھ کے ''اخوانِ یزید'' — ''چوں روافض'' طعن کرتے ہیں ''پلید''
رد کیا سنت کا اور قرآن کا — ہوگیا ''پیرو ہر اک شیطان کا''

انتهى . نَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْ سُوْءِ الْأَقْوَالِ وَ الْإِعْتِقَادِ.(۲)

اب اس سے بڑھ کر لعن طعن اور فسق وکفر کیا ہوسکتا ہے؟ شاید آپ کے نزدیک یہ باتیں تعریف کی ہیں۔ اور بفضلہٖ تعالیٰ ہمارے علما کے کسی رسالے میں آپ لوگوں کی نسبت ایسے الفاظ نہ اپنی طرف سے ہیں اور نہ ہوں گے۔ بلکہ وہ شخص جو معتبر علما کی تصریح کے مطابق مذکورہ بالا اوصاف سے متصف ہوگا عوام سے احتراز کے باعث اُس کو اس طرح لکھ دیا ہوگا۔ اور یہ رسالے ہمارے پیش نظر ہیں۔ ''جامع الشواہد'' میں تو آپ حضرات کی ان تالیفات کا ذکر ہے جن میں جمہور علمائے اہل سنت کی نسبت سخت لعن طعن کے الفاظ درج ہیں۔ یا خلاف جمہور اعتقاد واعمال کو لکھ دیا گیا ہے۔

اسی طرح ''ابراز الغی، ونصرۃ المجتہدین'' وغیرہ میں صرف نواب صاحب معزول کی نسبت یہ بات درج ہے کہ: ''ان کی تالیفات کا اعتبار نہیں'' کیوں کہ ان کے ہمنوا بھی اس بات کے قائل ہیں کہ: نواب صاحب ''ناقل محض، غیر ملتزم الصحۃ'' ہیں۔(۳) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ رطب ویابس کو جمع کرنے والے ہیں، اور ان کے اکثر مسائل جمہور کے مخالف ہیں۔ لعن طعن کے الفاظ کا کہیں ذکر نہیں۔

اور امام بخاری پر بھی کسی حنفی نے طعن نہیں کیا۔ بلکہ غور وفکر کیے بغیر امام اعظم پر انھوں نے جو طعن وتشنیع کی ہے، صرف

(۱)- وا کیا: کھول دیا، ظاہر کیا۔ باب: دروازہ۔
(۲)- ترجمہ: برے قول اور اعتقاد سے ہم اللہ کی پناہ مانگتے ہیں۔
(۳)- ترجمہ: صحت کا التزام نہ کرنے والا۔

ان کے مطاعن کا جواب دیا ہے۔ اور بلا شبہہ اہل سنت کے نزدیک امام بخاری کو امام الائمہ پر ہرگز ترجیح نہیں۔ **کَمَا لَا یَخْفٰی عَلَی اللَّبِیْبِ الْمُنْصِفِ.** (۱)

افسوس ہے کہ امام الائمہ کے بارے میں جو طعن و تشنیع بہ طور تحقیر آپ کی جماعت سے صادر ہوتے ہیں، انھیں آپ لوگ طعن نہیں سمجھتے، اور اہل سنت کے اقوال کو امام بخاری پر طعن سمجھ بیٹھتے ہیں۔ جب کہ وہ اس قسم کا طعن ہرگز نہیں کرتے۔

جناب من! یہ تبرا اور طعن، غیر مقلدین اور ان کے ہم مشربوں کا خاصہ ہے، نہ کہ علمائے اہل سنت کا۔

اور ''سعی مشکور'' میں ابن تیمیہ کے بہ نسبت جو کچھ تحریر ہے وہ ابن حجر مکی وغیرہ معتبر علما کی اتباع میں لکھا گیا ہے، جسے انھوں نے علمائے اہل سنت، مثلاً شیخ تاج الدین سبکی وغیرہ کی اتباع میں تحریر کیا ہے؛ کیوں کہ ابن تیمیہ نے بعض صحابہ کی تکفیر کی ہے۔ **نعوذ باللہ.**

اگر آپ اسی کو بے وجہ طعن سمجھتے ہیں تو پہلے اسماء الرجال کی کتابوں پر طعن کیجیے؛ کہ ان میں کسی کے لیے کذاب، کسی کے لیے رافضی و خارجی وغیرہ سخت الفاظ درج ہیں۔

اے حضرت! یہ بات نہ غیبت میں داخل ہے، نہ موجب گرفت ہے۔ بلکہ نصیحت فی الدین ہے۔ ترمذی نے اسے ائمۂ دین کے حوالہ سے بہ تفصیل لکھا ہے۔ البتہ آپ اور آپ کے اعوان کی کتابیں بے وجہ طعن پر مشتمل ہیں، جیسے: **نَعُوْذُ بِاللّٰہِ**۔ مقلدین کو مشرک کہنا، جیسا کہ گذرا۔ اور دور کیوں جایئے اپنے ظفر کو ہی ملاحظہ فرمایئے، مادۂ تاریخ ہی بے حیائی سے پر ہے:

ع کہ ہے تقلید شرک اور بے حیائی

جس سے بڑے بڑے محدثین اور فقہا، شرک کی زد میں آجاتے ہیں۔ عامہ مسلمین کا تو کیا ذکر؟ اسی طرح امام الائمہ اور دیگر ائمہ کرام پر مخالفت قرآن و حدیث کے بہتان اور افترا کا تو شمار ہی نہیں۔ اب خدا جانے آپ نے اہل حدیث سے کیا مراد لیا ہے؟ اگر اپنی جماعت کے لوگ جو آج کل ''شرذمۂ قلیلہ'' (۲) نظر آتے ہیں۔ مراد نہیں، تو درست ہے، ورنہ

ع برعکس نہند نام زنگی کافور (۳)

کا مضمون ہے۔

اور مولوی صدیق حسن صاحب نے ''حضرات التجلی'' میں جناب مولانا محمد عبد الحلیم صاحب قدس سرہ کی نسبت جو

---

(۱)- ترجمہ: جیسا کہ انصاف پسند عاقل پر مخفی نہیں۔

(۲)- **شرذمۂ قلیلہ:** تھوڑی جماعت، مختصر تعداد

(۳)- ترجمہ: لوگوں نے سیاہ فام کا نام اس کے برعکس، کافور (سفید اور زرد رنگت والا) رکھ دیا۔

نہایت رکیک الفاظ لکھے، جسے دیکھ کر مولوی وکیل احمد صاحب کافی ناراض ہوئے، اور اس کا ترکی بہ ترکی جواب رسالہ ''ابطال الاباطیل'' میں دیا، اس کے جواب میں آپ نے جس قدر ناز یبا الفاظ استعمال کیے ہیں، وہ آپ کا منہ جانتا ہے۔ ''فؤس'' از ابتدا تا انتہا اس طرح کے خرافات سے پر ہیں۔

مولانا محمد عبدالحی صاحب مرحوم نے مولوی محمد حسین صاحب بٹالوی کو لکھا کہ فؤس کو دیکھیے! کہ اس میں کس قدر گالیاں بھری ہیں۔ مولوی وکیل احمد صاحب اس کے جواب پر تلے ہوئے ہیں۔ میں ان کو روکے ہوئے ہوں۔ اور ان کے زور قلم کا حال تو آپ کو معلوم ہے۔ اس وقت مولوی محمد حسین صاحب نے لکھا کہ: ''میں نے خود مولوی سعید صاحب کو لعنت وملامت کی ہے۔ خصوصا اس فقرے پر جو امام اعظم علیہ الرحمہ کے نسبت انھوں نے لکھا ہے۔''

یہ تحریر مولانا محمد عبدالحی صاحب مرحوم نے مولوی وکیل احمد صاحب کو دکھائی۔ مولوی وکیل احمد صاحب نے کہا کہ ''مولوی محمد سعید کا مایہ افتخار یہ ہے کہ انھوں نے درس نظامی کی کتابیں اور صحاح ستہ پڑھی ہیں۔ اور چند بار انھیں پڑھایا ہے، اگر ہم اسے تسلیم کر لیں، تو اس سے صرف امام پر ان کی فضیلت منحصر نہیں رہے گی، بلکہ وہ مولوی نذیر حسین صاحب اور مولوی صدیق حسن صاحب سے افضل ہوں گے۔ اس لیے کہ یہ حضرات اس فضیلت سے بے بہرہ ہیں۔''

مولانا محمد عبدالحی صاحب مرحوم نے ہنستے ہوئے فرمایا کہ: ''بلکہ یہ فضیلت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بھی حاصل نہ تھی''۔ مولوی وکیل احمد صاحب نے کہا کہ: ''وہ تو صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو ''نو مسلم'' اور ''اپنا بھائی'' خیال کرتے ہیں''۔

اور مولوی حافظ عبدالشکور صاحب کی تالیفات کی جو آپ شکایت کرتے ہیں، وہ بیجا ہے۔ اکثر مجھے ان کی تصانیف دیکھنے کا اتفاق ہوا، اور ہوتا ہے۔ حافظ صاحب جو کچھ تحریر فرماتے ہیں وہ بہ طورِ مدافعت فرماتے ہیں۔ ان کے جس رسالے کو دیکھیے، وہ کسی نہ کسی دریدہ دہن کا ضرور جواب ہوگا۔ انھوں نے ہر جگہ معارضہ بالمثل کیا ہے۔

انصاف فرمائیے! کہ جناب حافظ صاحب کا قصور ہے؟ قصور تو ان لوگوں کا ہے جو ان کی طبیعت کو مشتعل ہونے پر مجبور کرتے ہیں۔ آپ ایسے حضرات کو تنبیہ کیجیے۔ حافظ صاحب اس پر اگر نہ مانیں تو میرا ذمہ۔

ے نیست دلے کاندرو داغِ جفاے تو نیست — کیست کہ اندر سرش باد ہواے تو نیست؟

خشم کنی بے گناہ، دل شکنی بے سبب — ایں ہمہ بخت من ست، ورنہ خطاے تو نیست (۱)

---

(۱)- ترجمہ: ایسا کوئی دل نہیں جس میں تیری جفا کا داغ نہ ہو، ایسا کون ہے جس کے دماغ میں تیری محبت کی خواہش نہ ہو؟ تم بلاوجہ غصہ اور دل شکنی کرتے ہو، یہ سب تو میرا مقدر ہے ورنہ تمھاری کوئی خطا نہیں ہے۔

القصہ: ہم اتنا اور عرض کیے دیتے ہیں کہ یہاں نہ تو ''درۂ محتسب''(۱) ہے اور نہ خوف قاضی''۔ مگر یاد رہے

ع بروز حشر شود ہم چوں صبح معلومت کہ با کہ باختۂ عشق در شبِ دیجور (۲)

قال:— یہ تو فرمائیے! فروع فقہیہ کہاں کا محاورہ ہے؟ یوں لکھتے تو خلاف محاورہ نہ ہوتا ''فروعات فقہیہ'' الخ

اقول:— آپ کی محاورہ دانی پر قربان۔

ع جو بات کی، خدا کی قسم لا جواب کی

پہلے تو آپ فرمائیے! کہ فروعات فقہیہ ''بامحاورہ'' کس قاعدے سے ہے؟ اور فروع فقہیہ ''غیر محاورہ'' کیوں ہے؟ حالاں کہ جس طرح اصول فقہیہ غیر محاورہ نہیں اسی طرح فروع فقہیہ بھی۔ کیا آپ یہاں بھی اصولات فقہیہ کو صحیح فرمائیں گے۔ اور اصول فقہیہ کو غلط؟ اگر بات یہ ہے تو پھر اس کا کیا علاج؟ شاید آپ کو دھوکہ ہوا کہ فروعات -جمع مؤنث- فقہیہ کے مناسب ہے نہ کہ فروع۔ حالاں کہ فروع بھی -فرع کی جمع بتاویل جماعت، بہ صیغۂ تانیث- فقہیہ کے مناسب ہے۔ نحوی قاعدۂ کلیہ ہے۔ کُلُّ جَمْعٍ مُؤَنَّثٌ(۳) آپ کا محاورہ لائق سماع نہیں، بلکہ اہل علم کا محاورہ مسموع ہے۔ لِکُلِّ فَنٍّ رِجَالٌ.(۴)

قال:— آپ تحقیق کر لیں کہ یہ چھیڑ چھاڑ کس سے شروع ہوئی، اہل حدیث کی جانب سے یا حنفیہ کی جانب سے؟؟ ؟؟؟ اس کو جانے دیجیے۔

اقول:— آپ اپنے ''منہ میاں مٹھو بنتے ہیں'' دراصل آپ لوگ اہل حدیث بحذف مضاف ہیں، یعنی ''خلاف اہل حدیث''۔ اور چھیڑ چھاڑ کی تحقیق کے بارے میں خوب معلوم ہے کہ جب آپ کے پیشواؤں نے طرح طرح کے شکوک واہیہ ڈال کر، عوام کو مذہب حنفی سے بہکانا شروع کیا، تو مجبوراً نواب قطب الدین خان صاحب مرحوم نے دلائل و براہین قاطعہ کی روشنی میں رسالہ ''تنویر الحق'' تحریر فرمایا۔ اس رسالہ میں نہ کسی شخصیت کی تردید ہے نہ کسی پر تبرا، بلکہ شبہات واہیہ کا جواب باصواب ہے، اس کے جواب میں تمھارے پیر و مرشد نے ''معیار الحق'' لکھ کر اپنے آپ کو اہل علم کے مواخذوں کا ہدف ملامت کیوں

(۱)- درۂ محتسب: کوتوال کا کوڑہ، تازیانہ

(۲)- ترجمہ: محشر کے دن، روشن صبح کی طرح تمھیں معلوم ہو جائے گا کہ تاریک رات میں تم کس سے عشق بازی کر رہے تھے۔

(۳)- ترجمہ: ہر جمع مؤنث کے حکم میں ہے۔

(۴)- ترجمہ: ہر فن کے آدمی ہیں۔

بنایا؟ غالبًا اسی لیے آپ یوں کہتے ہیں کہ ''اس کو جانے دیجیے'' کیوں کہ حقیقتِ حال آپ کے خلاف ہے۔

قال :— اسے اپنے اوپر ہی قیاس فرمایئے! کہ پہلے نواب صاحب بہادر پر آپ نے اعتراض کیے، یا اہل حدیث کی طرف سے آپ کی تالیفات پر شروع ہوئے۔ الخ

اقول :— سچ پوچھیے تو چھیڑ چھاڑ کے موجد اول مولوی صدیق حسن صاحب ہیں۔ آں جناب تحصیل علم کے لیے جب دہلی آئے تو نوعمر اور حسین وفطین تھے۔ جناب مفتی صدرالدین خاں صاحب ایسے لوگوں کی بہت قدر دانی فرماتے تھے۔ مفتی صاحب نے انکی آمد کو نعمت غیر مترقبہ خیال فرمایا۔ اور نواب مصطفیٰ صاحب کی بارگاہ میں ان کی رہنمائی فرمائی، جس سے انھیں روزی روٹی کی جانب سے بےفکری ہوگئی۔ مفتی صاحب کے احباب میں سے ایک شخص نے کہا کہ:

ع مبارک باد مرگ نو بہ استاد (۱)

مفتی صاحب سمجھ کر مسکرائے اور خاموش ہوگیے۔ الغرض مفتی صاحب کی فرط عنایت وشفقت سے مولوی صاحب مذکور کو بہت جلد علم کی سند ہاتھ آگئی۔ انھوں نے مدرسے سے نکلتے ہی ایک رسالہ بنام ''کلمة الحق'' تحریر کیا، جس میں مجلس میلاد کو بدعت لکھنے میں زبان درازی کا کوئی دقیقہ نہ چھوڑا۔ اہل حق نے جب ان کا تعاقب کیا تو انھیں پیچھا چھڑانا مشکل ہوگیا۔ ایک عرصہ کے بعد ان کے رسائل کی اشاعت شروع ہوئی۔

ے کہنے کو وہ کہتا ہے کہ میں کچھ نہیں کہتا کہتا تو وہ ایسا ہے کہ میں کچھ نہیں کہتا

''ظفر المبین'' کی نسبت بھی لوگ یہی کہتے ہیں کہ: وہ نواب معزول کی تصنیف ہے، جسے ایک جاہل کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ میری تقریر سے ظاہر ہے کہ چھیڑ چھاڑ کے موجد اول یہی ذات شریف ہیں۔ ہم لوگوں کو بہ حالت مجبوری جواب دینا پڑتا ہے۔

ے نہ من بستم اول بدیں کیں کمر تو آوردی از سلۂ ما رسر

قال :— اہل حدیث نے آج تک کسی پر تبرا نہیں کیا۔ الخ

اقول :— ''دروغ گویم برروے تو'' (۲) آپ نے اہل حدیث کا لفظ سیکھ لیا ہے، مگر یہ اسم بے مسمی ہے۔ اور ''کَـلِـمَةُ

(۱)- ترجمہ: استاذ کو نئی موت مبارک ہو۔

(۲)- ترجمہ: میں تیرے منہ پر جھوٹ بولوں گا۔

حَقٌّ اُرِيْدَ بِهِ الْبَاطِلُ" (۱) کا مصداق ہے۔تبرے کا حال بہ طور "مشتے نمونہ از خروارے" (۲) لکھا جاچکا، پہلے اسے دیکھ لیجیے۔اور بخاری شریف کی حدیث پر آپ لوگوں کا بالکل عمل نہیں۔"لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَا لَا تَفْعَلُوْنَ" (۳) اور نقل جرح کو بھی آپ تبرا سمجھتے ہیں اور امام الائمہ کے بارے میں زبان درازی، اور ان کی نسبت شریعت کی مخالفت کے سلسلہ میں افترا پردازی بھی کرتے ہیں۔ کیا یہ طعن نہیں ہے؟

اور رسالہ "کشف الحجاب" میں قاری صاحب نے غیر مقلدین کی ریشہ دوانیوں کو شیعوں کی ریشہ دوانیوں کے ہم پلہ دکھا کر آئینے کی طرح چمکا دیا ہے۔اگر سمجھو تو یہ نصیحت فی الدین ہے۔تاکہ عوام الناس ایسے فریبیوں کی فریب کاری سے محفوظ و مامون رہیں۔باقی لایعنی کلام کے جواب سے خاموشی کو ہزار درجہ افضل سمجھتا ہوں۔اور آیت "وَ اِذَا مَرُّوْا بِاللَّغْوِ مَرُّوْا كِرَاماً" (۴) پر عمل کرتا ہوں۔

قال:- کہیے وکیل صاحب! آپ نے قرآن وحدیث کا علم کس سے حاصل کیا ہے ؟؟ گو ہمارے مخاطب الخ

اقول:- ؎ بہت ہو چکی بد زبانی تمھاری نہ چھیڑو ہمیں بس کہ ہم بھی کہیں گے

آپ کی ادب آموزی پر افسوس صد افسوس! آپ کو یہ ادب آپ کے شیخ صاحب کی طرف سے نصیب ہوا ہے یا مادے کا قصور ہے؟ ورنہ اہل علم کا تو یہ مسلک نہیں۔جامع منقول و معقول، حاوی فروع و اصول جناب مولوی وکیل احمد صاحب دامت برکاتہم نے فاضل اجلّ، عالم انجل مولانا محمد عبدالحلیم صاحب لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ (نور الانوار وغیرہ دیگر درسی کتابوں کے محشی) سے قرآن وحدیث وغیرہ کا علم حاصل کیا ہے۔اگر آپ کو معلوم نہیں، یا آنکھوں پر بغض وحسد کی پٹی ہے جس سے حق نہ دیکھ سکیں تو اس میں کسی اور کا کیا قصور؟

؎ گر نہ بیند بہ روز شپرۂ چشم چشمۂ آفتاب را چہ گناہ (۵)

اور مولانا محمد عبدالحی صاحب مرحوم کا مجمع العلوم ہونا، اور ایام جوانی میں اپنے والد ماجد مرحوم سے قرآن وحدیث وغیرہ

(۱)- ترجمہ: حق بات جس سے باطل مراد لیا گیا ہے۔

(۲)- ترجمہ: ڈھیر میں سے مٹھی بھر، یعنی بہ طور نمونہ کچھ حوالے۔

(۳)- قرآن مجید پ:۲۸، سور الصف، آیت: ۲. ترجمہ: کیوں کہتے ہو وہ جو نہیں کرتے۔

(۴)- قرآن مجید پ: ۱۹، سورۃ الفرقان، آیت: ۷۲. ترجمہ: اور جب بیہودہ پر گذرتے ہیں، اپنی عزت سنبھالے گذر جاتے ہیں۔

(۵)- ترجمہ: اگر دن کے اجالے میں چمگادڑ کو نظر نہ آئے تو اس میں سورج کی کرن کا کیا گناہ؟

کی سند حاصل کرنا ایک مسلمہ حقیقت ہے۔ جب کہ علماے عرب کی اجازتیں اس کے علاوہ ہیں، جو ہر شخص کو نصیب نہیں ہوسکتیں۔ آپ کے شیخ جی سند کیا لاتے بلکہ اس کے عوض ''سند حوالات وتوبہ'' لائے۔ بے چارے نے مولانا اسحٰق صاحب مرحوم دہلوی کو ناحق بدنام کیا۔ اور تدلیس کے مرتکب ہوئے، کیوں کہ ان کے اصل استاذ مولوی عبدالخالق صاحب دہلوی ہیں۔۔۔۔۔۔۔۔

باقی آپ کی پھکڑ بازی کا جواب ندارد ہے۔

قال:— اور امام ابوحنیفہ کو فی علیہ الرحمہ پر کوئی طعن نہیں کرتا۔ اگر کسی نے ان کی جرح نقل کی، یا ان کے مسئلہ کو خلاف بتایا تو یہ جاے اعتراض نہیں، بلکہ عین طریقۂ سلف ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہ کی ثقاہت

اقول:— سبحان اللہ! جناب! کسی معتبر امام جرح وتعدیل سے امام اعظم کی جرح منقول نہیں، بلکہ علماے ائمۂ ثلاثہ و دیگر ائمہ کی جانب سے ان کی کمال ثقاہت کے کے سلسلے میں رسائل و کتب تصنیف کیے گیے۔ شافعیہ، مالکیہ، حنبلیہ سب آپ کے بے حد مداح ہیں۔ یحيٰ بن معین سے- جو فن جرح وتعدیل میں امام المحدثین اور بے مثال ہیں- امام کے بارے میں منقول ہے:

''**وَسُئِلَ يَحْيَ بْنُ مَعِيْنٍ عَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ فَقَالَ: هُوَ ثِقَةٌ. مَا سَمِعْتُ أَحَداً ضَعَّفَهُ**''. كَذَا فِيْ الْعَيْنِيْ، شَرْحِ الْهِدَايَةِ وَغَيْرِهٖ. (۱) یحيٰ بن معین سے سوال کیا گیا کہ امام ابوحنیفہ کیسے تھے؟ انھوں نے فرمایا: ثقہ تھے۔ میں نے کسی کو انہیں ضعیف کہتے نہ سنا۔ انتہی۔

امام الائمہ کے ثقہ ہونے پر یہ قول اجماع کے مرتبے میں ہے۔ اگر اسی ''نصرۃ المجتہدین'' یا ''فتح المبین'' میں امام کے مناقب دیکھ لیتے تو ایسی بات کہنے سے دل میں ضرور شرماتے۔ اور ہمیں اب بھی یقین ہے کہ آپ لوگ اگر چہ ''**يَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ أَبْنَاءَ هُمْ**'' (۲) کے مصداق ہیں۔ لیکن حسد وبغض کے مارے جرح کو نقل کرنا فخر شان سمجھتے ہیں۔ اور مدح وثقاہت کو عمداً چھپاتے ہیں۔ اور یہ نہیں جانتے کہ اس سے کچھ ہونے والا نہیں۔

''خطیب'' اور ''دار قطنی'' اور آپ جیسے ان کے مقلدین کچھ چوں وچرا کریں تو کون سنتا ہے۔ اور آپ نے ''امام بخاری'' پر ''دار قطنی'' کے جرح واستدراک کو نہیں دیکھا؟ اور آپ لوگوں نے امام اعظم کے مستنبطہ مسائل کو صرف خلاف ہی نہیں

(۱)- الخيرات الحسان، الفصل الثالث عشر، في ثناء الأئمة عليه. مكتبة السعادة، مصر.

(۲)- قرآن مجید پ:۲، سورۃ البقرۃ، آیت: ۱۴۶. ترجمہ: وہ اس نبی کو ایسا پہچانتے ہیں جیسے آدمی اپنے بیٹوں کو پہچانتا ہے۔

بتایا۔ بلکہ جابجا فرمایا ہے کہ: ''امام اعظم -رحمۃ اللہ علیہ- نے فلاں آیت اور فلاں حدیث کے خلاف حکم دیا ہے۔'' جس سے قصداً انھیں مخالف شریعت کہنا سمجھا جاتا ہے۔ نَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ. (۱)

لہٰذا اسلاف کے طریقہ کو بدنام نہ کیجیے، اور امام کے اوصاف جمیلہ پر نظر کیجیے، اور اس بات کو جرح سمجھ کر اس شعر کے مصداق نہ بنیے۔

؎ ''گر خدا خواہد کہ پردہ کس درد   میلش اندر طعنۂ پاکاں برد'' (۲)

قال:— اپنے گھر کو دیکھیے! حافظ ابن حجر نے ''لسان'' میں امام ابو یوسف سے نقل کیا ہے:

''قَالَ أَبُوْ يُوْسُفَ: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يُكَذِّبُ عَلَيَّ''. (۳)

اقول:— یہ عبارت خواہ ابن حجر کی ہو یا کسی اور کی، بالکل موضوع ہے۔ التفات کے قابل نہیں۔ کیا ایسی بے سر و پا باتیں سند ہوسکتی ہیں؟ امام ابو یوسف نے امام محمد کے حق میں ہرگز ایسا نہیں فرمایا۔ یہ بعض وضاعین کی کارستانی ہے۔ صحیح سند سے روایت کرنا چاہیے۔ کیوں کہ یہ روایت بداہۃ مردود ہے۔

قال:— مؤلف ''ظفر'' نے تو مسائل حنفیہ انھیں کی معتبر کتابوں سے لکھ دیے ہیں۔

اقول:— بھائی صاحب! کتب فروشی کرنا، اور عبارت نقل کرنا تو آسان کام ہے، مگر علم بے محنت حاصل نہیں ہوتا۔

؎ اگر ہوتا زمانے میں حصول علم بے محنت   تو بس ساری کتابیں ایک جاہل دھو کے پی جاتا

صاحب ''ظفر'' موافق کو مخالف سمجھ گیے، جس کا جواب باصواب ''نصرۃ المجتہدین وفتح المبین'' میں دیا جاچکا۔ اور ان کی برہنہ شمشیر ان ہی پر الٹ پڑی۔ اور آپ ان کا قصور اس پیرایہ میں بیان کرتے ہیں کہ: ''فلاں فلاں صفحہ و کتاب کا حوالہ دے دیا ہے۔'' اللہ رے مغالطے! یہ تو کوئی کمال نہیں جسے آپ عیب کے پیرایہ میں ظاہر کرتے ہیں، اس سے مافی الذہن کی صداقت نہیں ہوسکتی، یہ صرف عوام کو دھوکہ دینا ہے۔

اور ''ابن ابی شیبہ'' نے اپنی کم فہمی کے باعث اگر امام پر طعن کیا ہے تو علماے حنفیہ وغیرہ نے اس کا معقول جواب دے دیا

(۱)- ترجمہ: ہم اللہ کی پناہ مانگتے ہیں، دل میں برے خطرے ڈالنے والے شیطان کے شر سے۔

(۲)- ترجمہ: اللہ تعالیٰ جب کسی کی پردہ دری فرمانا چاہتا ہے تو اس کا رجحان، پاک لوگوں پر طعن وتشنیع کی جانب لے جاتا ہے۔

(۳)- ترجمہ: امام ابو یوسف نے کہا: محمد بن حسن میری جانب سے غلط خبر دیتے ہیں۔

ہے۔علامہ ''قاسم بن قطلو بغا'' نے ابن ابی شیبہ کے اعتراضات کے جوابات میں ایک خاص رسالہ تحریر فرمایا ہے۔اسی طرح بخاری کے شارحین نے امام بخاری کے مطاعن کے جواب با صواب قلم بند کیے ہیں۔حاشیۂ بخاری پر دیکھ لیجیے۔ بلکہ بعض متاخرین نے امام بخاری کے مطاعن کے جواب میں مستقل رسالہ تحریر کیا ہے، جواس کے حاشیے پر درج ہے۔اورنواب صاحب والئی ٹونک نے اس رسالہ کو'' تیسیر القاری شرح بخاری'' (فارسی) میں موقع محل کے لحاظ سے اسے بالاستیعاب درج کرادیا ہے، جسے دیکھنے کے بعد امام بخاری کے مطاعن کافور ہوجاتے ہیں۔یہاں تک کہ ایسے لوگوں کے بارے میں لکھا ہے:

؎ وَ كَمْ مِّنْ عَائِبٍ قَوْلاً صَحِيْحاً وَ آفَتُهُ مِنَ الْفَهْمِ السَّقِيْمِ (۱)

اسی طرح امام ترمذی وغیرہ کا تصور فرمائیے! اور خوب سمجھ لیجیے! کہ تعصب وحسد-کم ہو یا زیادہ-عہد قدیم سے چلا آرہا ہے۔مگر آپ کے لیے تو یہ بھی حرام ہے۔کیوں کہ امام اعظم کی نسبت''معیارالحق''میں آپ کے شیخ ''سَيِّدُنَا وَ إمَامُنَا '' لکھ چکے ہیں۔امام اعظم کے معاصرین اور بلند رتبہ شخصیات کو ہم معذور سمجھتے ہیں۔جیسا کہ صحابہ کرام کے آپسی مشاجرات کے سلسلہ میں اہل سنت کا مسلک ہے۔مگر آپ جیسا ''دانش مند، دیندار شخص'' ان باتوں کو علانیہ لکھ کر اپنے آپ کو فخریہ ان کا پیروکار اور طریقۂ سلف کا مقلد بتائے ،تو رافضی یا خارجی بن جائے۔

اسی طرح محدثین کے باہمی مشاجرات کے نقل کو سمجھیے، جیسے حدیث معنعن کے بارے میں امام بخاری کی نسبت امام مسلم کا قول نقل کرنا، یا امام شافعی وامام احمد بن حنبل پر بعض نے جو طعن کیا ہے اسے تحریر کرنا۔وغیرہ۔

حضور والا کے قواعد کی رو سے حدیث کی کوئی کتاب اور کسی امام کا قول معتبر نہ ہونا چاہیے۔کیوں کہ جب تخریج کرنے والوں کا یہ حال ہے تو ان کی کتابوں کا کیا اعتبار ہوگا۔ وَهٰذَا خُلْفٌ.(۲)

امام محمد پر افترا، اور اس کا جواب

اور یہ قول کہ: '' لَايَنْظُرُ فِيْ كَلَامِنَا مَنْ يُّرِيْدُ اللّٰهَ تَعَالٰى''. كَذَا فِيْ اللِّسَانِ.(۳) جسے آپ نے امام محمد کی طرف منسوب کیا ہے ''لسان'' میں ہو یا ''جنان'' میں صحت نقل کی تقدیر پر بھی محض جھوٹ ہے۔۔اگر امام محمد نے ایسا فرمایا ہوتا تو پوری دنیا میں ان کی کتابیں بہ طور اخذ وقبول کیوں شائع ہوجاتیں؟ اور سب سے پہلے حنفی مذہب تمام دنیا پر آفتاب کے مانند کس طرح

(۱)- ترجمہ: اور صحیح بات کی برائی کرنے والے بہت ہیں، اور ان کی یہ مصیبت ناسمجھی کی بنا پر ہے۔

(۲)- ترجمہ: اور یہ خلاف مفروض ہے۔

(۳)- ترجمہ: جو اللہ کی رضا چاہتا ہے وہ ہمارے کلام میں نظر نہ کرے۔ایسا ہی ''لسان'' میں ہے۔

روشن ہوجاتا؟ ان کتابوں میں وہ مسائل شرعیہ موجود ہیں جن کے مطابق ہر مسلمان کا عمل کرنا ضروری ہے۔تو پھر کیا انہیں نہ دیکھنے کا حکم ہے جس سے شریعت طاہرہ کا تمام کارخانہ درہم برہم ہوجاتا ہے۔حاشا وکلا یہ باطل ہے۔ایسی واہی موضوع روایات سے جنھیں عقل ونقل تسلیم نہ کریں آپ کے دلی مقصود کو ہرگز فروغ نہیں ہوسکتا، جب کہ خود حدیث کی کتابوں میں بعض موضوع روایات موجود ہیں۔تو ''لسان'' میں ہونا کیا باعث تعجب ہے؟

مؤلفِ ظفر کے غیر واقعی مطاعن کی تحقیق

قال:— یہ بالکل آپ کی زور بیانی ہے؛ کیوں کہ اس میں نہ کوئی غیر واقعی امر لکھے گیے ہیں، نہ مطاعن۔الخ

اقول:— نہیں جناب! بلکہ غیر واقعی امور اور مطاعن کا انکار ناحق اصرار اور بے فائدہ تکرار ہے۔یہ تو فرمائیے! کہ ''ظفر'' میں اکثر مغالطے جو علماے حنفیہ کی جانب منسوب ہیں، کس حنفی کتاب میں موجود ہیں؟ اگر تھے تو مؤلف ''ظفر'' کس وجہ سے کتاب وصفحہ کا حوالہ دینے سے معذور رہا۔اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ سب محض افترا و بہتان ہے۔چنانچہ اس عاجز نے ''نصر المقلدین'' میں اس کا غیر واقع ہونا ثابت کیا ہے۔ مَنْ شَاءَ فَلْيَنْظُرْ ثَمَّهٗ.(۱)

اور مطاعن کا حال یہ ہے کہ مؤلف ''ظفر'' نے اس بات کا التزام کیا ہے کہ: حنفی مسئلہ خواہ کسی حدیث کے موافق ہی کیوں نہ ہو لیکن دوسری حدیث کے خلاف ہونے کی وجہ سے امام اعظم کو اس حدیث کا مخالف ٹھہرایا ہے، اگرچہ وہ حدیث امام کے نزدیک مؤول، ضعیف یا منسوخ ہو۔اور آں جناب کا یہ ایسا قاعدہ ہے کہ کوئی محدث اس طرح کے خلاف سے بری نہیں ہوسکتا۔امام بخاری ومسلم کی شرطیں دیکھیے کہ باہم کس قدر مختلف ہیں؟ خود راویوں میں سے بعض راوی ایک کے نزدیک مقبول تو دوسرے کے نزدیک مقبول نہیں، بلکہ متروک ہیں۔اس اختلاف کے پیش نظر بہت سی حدیثیں ایک دوسرے کے نزدیک مقبول نہیں ہوسکتیں۔کیوں کہ اپنی اپنی شرطوں کے مطابق ایک دوسرے کی حدیثیں-جیسا کہ معنعن میں ہے-ایک دوسرے کے نزدیک مقبول نہیں ہوسکتی ہیں۔چنانچہ ایک محدث کے اکثر راوی دوسرے محدث کے نزدیک مقبول نہیں۔

الغرض: امام کے جملہ مسائل کا ترکی بہ ترکی جواب یہ ہے کہ جس حدیث سے امام نے احتجاج کیا ہے، اگر دیگر محدثین نے اس حدیث کی مخالفت کی ہے، تو وہ بھی اس حدیث کے مخالف ہوئے۔فَمَا هُوَ جَوَابُكُمْ فَهُوَ جَوَابُنَا.(۲)

(۱)- ترجمہ: جو دیکھنا چاہے، وہاں دیکھ لے۔

(۲)- ترجمہ: جو آپ کا جواب ہوگا، وہی ہمارا جواب ہوگا۔

مگر آپ کوتو صرف امام الائمہ سے عداوت ہے۔لہذا معلوم ہوا کہ مولوی صاحب کا یہ قول بالکل درست ہے کہ:

''ظفر''میں غیر قابل لحاظ امر کو قابل لحاظ سمجھ کر طعن کیا گیا ہے۔''

اوراگر ائمہ کے مطاعن میں آپ کے عنایت فرما متوجہ ہوں گے،تو ادھر بھی بفضلہٖ تعالیٰ'' ذَابِيْنَ عَنِ الْمُجْتَهِدِيْنَ'' (۱) کا جم غفیر –''يَدُ اللّٰهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ '' (۲) کے مصداق -موجود ہے۔اطمینان رکھیے اب آپ لوگوں کو سر اٹھانا دشوار ہوگا۔شروع شروع میں تو عفوودرگذر سے کام لیا جاتا تھا مگر اب خاموشی ہرگز مناسب نہیں۔جَـزَاءُ سَيِّـئَةٍ سَيِّـئَةٌ مِثْلُهَا. (۳)

نصرۃ المجتہدین کے نام پر اعتراض،اوراس کا جواب

قال :— واہ جناب! آپ نے نام بھی خلاف مسمیٰ رکھا ہے۔نام تو ''نصرۃ المجتہدین'' بہ صیغۂ جمع،اور سوائے ایک مجتہد کے دوسرے کی نصرت کا نام تک نہیں۔الخ

اقول :— آپ کی تقریر لاجواب پر کبھی روتا ہوں کبھی ہنستا ہوں۔رونے کا سبب یہ ہے کہ: اس دور آخر میں آپ جیسے لوگ،جن کا کوئی پرسان حال نہیں،سینہ زوری سے بڑے بڑے علما کا تعاقب کرنے لگے۔اور ہنستا اس لیے ہوں کہ: یہ وہ مثل ہوگئی کہ''ساری رات زلیخا پڑھتے گذری،دن کو پوچھا کہ: زلیخا مرد تھی یا عورت؟''

آپ صاحب''ظفر'' کی امداد کو اٹھ کھڑے ہوئے،متنازع مسائل کے جواب بھی لکھ گئے مگر اب تک یہ خبر نہ ہوئی کہ بعض مسائل میں امام اعظم کے علاوہ دیگر ائمۂ مجتہدین پر بھی طعن موجود ہے۔لہذا یقیناً اس کے دفع میں جملہ مجتہدین کی نصرت ہوگی،نہ صرف ایک مجتہد کی۔دور نہ جائیے،پہلا مسئلہ ہی دیکھیے۔یاد دلاتا ہوں آنکھیں کھولیے کہ: **آمین بالجهر** کے بارے میں آپ نے اسی صفحہ میں لکھا ہے:

''**قـال صـاحـب الظفر** : ہدایہ وغیرہ فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ امام اور مقتدی نماز میں آمین آہستہ کہیں۔اور یہ مذہب امام اعظم،امام مالک اور اہل کوفہ کا ہے۔سو امام اعظم اور امام مالک اور اہل کوفہ نے اس مسئلہ میں خلاف کیا ہے،ان اکیس

(۱)- ترجمہ: مجتہدین کا دفاع کرنے والے۔

(۲)- **مشکوۃ المصابیح، کتاب الایمان، باب: الاعتصام بالکتاب والسنة، ص: ۳۰**،مجلس برکات۔ترجمہ: اللہ کی مدد جماعت پر ہے۔

(۳)- **قرآن مجید:پ: ۲۵، سورۃ الشوریٰ، آیت: ۴۰**. ترجمہ: برائی کا بدلہ اسی کے برابر برائی ہے۔

حدیثوں کا۔انتہی۔‘‘

اب آپ ہی بہ نظر انصاف فرمایئے! کہ اس مسئلہ میں دونوں جلیل القدر ائمہ جن کے ہمراہ جمہور اہل کوفہ واہل مدینہ ہیں جن میں صحابہ وتابعین وکبار مجتہدین، اور ان کے شاگرد صاحبین وغیرہ بھی شامل ہیں۔ان سب پر مخالفت کا الزام لگایا ہے یا نہیں؟ تو کیا اس الزام مخالفت کے دفع کرنے میں ان سب اکابر مجتہدین کی نصرت نہ ہوگی؟ صرف ایک ہی مجتہد کی نصرت ہوگی؟

دوسرا ’’مسئلہ اعتکاف‘‘ میں دیکھیے! کہ ائمۂ اربعہ کو مخالف حدیث گردانا ہے۔(چنانچہ اس کی بحث بھی آپ کر چکے، جیسا کہ آئندہ آئے گا۔)

تیسرا ’’مسئلہ مسح علی العمامہ‘‘ کے عدم جواز کا ہے۔جس میں جمہور مجتہدین پر طعن کیا گیا ہے۔

الغرض! ’’ظفر‘‘ میں اس قسم کے مسائل بہ کثرت ہیں، اور خود امام الائمہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اکثر مسائل میں تنہا نہیں بلکہ صاحبین یا دیگر ائمہ ان کی جانب ہیں۔ میں حیران ہوں کہ ان سب کی نصرت کو آپ ایک امام کی نصرت سمجھ کر ’’نصرۃ المجتہدین‘‘ نام رکھنے کو غیر صحیح کیوں سمجھ گیے؟ حالاں کہ جمع قلت میں تین کا ہونا کافی ہے۔اور یہاں تو جمع کثرت متحقق ہے۔

اب فرمایئے! ان کی مثال خود آپ پر الٹ آئی یا نہیں؟ معلوم ہوتا ہے کہ لکھتے وقت آپ نہ غور وفکر فرماتے ہیں، نہ کسی سے پوچھتے ہیں۔البتہ ایک معقول جواب آپ کی جانب سے ذہن نشین ہوتا ہے۔وہ یہ کہ: آپ کہہ سکتے ہیں کہ: دماغ میں صرف امام اعظم کے مطاعن کے بخارات بھرے ہوئے ہیں، اس لیے مقصود بالذات امام ہی کے مطاعن ہیں؛ لہٰذا نصرت بھی انھیں کی چاہیے۔جس سے ہمارا یہ دعویٰ کہ ’’آپ لوگوں کو صرف امام اعظم سے بغض ہے‘‘ بہ خوبی عیاں ہوجاتا ہے۔مگر یاد رہے کہ یہ جواب کوئی ’’ابجد خواں‘‘ بھی پسند نہ کرے گا۔

قال:— أَللّٰهُمَّ! طَهِّرْ قَلْبِيْ مِنَ النِّفَاقِ، وَ عَمَلِيْ مِنَ الرِّيَاءِ، وَ لِسَانِيْ مِنَ الْكِذْبِ، وَ عَيْنِيْ مِنَ الْخِيَانَةِ؛ فَإِنَّكَ تَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَ مَا تُخْفِي الصُّدُوْرُ.(۱)

اقول:— شاید آپ نے یہ دعا اس لیے مانگی ہے کہ اس سے پہلے آپ کی یہ سب باتیں (نفاق، ریا، کذب، خیانت وغیرہ) ظاہر ہوچکی ہیں، كَمَا مَرَّ بِالْبَدَاهَةِ، اب وہ کسی طرح زائل ہوجائیں۔ بھائی صاحب! یہ بات توبۂ نصوح کے بغیر

(۱)- ترجمہ: اے اللہ! میرے دل کو نفاق سے، میرے عمل کو ریا سے، میری زبان کو جھوٹ سے اور میری نگاہ کو خیانت سے پاک فرما۔ کیوں کہ تو نگاہوں کی خیانت اور دلوں کے راز جانتا ہے۔

نصیب نہیں ہوسکتی، اور مشہور ہوچکی ہو، وہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ مکہ میں ہو۔ اور پھر اس کی طرف رجوع نہ ہو۔ آپ کی دعا پر ہم بھی آمین کہتے ہیں۔ لیکن اس دعا کی مقبولیت آپ کی آئندہ تحریروں میں نہیں پاتے۔ جب اس کا ظہور ہوگا تب اس دعا کو ہم مقبول سمجھیں گے۔

بحثِ آمین بالجہر

قال:- ان حدیثوں میں کوئی ایسی حدیث نہیں، جو جہر پر دلالت نہ کرتی ہو۔ جیسا کہ انشاء اللہ معلوم ہوگا۔

اقول:- یہ بات غلط ہے۔ انشاء اللہ اس کا غلط ہونا بہ خوبی معلوم ہوجائے گا۔

قال:- اور یہ مطلقاً کی قید آپ کے علم کی قلعی کھول رہی ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ بعض حدیثیں کسی وقت جہر کو ثابت کرتی ہیں اور کسی وقت نہیں۔ هَلْ هٰذَا إِلَّا اجْتِمَاعُ الْأَثَرَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ فِيْ قَوْلٍ وَاحِدٍ، وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ. كَمَا لَا يَخْفىٰ عَلَى الْمَاهِرِ.(۱)

کنجاہی صاحب کی لیاقت علمی

اقول:- اللہ رے علمیت، اور واہ رے لیاقت!

گر ہمیں مکتب ست و ایں ملا کار طفلاں تمام خواہد شد (۲)

مولوی عبدالاحد صاحب مرزاپوری کے شاگرد کہاں ہیں، جو حضرت کنجاہی صاحب سے یہ بحث بھی دریافت کریں؟ طرفہ ماجرا ہے کہ آپ تو یہاں تناقض ثابت کرتے ہیں اور خود علم منطق - جسے کفار کا علم سمجھتے ہیں- اس میں بلا مہارت گھستے چلے جاتے ہیں۔

مولوی صاحب نے اکیس حدیثوں کے جواب میں تین شقیں بیان فرمائی ہیں، وہ یہ کہ:

۱- ان میں سے بعض حدیثوں سے مطلقا جہر ثابت نہیں۔ جیسے: قولوا آمين ، و قال آمين.

---

(۱)- ترجمہ: یہ تو ایک ہی قول میں دو مختلف حدیثوں کا اجتماع ہے، جو جائز نہیں۔ جیسا کہ ماہر پر مخفی نہیں۔

(۱)- ترجمہ: اگر یہی مکتب اور یہی ملا ہوں تو بچوں (طلبہ) کا کام ہی تمام ہوجائے گا۔

۲- اور بعض احادیث صحیح نہیں۔

۳- اور بعض صحیح ہیں مگر ان سے مدعیٰ - یعنی جہر کا سنت ہونا - ثابت کرنا مشکل ہے۔ کَمَا سَیَاتِیْ.

اس کلام میں کسی طرح کا شبہہ نہیں۔

حضرت معترض صاحب شق اول پر اجتماع ضدین ثابت کر کے اپنی ہی قلعی کھول رہے ہیں۔ ذرا فرمایئے! ''فِـیْ قَوْلٍ وَاحِـــدٍ'' کے جملہ - جس سے ظاہراً وہی جملہ مقصود ہے، جو مولوی صاحب سے منقول ہے - میں دو مختلف اثر کہاں ہیں؟ اور قول واحد میں دو مختلف اثر ہونے کا معنی بہ ظاہر ''اَلْـمَـعْنیٰ فِیْ بَطَنِ الشَّاعِرِ'' کے قبیل سے ہے؟ اور مطلقاً کی قید سے یہ بات آپ نے کہاں سے نکالی؟ کیوں کہ ادنی سمجھ والا بھی خوب جانتا ہے کہ مولوی صاحب کا مطلب یہ ہے کہ بعض احادیث سے مطلقاً - یعنی کسی طور پر - جہر ثابت نہیں۔ اور بعض سے ثابت ہے۔ مگر مدعیٰ کا اثبات مشکل ہے۔ اور بعض حدیثیں صحیح نہیں۔

علاوہ ازیں اس جملہ میں آپ نے جو معنی ایجاد کیا ہے کہ بعض حدیثیں کسی وقت جہر ثابت کرنے والی ہیں، اور کسی وقت نہیں۔ پھر اس میں ایک مہمل عربی عبارت سے تناقض ثابت کیا ہے، بالکل عجوبۂ روزگار ہے؛ کیوں کہ وہ اختراعی معنی بھی محل تناقض نہیں۔

''ایساغوجی'' پڑھ لیتے تو شاید لکھنے میں تأمل کرتے، اس لیے کہ تناقض کے لیے آٹھ وحدتوں کی شرط ہے۔ اور بعض شرطوں کے نہ ہونے کی صورت میں تناقض متحقق نہیں ہوتا۔ جیسا کہ اسی جملہ میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ: بعض حدیثیں ایسی ہیں جو کسی وقت جہر ثابت کرنے والی ہیں، جیسے حدیث: ''رَفَـعَ بِهَا صَوْتَهٗ'' (۱) اور وہی حدیثیں بعض اوقات جہر ثابت نہیں کرتیں، کیوں کہ ان کا وقت جہر وہ تھا جس میں ان کا وقوع ہو چکا تھا، اور اس کے بعد جاتا رہا۔ اور یہ کلام صرف آپ کے اختراعی معنی کے لحاظ سے ہے۔ ورنہ مطلقاً کی قید سے یہ بالکلیہ ثابت نہیں ہوتا۔ کیوں کہ مطلقاً میں جو بعض ہے وہ بعض دیگر کے بالمقابل واقع ہے جو اس کے بعد مذکور ہے؛ لہٰذا اس صورت میں بھی موضوع واحد نہیں رہا جو تناقض میں شرط ہے۔ مگر آپ مطلقاً کی قید کو مطلقاً نہ سمجھ سکے۔ اور اظہار لیاقت کے لیے مہمل عربی عبارت ایجاد کر ڈالا۔ برائے کرم آپ علمی تقریر نہ کیا کریں۔ البتہ آئیں، بائیں، شائیں جو چاہیں کہا کریں۔ واقعی ''دخل در معقولات'' اسی کا نام ہے۔

قال :— جو صحیح نہیں وہ حسن سے کم بھی نہیں، اور احتجاج کے لیے حسن بھی کافی ہے۔ اور آپ نے ''سعی مشکور'' میں موضوع حدیثوں سے استدلال کیا ہے۔ الخ

(۱)- ترجمہ: اس پر اپنی آواز کو بلند فرمایا۔

اقول:— حدیث حسن لغیرہ ہو یا ضعیف، قرآن اور دیگر احادیث صحیحہ کے مقابلے میں مقبول نہیں۔ اور ''سعی مشکور'' پر آپ کا یہ افترا ہے۔ اور فضائل اعمال میں حدیث ضعیف اس وقت مقبول ہے، جب اس کے معارض قرآن یا صحیح حدیث نہ ہو۔ ورنہ لائق احتجاج اور قابل عمل نہیں۔ علاوہ ازیں پکار کر کہنے کی فضیلت حدیث ضعیف سے بھی ثابت نہیں۔ بلکہ پکار کر کہنا آیت اور اخفا کی صحیح حدیثوں کے بھی مخالف ہے۔ **كَمَا سَيَاتِيْ.**

قال:— جو حدیث جہر کو ثابت کرنے والی ہوگی، وہ امام ابوحنیفہ کے مذہب کے مخالف کیوں نہیں ہوگی؟ کیا آپ کے نزدیک خفا اور جہر میں مخالفت نہیں؟ ان میں نسبت مساوات ہے؟ الخ

اقول:— یہ حضور والا کا کام ہے کہ بے سوچے سمجھے اعتراض کے لیے تیار ہو جاتے ہیں۔ مولوی صاحب کا کلام مطلق اخفا و جہر میں نہیں۔ بلکہ **آمین بالجہر** کے سنت ہونے کے سلسلے میں خاص ہے، اور ان کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ، جو صحیح حدیث جہر ثابت کرنے والی ہے اس سے امام اعظم کے مذہب کی مخالفت ثابت کرنا اس لیے دشوار ہے کہ، احادیث جہر سے دوام یا اکثریت ہرگز ثابت نہیں۔ بلکہ صرف ایک دو بار کا فعل ثابت ہے۔ وہ بھی احادیث اخفا کے معارض ہے۔ اور بقاعدہ ''**إِذَا تَعَارَضَا تَسَاقَطَا**'' (۱) ان پر عمل ساقط ہو کر اصل دعا کی طرف (جو بہ طور اخفا ہے) رجوع لازم ہوگا۔ جس سے اخفا کا سنت ہونا ہی ثابت ہوگا۔ لہٰذا مخالفت کیسی؟

اگر مخالفت اسی کا نام ہے کہ کوئی حدیث کسی دوسری حدیث یا آیت کے معارض کیوں نہ ہو، اسی کو راجح قرار دیں گے۔ اور اس کے علاوہ کو مخالف جانیں گے، تو آپ کے فہم پر ہزار آفریں۔

ع سخن شناس نہ دلبرا! خطا اینجاست (۲)

لہٰذا ثابت ہوا کہ مولوی صاحب کا قول بالکل درست ہے۔ جب کہ مؤلف ''ظفر'' نے عوام کو فریب دینے کی غرض سے قصداً بغیر غور و فکر کیے ہوئے مغالطہ دیا۔ اور اکیس حدیثوں کے سہارے مذہب امام اعظم کی مخالفت کا دعویٰ کر دیا۔

قال:— اول تو ''کی'' کا لفظ زائد بڑھایا۔ دوم ''رضی اللہ عنہ'' کو اڑایا۔

اقول:— مولوی صاحب نے ''کی'' کا لفظ مؤلف ''ظفر'' کی عبارت کی اصلاح میں زائد فرمایا ہے۔ اس لیے کہ پہلی

(۱)- ترجمہ: جب دونوں میں تعارض واقع ہو تو دونوں ساقط الاعتبار ہو جاتے ہیں۔

(۲)- ترجمہ: اے دلبر! تو سخن شناس نہیں، غلطی اسی جگہ ہے۔

حدیثِ ابوداوٗد کی عبارت کے آخر میں'' کی'' کا لفظ ضرور ہونا چاہیے؛ کہ اردو زبان میں یہی علامت اضافت ہے۔ یہ تو اچھی بات ہوئی، اس پر اعتراض کرنا، جہالت یا ضد سے خالی نہیں۔ اور'' رضی اللہ عنہ'' اور'' علیہ وسلم'' کاتب سے چھوٹ گئے ہوں گے۔ یہ قصداً نہیں کیا گیا ہے بلکہ اکثر ایسا ہو جاتا ہے۔ اور'' یہ کہ'' دونوں کو جواڑ انے سے تعبیر کیا ہے، صحیح نہیں۔ کیوں کہ صرف'' یہ'' موجود نہیں'' کہ'' تو موجود ہے۔ اور'' یہ'' نہ ہو تب بھی مطلب صحیح ہے۔ اس لیے کہ عربی زبان کا لفظ "إنَّـــهٗ" موجود ہے۔ مگر ترجمہ کرنے میں اس کی کوئی خاص ضرورت نہیں۔ ہاں! یہ بات اردو کی محاورہ دانی پر موقوف ہے۔'' آپ کی بلا جانے۔''

ع این جرس را کاروان دیگر ست [۱]

اگر ہمیں لفظی مواخذہ منظور ہوتا تو کہہ دیتے کہ: آپ معلوم کے'' میم'' کو ہضم کر گیے۔ مگر ناقدین کے نزدیک ایسے اعتراضات قابل التفات نہیں۔ اس لیے اسے کاتب کی غلطی پر محمول سمجھا جاتا ہے۔

قال:— صاحب'' ظفر'' نے کسی جگہ یہ دعویٰ نہیں کیا کہ: **آمین بالجهر** آپ کا دائمی فعل تھا یا اکثری۔ اور نہ ان کے ذمہ اس کا ثبوت لازم۔ ان کا دعویٰ تو یہ ہے کہ یہ فعل رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے۔ الخ

اقول:— اولاً: یہ تو "**تَوْجِيْهُ الْقَائِلِ بِمَا لَا يَرْضىٰ بِهِ الْقَائِلُ**'' ہے۔ [۲]

ثانیاً: مان لینے کی صورت میں معلوم ہوتا ہے کہ'' ظفر'' کی تالیف کے وقت شاید آپ نے اس کے مؤلف سے عہد کر لیا تھا کہ تم رسول اللہ ﷺ کے فعل کو ثابت کرو، اس کے پیچھے میں دوام ثابت کروں گا۔ اگر مؤلف'' ظفر'' کا یہ دعویٰ نہیں تو اس پر مولوی صاحب کو بھی کوئی کلام نہیں۔ کیوں کہ مولوی صاحب اس فعل کو ایک دو بار کا فعل برائے تعلیم امت محمول فرماتے ہیں؛ لہٰذا الزام غلط ثابت ہوا۔ اور اب اگر آپ دوام ثابت کریں تو مولوی صاحب نے اس کا جواب پہلے ہی دے دیا کہ مخالفت اسی صورت (دوام) میں ہے۔ اور وہ مفقود ہے۔ اور دوام ثابت نہ ہونے کی صورت میں حنفیہ کے نزدیک رسول اللہ ﷺ کے بعض وقت کا فعل تعلیم پر محمول ہے تو مخالفت کسی طرح ثابت نہیں۔ کیوں کہ تعلیم ہو چکی ہے۔ اب حاجت باقی نہیں۔ اور اخفا سنت ہے، جو آیت کریمہ اور دیگر احادیث کے مطابق ہے۔ لہٰذا اس تعلیمی فعل کو مذہب امام اعظم کے مخالف سمجھنا آپ ہی جیسے'' فطین'' یا '' شیخ مولف ظفر'' وغیرہ کا کام ہے، نہ کہ معتبر عقلا کا۔

(۱)- ترجمہ: اس گھنٹی کے لیے دوسرا قافلہ ہے۔

(۲)- ترجمہ: قائل کے قول کی ایسی وجہ بیانی، جس سے قائل ہی راضی نہ ہو۔ (توجیہ القائل کے بجائے توجیہ القول ہونا چاہیے)

قال :— اولاً: تو ”رَضِیَ اللّٰہُ عَنۡہُ“ کواڑایا۔دوم: ”غَیۡرِ الۡمَغۡضُوۡبِ عَلَیۡھِمۡ“ کاترجمہ حذف کیا۔

اقول :— جناب نے ”اڑایا“ کا لفظ خوب باادب سیکھ لیے ہیں۔ جناب من! مولوی صاحب کی طرف سے تو یہ عذر پیش کیا جا سکتا ہے کہ ”رضی اللہ عنہ“ کا لفظ کاتب سے، یا اتفاقیہ چھوٹ گیا۔نہ کہ قصداً وعمداً۔اور ”غَیۡرِ الۡمَغۡضُوۡبِ عَلَیۡھِمۡ“ کا ترجمہ نہ کرنے سے اصل مدعیٰ پر کوئی فرق نہیں آتا۔مگر آپ فرمایئے! کہ اس فعل کو قبیح سمجھنے کے باوجود مولف ”ظفر“ کی پیش کردہ حدیث میں ”رَضِیَ اللّٰہُ عَنۡہُ“ اور ”غَیۡرِ الۡمَغۡضُوۡبِ عَلَیۡھِمۡ“ کو عمداً ہضم کر گیے۔لہذا آپ کا یہ فعل جناب کے قول کے مطابق زیادہ قبیح ہوگا۔

ع ہم الزام ان کو دیتے تھے قصور اپنا نکل آیا

قال :— ص:۸؍میں یہ اعتراض کیا ہے کہ: ماضی کا ترجمہ غلط کیا ہے،اور خود ترجمہ کو ہی ہضم کر گیے۔

اقول :— بھائی صاحب! اس ”دفع الوقتی“ سے کام چلنے والا نہیں۔ترجمہ نقل نہ کرنے سے کوئی نقصان نہیں۔اگر ہوتا تو آپ پر لازم تھا کہ اسے بیان کرتے۔البتہ غلط ترجمہ کرنا بڑی خرابی کا باعث ہے۔زیر، زبر میں زمین آسمان اور کفر، ایمان کا فرق ہوجاتا ہے۔افسوس جب آپ کو یہ بھی معلوم نہیں تو اور کیا معلوم ہوگا؟

قال :— اگر میں آپ کے قطع برید کا پورا حال لکھوں تو ایک مستقل کتاب ہوجائے۔

اقول :— آپ غیر مقلدین کا دل خوش کیجیے۔آپ کے ”قطع برید“ کے طعن کا حال سب کو معلوم ہوگیا۔اور سبحان اللہ! ”کتاب مستقل“ کا دعویٰ؟ کہیے! اس میں کتنا سچ ہے؟

قال :— میں کہتا ہوں کہ آج تک اہل اصول میں سے کسی نے رسول اللہ علیہ وسلم کے افعال کی اقتدا کے لیے دوام یا اکثریت کی شرط نہیں لگائی۔”مسلم الثبوت“ اور اس کی شرح ”فواتح الرحموت“ میں ہے:

”(مَاسِوٰی ذٰلِکَ) مِنَ الۡأَفۡعَالِ(فَإِنۡ عُلِمَ حُکۡمُہٗ) مِنَ الۡوُجُوۡبِ وَ النُّدۡبِ وَ الۡإِبَاحَۃِ،(فَالۡجُمۡھُوۡرُ وَ مِنۡھُمۡ)الشَّیۡخُ أَبُوۡ بَکۡرٍ(الۡجَصَّاصُ التَّأَسِّیۡ وَاجِبٌ)“. الخ (۱)

(۱)- فواتح الرحموت،الاصل الثانی:السنة.مسئلة:فصل فی بیان حکم افعال النبی صلی اللہ علیہ وسلم. ترجمہ: اس کے علاوہ (نبی کریم علیہ وسلم) کے افعال سے اگر وجوب، ندب اور اباحت کے حکم معلوم ہے تو جمہور- اور انھیں میں شیخ ابوبکر حصاف ہیں- کے نزدیک اس کی اقتدا واجب ہے۔

اقول:— اگر ہوتا زمانے میں حصول علم بے محنت تو بس ساری کتابیں ایک جاہل دھو کے پی جاتا

جس فن کی جانکاری نہ ہو اس میں تکلیف کیوں فرماتے ہو؟ اور ہمیں بھی ستاتے ہو۔ اصول فقہ کی کتابیں اگر آپ پڑھتے تو ایسا نہ فرماتے۔ اہل اصول وفقہ تو واجب وسنت اور مستحب وغیرہ کی تعریفات، کتابوں میں تفصیل سے درج کر چکے ہیں۔ اگر آپ کو خبر نہیں تو اس میں ہمارا کیا قصور؟ فقہ واصول کی کتابوں کی عبارتیں ہم سے سنیے، پھر کسی سے سمجھیے۔

سنت کے لیے دوام کے معتبر ہونے کا ثبوت

''تحقیق شرح حسامی'' میں سنت کے بارے میں تحریر ہے:

''وَ أَمَّا حُكْمُ السُّنَّةِ : فَهُوَ أَنَّ كُلَّ فِعْلٍ وَاظَبَ عَلَيْهِ الرَّسُوْلُ ﷺ مِثْلَ التَّشَهُّدِ فِي الصَّلٰوةِ''. الخ.

''سنت کا حکم یہ ہے کہ: جس فعل پر اللہ کے رسول ﷺ نے ہمیشگی کی ہو جیسے: نماز میں تشہد الخ''۔

اور مولانا بحر العلوم کی ''شرح تحریر'' میں ہے:

''أَمَّا السُّنَّةُ: فَهِيَ الطَّرِيْقَةُ الدِّيْنِيَّةُ مِنْهُ ﷺ أَوِ الْخُلَفَآءِ الرَّاشِدِيْنَ أَبِيْ بَكْرٍ وَّ عُمَرَ وَ عُثْمَانَ وَ عَلِيّ رِضْوَانُ اللّٰهِ عَلَيْهِمْ، أَوْ بَعْضِهِمْ. وَالْمَقْصُوْدُ أَنَّهَا الطَّرِيْقَةُ الْمُسْتَمِرَّةُ الَّتِيْ لَمْ تُتْرَكْ إِلَّا أَحْيَاناً، وَ لَيْسَتْ بِالْوُجُوْبِ وَ هِيَ مُنْقَسِمَةٌ إِلَى قِسْمَيْنِ: سُنَّةِ الْهُدٰى وَ هِيَ: السُّنَّةُ الَّتِيْ وَاظَبَ عَلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ مِنْ حَيْثِ الْعِبَادَةِ''. الخ.(۱)

اس عبارت میں بھی سنت میں مواظبت کی شرط ہے۔ اور ''کشف بزدوی'' وغیرہ کتب اصول میں بھی سنت کی تعریف میں دوام یا اکثریت کو معتبر لکھا ہے۔ اور کتب فقہ میں ایسی کوئی کتاب نہیں جس میں سنت کے لیے دوام یا اکثریت مراد نہ لی گئی ہو۔ ''خلاصۂ کیدانی'' سے لے کر ''ہدایہ'' وغیرہ کتب فقہ میں سنت کی تعریف میں دوام یا اکثریت موجود ہے۔ اور آپ کلیۃً اس کا انکار کرتے ہیں۔ اس کا کیا علاج؟

(۱)- ترجمہ: سنت وہ دینی طریقہ ہے جو نبی کریم ﷺ، یا خلفاے راشدین (ابوبکر، عمر، عثمان، علی، رضی اللہ عنہم) یا ان میں سے کسی سے ثابت ہو۔ اور مقصود یہ ہے کہ یہ ایسا دائمی طریقہ ہے جو کبھی کبھار ہی ترک کیا گیا۔ اور یہ وجوب کے منزل میں نہیں۔ سنت کی دو قسمیں ہیں: (۱) سنت ہدیٰ: یہ وہ سنت ہے جس پر نبی کریم ﷺ نے بہ طور عبادت دوام فرمایا۔

اور ''مسلم الثبوت'' کی جس عبارت سے آپ چمٹے ہوئے ہیں، اس سے دلیل پیش کرنا آپ ہی کی لیاقت کا ظہور ہے۔ اس کو حضور والا کے مقصد اصلی سے کیا تعلق؟ وہاں معاملہ کچھ اور ہے۔ وہ یہ کہ وہ افعال جو نبی کریم ﷺ کے ساتھ خاص ہیں، ان کے علاوہ دیگر افعال بہ طریق وجوب یا ندب یا اباحت، جس طور سے ثابت ہیں، جمہور کے نزدیک ان کی اقتدا اسی طرح واجب ہے۔ یعنی جو فعل آپ پر واجب ہے وہ ہم پر بھی واجب ہے۔ اور جو آپ پر مندوب ہے وہ ہم پر بھی مندوب ہے۔ اور جو آپ پر مباح ہے وہ ہم پر بھی مباح ہے۔ دیکھو! ''نور الانوار'' میں صاف صاف لکھا ہے:

''وَالصَّحِيْحُ عِنْدَنَا أَنَّ مَا عَلِمْنَا مِنْ أَفْعَالِهِ ﷺ وَاقِعاً عَلىٰ جِهَةِ الْوُجُوْبِ، أَوِ النَّدْبِ، أَوِ الْإِبَاحَةِ نَقْتَدِيْ بِهٖ فِيْ إِيْقَاعِهٖ عَلىٰ تِلْكَ الْجِهَةِ، حَتّٰى يَقُوْمَ دَلِيْلُ الْخُصُوْصِ. فَمَا كَانَ وَاجِباً عَلَيْهِ يَكُوْنُ وَاجِباً عَلَيْنَا، وَ مَا كَانَ مَنْدُوْباً عَلَيْهِ يَكُوْنُ مَنْدُوْباً عَلَيْنَا، وَ مَا كَانَ مُبَاحاً لَهٗ يَكُوْنُ مُبَاحًا لَنَا''. انتهى. (۱)

بلکہ آپ خود اسی کے قائل ہیں۔ جیسا کہ لکھتے ہیں: ''عبارت ''مسلم'' سے معلوم ہوا کہ حضرت کے افعال کی اقتدا واجب ہے، جس طرح سے وہ فعل معلوم ہوا، اگر بہ طور وجوب کے معلوم ہو، تو اقتدا کرنا واجب ہے، اگر استحباب سے معلوم ہو تو استحباب سے''۔ انتہی۔

اس عبارت اور خود ''نور الانوار'' کی عبارت سے واجب و مستحب وغیرہ کی تعریف ثابت نہیں ہوتی، جو دوام یا عدم دوام کے لیے دلیل ہو سکے۔

الغرض: یہ عبارتیں آپ کے مدعیٰ سے کوسوں دور ہیں۔ بلکہ اگر واجب یا سنت کی تعریف، جو کتب اصول میں درج ہے (جیسا کہ ہم نے تحریر کی) دیکھی جائے تو دوام خود بہ خود ثابت ہو جائے گا۔ اور وجوب میں تو آپ نے خود دوام لکھا ہے۔ یہ تو ہمارے ہی لیے مفید ہے۔ ہم اس کے منکر کب ہیں؟

ہاں! رسول اللہ ﷺ کے افعال میں آپ جو مطلقاً دوام کی نفی کرتے ہیں اس کا بطلان واضح ہو گیا۔ اور ''صحیح مسلم'' کی دوسری عبارت - جو حکم میں مجہول ہے - سے بھی آپ کا مدعیٰ ثابت نہیں۔ کیوں کہ حنفیہ کے نزدیک اباحت مختار ہے۔ لہٰذا امر مسنون سے اس مقام پر دوام کی نفی اور غیر نفی سے کیا علاقہ؟ اس لیے کہ یہاں ان اقسام کی تعریفات مذکور نہیں۔ اور استحباب میں

(۱)- نور الانوار، ص: ۲۱۳، مجلس برکات.

ترجمہ: اور ہمارے نزدیک صحیح یہ ہے کہ حضور ﷺ کے افعال میں وجوب، ندب اور اباحت کے بارے میں ہمیں جو کچھ معلوم ہے اسی جہت سے ہم اس کی اقتدا کریں گے، یہاں تک کہ دلیل خصوص آ جائے، (کہ یہ افعال حضور ﷺ کے ساتھ خاص ہیں) لہٰذا جو فعل آپ پر واجب ہے ہم پر بھی واجب ہے، اور جو آپ پر مندوب ہے ہم پر بھی مندوب ہے، اور جو آپ کے لیے مباح ہے، ہمارے لیے بھی مباح ہے۔

دوام کا کون قائل تھا کہ اس کے انکار پر ''مسلم'' کی عبارت تحریر کی؟

اسی طرح ''تنقیح وتوضیح'' کی عبارت بھی بے سوچے سمجھے لکھی گئی۔ پہلے آمین بالجھر کو سنت، واجب اور ندب سے مجہول حکم ثابت کیجیے، پھر اباحت ثابت کرنے کے بعد اس کی اقتدا کیجیے۔ پھر بھی یہ فعل مباح ہوگا نہ کہ سنت یا مستحب۔ **وَ هُوَ مُخَالِفٌ لِمَذْهَبِ غَيْرِ الْمُقَلِّدِيْنَ.**(۱)

لہٰذا اس قدر کاغذ سیاہ کرنے اور ہمیں تکلیف دینے سے آپ کو کیا فائدہ حاصل ہوا؟

مذکورہ توضیح سے معلوم ہوا کہ: علماے اصول وفقہ کے نزدیک، وجوب اور سنت کی حیثیت سے رسول اللہ ﷺ کے افعال میں دوام یا اکثریت معتبر ہے۔ جسے معترض صاحب اپنی ناواقفیت یا مغالطے کی بنا پر مولوی صاحب کی ''طبع زاد'' فرماتے ہیں۔ ہاں! سچ ہے۔

ع ابھی کم سن ہیں، وہ نہیں واقف ناز کیا چیز ہے ، ادا کیا ہے؟

قال:— نیز علماے حنفیہ کا عمل بھی اسی پر ہے کہ جو فعل آں حضرت ﷺ سے ایک یا دو دفعہ صادر ہوا ہے، اس سے بھی دلیل پکڑتے ہیں۔

اقول:— آپ کی فصاحت عبارت تو دیکھیے! اول: ''نیز'' اس کے بعد ''بھی'' اور پھر ''اسی پر ہے'' واہ! کیا خوب گڈ مڈ ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وجوب وغیرہ جو بہ طور دوام ہیں، ان پر عمل نہیں، حالاں کہ یہ غلط ہے۔ اور ایک دو دفعہ کے فعل سے سند تو لیتے ہیں، مگر یہ معلوم کر لینا کہ یہ فعل فرض ہے یا واجب، سنت ہے یا مستحب یا مباح، یا رسول اللہ ﷺ کی ذات کے ساتھ خاص ہے، یہ عقل ودرایت اور ان مجتہدین کا خاصہ ہے، جو اجتہاد پر قادر ہیں۔ یہ غیر مقلدین کا کام نہیں، جو غور وفکر کیے بغیر کہیں کی بات کہیں لگا دیتے ہیں، اور فاسد قیاسات کرتے رہتے ہیں۔

قال:— اب میں اس کی کچھ مثالیں عرض کرتا ہوں۔

مثال اول: رسول اللہ ﷺ نے قضا کی ترتیب ایک دفعہ فرمائی، جب غزوۂ خندق میں آپ کی تین نمازیں (ظہر، عصر، مغرب) کفار سے جنگ کے باعث فوت ہوگئیں، تو آپ نے علی الترتیب ان کی قضا فرمائی۔ یہ معاملہ ایک دفعہ کا ہے۔ صاحب ہدایہ نے اسی ایک دفعہ کے فعل سے دلیل پکڑی ہے کہ: قضا میں ترتیب واجب ہے۔ الخ

(۱)- ترجمہ: اور یہ خود غیر مقلدین کے مذہب کے خلاف ہے۔

اقول:— معلوم نہیں کہ ''تین نمازوں کا قضا ہونا'' آپ نے کہاں سے نقل کیا ہے، ہدایہ میں تو چار نمازوں کا ذکر ہے۔ اسی طرح ترمذی، نسائی اور ابن حبان وغیرہ نے چار نمازوں کے بارے میں حدیث درج فرمائی ہے۔ جس میں ظہر، عصر، مغرب اور عشا کا ذکر ہے۔(۱) جب کہ حضور والا نے عشا کا ذکر نہیں کیا۔ اس کی کیا وجہ ہے؟

اور صاحب ہدایہ نے ترتیب کے واجب ہونے پر اسی ایک دفعہ کے فعل سے استدلال نہیں کیا ہے۔ بلکہ حدیث قولی بھی بہ طور دلیل تحریر فرمایا ہے، جسے آپ نے قصداً قلم انداز کر دیا ہے، وہ یہ ہے:

''وَ لَنَا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ نَامَ عَنْ صَلوٰةٍ ، أَوْ نَسِيَهَا فَلَمْ يَذْكُرْهَا إِلَّا وَ هُوَ مَعَ الإمَامِ فَلْيُصَلِّ الَّتِيْ هُوَ فِيْهَا، ثُمَّ لْيُصَلِّ الَّتِيْ ذَكَرَهَا، ثُمَّ لْيُعِدِ الَّتِيْ [صَلّٰى] مَعَ الْإِمَامِ'' . انتهىٰ.(۲)

''ہماری دلیل اللہ کے رسول ﷺ کا یہ قول ہے کہ، جو شخص نماز سے سو گیا، یا نماز کو بھول گیا اور اسے امام کے ساتھ جماعت میں یاد آیا تو اولاً اسی نماز کو پڑھے جس میں وہ ہے، پھر قضا شدہ نماز کو پڑھے، اس کے بعد امام کے ساتھ پڑھی ہوئی نماز کا اعادہ کرے''۔ انتہی۔

اس حدیث کو ''دار قطنی''، ''بیہقی'' کے علاوہ اور محدثین نے بھی روایت کیا ہے۔ اس میں امر کا صیغہ وارد ہے جو اکثر وجوب کے لیے آتا ہے، اور وہی استدلال کا محل ہے۔ نیز رسول اللہ ﷺ کے ارشاد گرامی: مَنْ نَامَ عَنْ صَلوٰةٍ . الخ. کے بعد اس آیت کریمہ سے استدلال کیا ہے: ''قَالَ اللّٰهُ تَعَالیٰ: أَقِمِ الصَّلوٰةَ لِذِكْرِيْ''. (۳)(اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ میرے ذکر کے لیے نماز قائم کر۔) كَذَا فِي ''الْهِدَايَةِ'' وَغَيْرِهٖ.

رسول اللہ ﷺ کی نماز عصر ایک جنگ میں فوت ہو گئی تھی جسے بعد غروب آفتاب، نماز مغرب سے قبل ادا فرمایا تھا۔

(۱)— ''عن عبد الله بن مسعود قال: كنا مع رسول الله ﷺ فحبسنا عن صلوٰة الظهر و العصر والمغرب و العشاء، فاشتد ذلك علي، فقلت في نفسي: نحن مع رسول الله ﷺ، و في سبيل الله، فأمر رسول الله ﷺ بلالاً فأقام، فصلىٰ بنا الظهر، ثم أقام فصلى بنا العصر، ثم أقام فصلىٰ بنا المغرب، ثم أقام فصلىٰ بنا العشاء، ثم طاف علينا فقال: ما على الأرض عصابة يذكرون الله عزو جل غيركم''.

سنن نسائی،[واللفظ له] كتاب الصلوٰة، باب: كيف يقضي الفائت من الصلوٰة، جلد: ۱، ص: ۷۲، / جامع ترمذی، أبواب الصلوٰة، باب: ماجاء في الرجل تفوته الصلوات بأيتهن يبدأ، جلد: ۱، ص: ۲۵.

(۲)— هدایه، باب قضاء الفوائت ،جلد : ۱ ،ص: ۱۳۴ ،مجلس بركات/الدراية في تخريج أحاديث الهدية على هامشها.

(۳)— قرآن مجيد، پ: ۱۶ ،سورة طٰهٰ، آيت: ۱۴.

(كَمَا فِيْ الْبُخَارِی)(۱)

اس کے علاوہ یہ فعل اگر چہ ایک دو دفعہ بہ حالت مجبوری آپ سے صادر ہوا لیکن اس کے خلاف بھی کوئی روایت منقول نہیں؛ لہذا ''صَلُّوْا کَمَا رَأَیْتُمُوْنِیْ أُصَلِّیْ.'' (۲) وجوب کے لیے بالکل واضح ہے۔ لیکن زیر بحث مسئلہ میں اس کے خلاف ثابت ہے۔ اور وہ مامور بہ بھی نہیں۔ مزید براں یہ مسئلہ اختلافی ہے اور وہ متفق علیہ۔ لہذا تاین دلائل کے باوجود اختلافی مسئلہ کا قیاس، متفق علیہ پر، قیاس مع الفارق ہے۔

اور آپ کا حدیث مبارک ''صَلُّوْا کَمَا رَأَیْتُمُوْنِیْ أُصَلِّیْ.'' سے آمین بالجھر کے وجوب پر دلیل پیش کرنا عجائب روزگار سے ہے۔ اگر اس سے بالعموم وجوب مراد لیا جائے تو نماز کے سنن و مستحبات اور مباحات کا پتا نہ چلے گا؛ کیوں کہ نماز میں جو فعل آپ سے بہ طور سنت یا استحباب ادا ہوا ہے، اس حدیث سے اس کا وجوب ثابت ہو جائے گا۔ وَهُوَ بَاطِلٌ قَطْعاً.

آج تک کسی مقلد یا غیر مقلد نے آمین بالجھر کے وجوب کا حکم نہیں دیا۔ شوافع بھی اس کے استحباب کے قائل ہیں، جیسا کہ امام نووی نے ''شرح مسلم'' میں لکھا ہے کہ:

''فِیْهِ اسْتِحْبَابُ التَّأْمِیْنَ عَقَبَ الْفَاتِحَةِ لِلْإِمَامِ وَالْمَأمُوْمِ وَالْمُنْفَرِد''. انتھیٰ.(۳)

''اس حدیث میں امام، مقتدی اور منفرد کے لیے فاتحہ کے بعد آمین کے مستحب ہونے کا ذکر ہے''۔

اور حنفیہ بھی سنت کے قائل نہیں۔ فرق اخفا و جہر میں ہے۔ کوئی اخفا کو راجح ٹھہراتا ہے کوئی جہر کو، مگر اس سے وجوب ثابت کرنا حضور والا ہی کا حصہ ہے، کیوں نہ ہو ''إِحْدَاثٌ فِی الدِّیْنِ'' (۴) کر کے نئے ''مُحْدِث'' نہ بنیں، تو شہرہ کیسے ہو؟

معلوم ہوا ترتیب کے واجب ہونے میں دلیلیں موجود ہیں۔ یہاں احتمال کا کچھ کام نہیں۔ بلکہ آپ کا قیاس ہی فاسد اور غیر مسموع ہے۔

قال:— مثال دوم: آمین کے خفیہ ہونے میں دوام یا اکثریت تو در کنار، آپ ایک دو دفعہ آہستہ کہنا ہی صحیح

(۱)- ''عن علي، أن النبی ﷺ قال یوم الخندق: حبسونا عن صلوٰة الوسطیٰ حتی غابت الشمس.''
صحیح بخاری کتاب التفسیر، باب: قوله حافظوا علی الصلوات الخ، جلد: ۲، ص: ۶۵۰، مجلس برکات

(۲)- صحیح بخاری، کتاب الأذان، باب: الأذان للمسافر، جلد: ۱، ص: ۸۸، مجلس برکات

(۳)- المنهاج فی شرح الصحیح لمسلم بن الحجاج، علیٰ هامش مسلم، کتاب الصلوٰة، باب: التسمیع والتحمید والتامین، جلد: ۱/ ص: ۱۷۶، مجلس برکات، جامعه اشرفیه مبارک پور.

(۴)- ترجمہ: دین میں نئی بات نکالنا۔

روایت سے ثابت کریں۔

اقول:— جواب سے پہلے ایک مقدمہ کا ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے، وہ یہ کہ:

اہل علم کے نزدیک یہ بات مسلم ہے، کہ دلیل دعویٰ کے مطابق اور مثال ممثل لہ موافق ہونی چاہیے، ورنہ دعویٰ ثابت نہ ہوسکے گا اور مثال غلط ہوجائے گی۔۔

اس مقدمہ کی تمہید کے بعد معترض صاحب کی ''مثال دوم'' ملاحظہ فرمائیں کہ جس طرح پہلے مسئلہ میں مثال ممثل لہ کے مطابق تھی- اگر چہ اس کے مطلب اصلی پر فائز نہ ہوئے تھے- مثال دوم ممثل لہ کے مطابق نہیں۔

مثال دوم سے مثال ہشتم تک خود انھیں ثابت کرنا تھا نہ کہ الٹے ہم سے سوال کرنا تھا۔ اور اعتراض کے ضمن میں اگر اعتراض کرنا ہی مقصود تھا تو کوئی سنجیدہ اور قابل لحاظ بات فرماتے، اس خبط و بے ربط جملے سے کیا حاصل، جس سے اپنے کلام میں ہی تناقض پیدا ہو۔ مثال دوم کے اس سوال سے تو صاف واضح ہے کہ نبی کریم ﷺ سے آمین بالاخفا کا فعل ایک دودفعہ بھی ثابت نہیں ہوا، حالاں کہ ممثل لہ میں آپ لکھ چکے ہیں:

''نیز علمائے حنفیہ کا عمل بھی اسی پر ہے کہ جو فعل آن حضرت ﷺ سے ایک یا دو دفعہ صادر ہوا ہے، اس سے بھی دلیل پکڑتے ہیں۔''

اور پھر اس کی یہی مثالیں بیان کی ہیں، جس سے ثابت ہے کہ آمین بالاخفا بھی آپ سے ایک دودفعہ ثابت ہے۔

لہذا فرمایئے! حضور والا کے کلام میں یہ تناقض ہے یا نہیں؟ اور مثال ممثل لہ کے مطابق ہے یا نہیں؟

افسوس! اُس مقام پر تو حق بات بیساختہ نکل آئی تھی، اور یہاں پھر دل کی بات ظاہر کر دیا کہ یہ فعل ایک دودفعہ بھی ثابت نہیں۔

جناب من! آپ کی یہ کارستانیاں اہل علم پر پوشیدہ نہیں، البتہ جاہلوں کو بہکانے کے لیے کافی ہیں۔ خیر بے موقع آپ نے ہمیں تکلیفِ جواب دیا، اس لیے آپ کی خاطر اخفائے آمین کی اکثریت، احادیث صحیحہ مرفوعہ سے بہ طور اختصار پیش کیے دیتے ہیں۔ ملاحظہ فرمایئے۔

رسول اللہ ﷺ سے اخفائے آمین کی اکثریت کا ثبوت

حدیث اول: ''عَنْ قَتَادَةَ،[عَنِ الْحَسَنِ] عَنْ سَمُرَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ قَالَ: سَكْتَتَانِ حَفِظْتُهُمَا عَنْ رَسُوْلِ

اللّٰہِ ﷺ ، فَأَنْکَرَ ذٰلِکَ عِمْرَانُ بْنُ حُصَیْنٍ قَالَ: حَفِظْنَا سَکْتَةً. فَکَتَبْنَا إِلیٰ أُبَیِّ بْنِ کَعْبٍ رَضِیَ اللّٰہُ عَنْہُ بِالْمَدِیْنَةِ، فَکَتَبَ أُبَیٌّ: أَنْ حَفِظَ سَمُرَةَ. -قَالَ سَعِیْدٌ-: فَقُلْنَا لِقَتَادَةَ: مَا ھَاتَانِ السَّکْتَتَانِ؟ قَالَ: إِذا دَخَلَ فِیْ صَلٰوتِہٖ، وَ إِذَا فَرَغَ مِنَ الْقِرَاءَ ةِ -ثُمَّ قَالَ بَعْدَ ذٰلِکَ-: وَ إِذَا قَرَأَ وَلَاالضَّآلِّیْنَ. رَوَاہُ التِّرْمِذِیُّ، وَ أَبُوْ دَاوُدُ، وَابْنُ مَاجَةُ“.(۱)

اس حدیث سے مدعیٰ پر استدلال اس طرح ہے کہ حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ نے نبی کریم ﷺ سے دو سکتے یاد کر لیے تھے، جس کی حضرت اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ نے تصدیق فرمائی۔ اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں سکتے محض خاموشی کے لیے نہ تھے- بلکہ صحابہ اسے سکتہ خیال کرتے تھے- اور پہلے میں ثنا پڑھتے اور دوسرے میں آمین کہا کرتے تھے۔ جیسا کہ دیگر قولی وفعلی احادیث اس پر شاہد ہیں۔ اسی لیے ”طیبی شافعی“ نے اس بات کا اقرار کرتے ہوئے فرمایا ہے:

”اَلْأَظْھَرُ أَنَّ السَّکْتَةَ الْأُوْلیٰ لِلثَّنَاءِ، وَالثَّانِیُ لِلتَّامِیْنِ. کَذَا فِیْ الْمِرْقَاتِ وَغَیْرِہٖ“.

”یہ بات ظاہر ہے کہ پہلا سکتہ ثنا کے لیے تھا، اور دوسرا آمین کے لیے“۔

پہلے سکتے میں ثنا کا آہستہ ہونا متفق علیہ ہے، اس میں تو حضور والا کو بھی کلام نہیں؛ لہٰذا اس حدیث کے مطابق دوسرے سکتے میں بھی آمین آہستہ ہونی چاہیے، کیوں کہ آمین کے جہری ہونے کی صورت میں سکتہ کا تصور نہیں کیا جا سکتا، جیسے غیر مقلدین کے آمین بالجهر کہنے سے سکتہ کا وجود باقی نہیں رہتا۔ اور آمین کے آہستہ ہونے کی صورت میں سکتہ متصور ہے۔ وَ ھُوَ الْمَطْلُوْبُ.

ثابت ہوا کہ مذکورہ دونوں صحابہ کا اس فعل کو حفظ کر لینا، نبی کریم ﷺ کے آمین کے اخفا کے دائمی یا اکثری ہونے کی وجہ سے تھا۔ ورنہ سکتہ اولیٰ ہی محفوظ رہتا، نہ کہ ثانی۔

---

(۱)- جامع الترمذی، ابواب الصلوٰۃ، باب: ما جاء في السکتتین، جلد: ۱، ص: ۳۴، مجلس برکات./ و سنن ابی داؤد، کتاب الصلوٰۃ، باب: السکتة عند الافتتاح، ص: ۱۱۳./ وسنن ابن ماجة، کتاب الصلوٰۃ ابواب اقامة الصلوٰۃ، باب: فی سکتة الامام، جلد: ۱، ص: ۶۱.

ترجمہ: قتادہ، حضرت سمرہ سے روایت کرتے ہیں، انھوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ سے میں نے دو سکتے یاد کر لیا، عمران بن حصین نے اس کا انکار کیا، اور کہا کہ: ہم نے ایک ہی سکتہ یاد کیا، ہم نے ابی ابن کعب کو مدینہ لکھ بھیجا، تو حضرت ابی نے اس کے جواب میں لکھا کہ: سمرہ نے صحیح یاد کیا- راوی سعید نے کہا- ہم نے قتادہ سے کہا: یہ دونوں سکتے کیا ہیں؟ قتادہ نے کہا: جب نماز میں داخل ہو، اور جب قراءت سے فارغ ہو۔ پھر اس کے بعد فرمایا: اور جب وَلَاالضَّآلِّیْن پڑھے، اس حدیث کو ترمذی، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے روایت کیا۔

حدیث دوم: ''عَنْ عَبْدِاللّٰهِ: أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ كَانَ إِذَا كَبَّرَ سَكَتَ هُنَيْئَةً، وَ إِذَا قَالَ غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ سَكَتَ هُنَيْئَةً، وَ إِذَا نَهَضَ فِي الرَّكْعَةِ الثَّانِيَةِ لَمْ يَسْكُتْ، وَقَالَ: الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ. رَوَاهُ أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ فِيْ مُصَنَّفِه''.

''حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ: رسول اللہ ﷺ جس وقت تکبیر کہتے تھوڑا سکتہ کرتے، اور جب ''غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ'' کہتے تب بھی تھوڑا سکتہ کرتے۔ اور جب دوسری رکعت میں کھڑے ہوتے تو سکتہ نہ کرتے، بلکہ الحمد لله رب العالمین کہتے''۔ انتہی۔

دونوں سکتے یہاں بھی ثابت ہیں جو پہلی حدیث کی تائید کرتے ہیں۔ اور حضور والا کے قاعدے کے مطابق تو دوام ہونا چاہیے، کیوں کہ ''کان'' اور ''اذا'' موجود ہے۔

فائدہ: شافعی حضرات سکتۂ ثانیہ کو اس قدر طول دیتے ہیں جس میں مقتدی سورہ فاتحہ پڑھ سکے اور ان کا اسی پر عمل ہے، كَمَا فِي الْبَيْضَاوِي، وَالنَّوَاوِي.

اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم اور احادیث صحیحہ سے مقتدی کے لیے قراءت کی ممانعت ثابت ہے؛ اس لیے امام کے ساتھ سورہ فاتحہ چھوڑ کر، سورہ فاتحہ ختم ہونے کے بعد سکتۂ طویلہ کے قائل ہوئے، اور اس وقت مقتدی کے لیے قراءت فاتحہ کا حکم دیتے ہیں۔ لیکن اس پر دو بڑے خدشات لاحق ہوتے ہیں۔

ایک تو یہ کہ: دوسرا طویل سکتہ کسی حدیث سے ثابت نہیں، بلکہ ''هنيئة''(۱) کا لفظ موجود ہے۔

دوسرا یہ کہ: سکتہ کی صورت میں موضوع کے خلاف لازم آئے گا؛ کیوں کہ صحیح حدیث میں ہے: ''إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِه، فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوْا، وَ إِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوْا''. الخ. رَوَاهُ مُسْلِمٌ وَغَيْرُهٗ (۲) امام اس لیے بنایا گیا ہے کہ اس کی تابع داری کی جائے، تو جب وہ تکبیر کہے تم بھی تکبیر کہو، اور جب قراءت شروع کرے تو خاموش رہو۔ اس کو مسلم وغیرہ نے روایت کیا۔

---

(۱)- **هنيئة:** تھوڑی دیر۔

(۱)- صحیح مسلم، کتاب الصلوٰة، باب: التشهد في الصلوٰة، جلد: ۱، ص: ۱۷۴ / مجلس برکات / سنن ابن ماجة، کتاب الصلوٰة، باب اذا قرأ الامام فانصتوا، جلد: ۱. ص: ۸۷

اورصورت مفروضہ میں لامحالہ امام کو-مقتدی کے فاتحہ پڑھنے تک- انتظار اور سکوت کرنا پڑے گا،جس سے معاملہ ہی الٹ جائے گا-یعنی امام مقتدی اور مقتدی امام ہو جائے گا- وَ هٰذَا خُلُفٌ.(۱)

اسی لیے بعض حنفیہ شوافع کے طویل سکتہ کو مکروہ کہتے ہیں۔

حدیث سوم: ''عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: إِذَا قَالَ الْإِمَامُ: غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ فَقُوْلُوْا آمِيْنَ؛ فَإِنَّ الْمَلٰئِكَةَ تَقُوْلُ آمِيْن، وَ إِنَّ الْإِمَامَ يَقُوْلُ آمِيْنَ، فَمَنْ وَافَقَ تَأْمِيْنُهُ تَأْمِيْنَ الْمَلٰئِكَةِ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهٖ. رَوَاهُ النَّسَائِيُّ فِيْ سُنَنِهٖ، وَ عَبْدُالرَّزَّاقِ فِيْ مُصَنَّفِهٖ، وَ ابْنُ حِبَّانَ فِيْ صَحِيْحِه''.(۲)

''حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: امام جب غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْن کہے تو تم بھی آمین کہو،اس لیے کہ فرشتے آمین کہتے ہیں،اور امام بھی آمین کہتا ہے؛لہٰذا جس شخص کی آمین فرشتوں کی آمین سے موافق ہوئی اس کے اگلے گناہ بخش دیے جاتے ہیں۔اس حدیث کو نسائی نے سنن میں،عبدالرزاق نے مُصَنَّف میں، اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کیا''۔انتہی۔

اس حدیث سے ظاہر ہے کہ ملائکہ کے ساتھ پوری موافقت اخفاے آمین میں ہے۔ دوسری بات یہ ثابت ہوئی کہ آپ نے اس حدیث میں فرمایا کہ: امام بھی آمین کہتا ہے۔تو اگر آپ ہمیشہ جہر سے آمین فرمایا کرتے تو اسے بتانے کی کیا حاجت پیش آئی؟ اس کی حاجت تو اس وقت ہوتی جب خفیہ فرماتے؛ تاکہ لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ محض سکوت نہیں ہوتا؛ لہٰذا اکثر اوقات میں نبی کریم ﷺ سے آمین کے خفیہ کہنے کا ثبوت ہوا۔اسی لیے ملا علی قاری نے اس حدیث کی شرح میں فرمایا:

''فِيْهِ حُجَّتَانِ: إِحْدٰهُمَا عَلٰى مَالِكٍ بِأَنَّ الْإِمَامَ يَقُوْلُهَا، وَ الثَّانِيَةُ عَلَى الشَّافِعِيِّ بِأَنَّهٗ يُخْفِيْهَا الْإِمَامُ؛ لِأَنَّهٗ لَوْ كَانَ جَهْراً لَكَانَ مَسْمُوْعاً، فَحِيْنَئِذٍ اسْتُغْنِيَ عَنْ قَوْلِهٖ: فَأَنَّ الْإِمَامَ يَقُوْلُهَا''. انتهى.

''اس حدیث میں دو حجتیں ہیں۔ایک تو امام مالک پر،کہ امام بھی آمین کہے۔اور دوسری امام شافعی پر،کہ امام اسے آہستہ

---

(۱)- ترجمہ: اور یہ خلاف مفروض ہے۔

(۲)- سنن نسائی، كتاب الصلوٰة، باب: الامر بالتامين خلف الامام، جلد: ۱، ص: ۱۰۷. اور صحیح بخاری، كتاب الأذان باب: الجهر بالتأمين، جلد: اول، ص: ۱۰۸ / مجلس برکات میں یوں ہے:

''عن أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ قال: اذا أمن الامام فأمنوا؛ فان من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه''.

کہے: کیوں کہ آمین اگر جہر کے ساتھ کہی جاتی تو ضرور سنی جاتی۔ اور اس صورت میں نبی کریم ﷺ کے اس قول "امام بھی آمین کہتا ہے" کی کوئی ضرورت نہ ہوتی۔ انتہی۔

انصاف پسند کو تو اسی قدر کافی ہے۔ اگر آپ کو اب بھی تسکین نہیں ہوئی اور طلبِ حق مقصود ہے، تو اس کی باقی تفصیل انشاءاللہ حضور والا کے دلائل کی بحث کے ضمن میں پیش کی جائے گی۔ فَانْتَظِرْهُ۔

قال:- مثال سوم: رفع یدین کے عدمِ ثبوت کا دوام یا اکثریت ثابت کریں۔

اقول:- اس مسئلہ میں حضور والا کی ضد دامن گیر ہے۔ البتہ عوام الناس کی رہنمائی کے پیش نظر اس بارے میں بھی بہ طور اختصار چند احادیث لکھ دیتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

عدمِ رفعِ یدین کی اکثریت کا ثبوت

حدیث اول: ترمذی و ابو داؤد وغیرہ میں ہے:

"عَنْ عَلْقَمَةَ قَالَ: قَالَ عَبْدُاللّٰهِ: أَلَا أُصَلِّي بِكُمْ صَلٰوةَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ؟ فَصَلّٰى، فَلَمْ يَرْفَعْ يَدَيْهِ إِلَّا فِيْ أَوَّلِ مَرَّةٍ. وَ فِي الْبَابِ عَنِ الْبَرَآءِ بْنِ عَازِبٍ–قَالَ أَبُوْ عِيْسیٰ:- حَدِيْثُ ابْنِ مَسْعُوْدٍ حَدِيْثٌ حَسَنٌ. وَ بِهٖ يَقُوْلُ غَيْرُ وَاحِدٍ مِّنْ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ، وَالتَّابِعِيْنَ. وَ هُوَ قَوْلُ سُفْيَانَ وَ أَهْلِ الْكُوْفَةِ. انتهى". (۱)

"حضرت علقمہ سے مروی ہے: حضرت عبداللہ بن مسعود نے فرمایا: کیا میں تمھیں رسول اللہ ﷺ کی نماز پڑھ کر نہ دکھاؤں؟ پھر نماز ادا فرمائی اور پہلی بار–تکبیر تحریمہ– کے علاوہ رفع یدین نہ کیا۔ اس باب میں براء بن عازب سے بھی روایت ہے۔ امام ترمذی نے کہا: ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث حسن ہے۔ اور نبی پاک ﷺ کے صحابہ اور تابعین میں سے بہت سے اہل علم اسی کے قائل ہیں۔ اور سفیان ثوری اور اہل کوفہ کا بھی یہی قول ہے"۔ انتہیٰ۔

دیکھیے! اس مقام پر امام ترمذی نے صاف صاف اقرار کیا ہے کہ اکثر صحابہ و تابعین وغیرہ عدم رفع یدین کے قائل

(۱)– جامع ترمذی، واللفظ له، ابواب الصلوٰة، باب: رفع اليدين عند الركوع، جلد: ۱، ص: ۳۵،/ سنن أبي داأد كتاب الصلوٰة، باب: من لم يذكر الرفع عند الركوع، جلد: ۱، ص: ۱۰۹۔

ہیں۔ظاہر ہے کہ عبداللہ بن مسعود نے اپنے شاگردوں کو رسول اللہﷺ کی جو نماز پڑھ کر دکھائی تھی وہ تمام سنتوں پر مشتمل ہوگی۔اوران سب کا ثبوت فقیہ صحابہ سے مسلم ہے؛لہٰذا ان سب کا پہلی بار کے علاوہ رفع یدین نہ کرنا اس بات پر واضح دلیل ہے کہ آپ کی ذات مبارکہ سے عمر کے اکثر حصہ میں رفع یدین ثابت نہیں۔اور بعض اوقات میں ثابت ہے؛لہٰذا اسے ابتدا پر محمول کیا جائے گا۔اور یہی مطابقت کی صورت ہے۔ورنہ جمہور صحابہ وتابعین کے مسلک کو ترک کرنے کا کچھ مطلب نہیں نکلتا۔اسی لیے حنفی علما رفع یدین کو منسوخ مانتے ہیں۔

حدیث دوم: ''عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ قَالَ: صَلَّيْتُ مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ، وَ أَبِيْ بَكْرٍ، وَّ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُمَا. فَلَمْ يَرْفَعُوْا أَيْدِيَهُمْ إِلَّا عِنْدَ [التَّكْبِيْرَةِ الْأُوْلٰى فِيْ] افْتِتَاحِ الصَّلٰوةِ. رَوَاهُ أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ، وَ ابْنُ عِدِيٍّ، وَالدَّارَ قُطْنِيُّ''.(۱)

''حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے: میں نے رسول اللہﷺ اور حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے ساتھ نماز پڑھی،تو ان حضرات نے شروع نماز [میں تکبیر اولیٰ] کے وقت کے علاوہ،رفع یدین نہیں کیا۔اس حدیث کو ابوبکر بن شیبہ، ابن عدی اور دارقطنی نے روایت کیا''۔انتہیٰ۔

اور''ابراہیم نخعی'' کی مرسل کا رتبہ مسند سے بلند ہے۔کیوں کہ ان سے منقول ہے کہ اگر میں ''عَنْ عَبْدِاللّٰهِ'' کہوں،تو وہ میں نے سنا ہے،اوراگر''قَالَ عَبْدُاللّٰهِ''کہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ بہت سے لوگ جنھوں نے ان سے سنا ہے،ان سے مروی ہے۔كَذَا فِي التِّرْمِذِي.(۲)

اس حدیث سے ثابت ہے کہ نبی کریمﷺ اور خلفاے راشدین رضی اللہ عنہم سواے تکبیر اولیٰ کے،رفع یدین نہیں کرتے تھے۔اس سے دوام یا اکثریت ثابت ہے۔اور یہ رفع یدین کے انکار پر دال ہے۔ورنہ بعض اوقات رفع یدین بھی ثابت ہے۔

حدیث سوم: ''عَنِ الْمُغِيْرَةِ: قَالَ: قُلْتُ لِإِبْرَاهِيْمَ: حَدِيْثُ وَائِلٍ أَنَّهُ رَأَى النَّبِيَّ ﷺ يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلٰوةَ، وَ إِذَا رَكَعَ، وَ إِذَا رَفَعَ رَاسَهُ مِنَ الرُّكُوْعِ، فَقَالَ: إِنْ كَانَ وَائِلٌ رَآهُ مَرَّةً يَفْعَلُ ذٰلِكَ فَقَدْ رَآهُ

(۱)- مصنف ابن أبي شيبة، جلد: ۱، ص: ۲۳۷، ادارة القرآن، کراچی /وسنن دارقطنی، جلد: ۱، ص: ۲۹۵، نشر السنة ملتان، پاکستان

(۲)- کتاب العلل للترمذی، مشموله جامع ترمذی، جلد: ۲، ص: ۲۳۹، مجلس برکات

عَبْدُاللّٰهِ خَمْسِيْنَ مَرَّةً، لَا يَفْعَلُ ذٰلِكَ. رَوَاهُ الطَّحَاوِيُّ."(۱)

"مغیرہ سے مروی ہے: میں نے ابراہیم نخعی سے وائل کی حدیث کے بارے میں پوچھا کہ: انھوں نے نبی علیہ السلام کو رفع یدین کرتے دیکھا، جب کہ نماز شروع کرتے تھے اور جب رکوع کرتے اور جب سر کو رکوع سے اٹھاتے۔ (یعنی اس کا کیا جواب ہے؟) تو ابراہیم بولے کہ: اگر حضرت وائل نے نبی علیہ السلام کو ایک بار (رفع یدین) کرتے دیکھا تو حضرت عبداللہ بن مسعود نے آپ کو پچاس مرتبہ رفع یدین نہ کرتے دیکھا ہے۔ اسے امام طحاوی نے روایت کیا"۔

اس حدیث سے بھی عدم رفعِ یدین کی اکثریت ثابت ہے۔ اور دیگر احادیث بھی ہمارے مدعیٰ کی تائید میں ہیں، مگر طوالت کے خوف سے اسی پر اکتفا کیا گیا۔ انصاف پسند کے لیے اسی قدر کافی ہے۔

قال:— مثال چہارم: ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کا دوام یا اکثریت ثابت کریں۔

اقول:— اس باب میں بھی بہ طور اختصار کچھ حدیثیں سن لیجیے!

ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کی احادیث

حدیث اول: "عَنْ قَبِيْصَةَ بْنِ هُلْبٍ، عَنْ أَبِيْهِ قَالَ: كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم يَؤُمُّنَا فَيَاخُذُ شِمَالَهٗ بِيَمِيْنِهٖ. وَ فِيْ الْبَابِ عَنْ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ، وَّغَطِيْفِ بْنِ الْحَارِثِ، وَ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَّ ابْنِ مَسْعُوْدٍ، وَ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ. رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَغَيْرُه".(۲)

"قبیصہ بن ہلب سے مروی ہے، وہ اپنے باپ ہلب سے روایت کرتے ہیں، انھوں نے فرمایا کہ: رسول اللہ علیہ السلام ہماری امامت فرماتے تھے۔ تو اپنے بائیں ہاتھ کو دائیں ہاتھ سے پکڑتے تھے۔ اس باب میں حضرت وائل بن حجر، غطیف بن حارث، ابن مسعود، ابن عباس اور سہل بن سعد رضی اللہ عنہم سے بھی روایت ہے۔ اس کو ترمذی وغیرہ نے روایت کیا ہے"۔ (اور امام ترمذی نے کہا: اہل علم صحابہ وتابعین کا اس پر عمل ہے۔)

(۱)- شرح معانی الآثار، کتاب الصلوٰۃ، باب: التکبیر للرکوع، والتکبیر للسجود الخ، جلد: ۱، ص: ۱۶۲.

(۲)- جامع الترمذی، ابواب الصلوٰۃ، باب: ماجاء فی وضع الیمین علی الشمال فی الصلوٰۃ، جلد: ۱، ص: ۳۴، مجلس برکات، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور.

حدیث دوم: ''عَنْ زُرْعَةَ بِنِ عَبْدِالرَّحْمٰنِ قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ الزُّبَیْرِ یَقُوْلُ: صَفُّ الْقَدَمَیْنِ، وَ وَضْعُ الْیَدِ عَلَی الْیَدِ مِنَ السُّنَّةِ. رَوَاهُ أَبُوْ دَاوُدُ''.(۱)

''زرعہ بن عبدالرحمٰن سے مروی ہے، انھوں نے کہا کہ: میں نے حضرت عبداللہ بن زبیر کو فرماتے ہوئے سنا کہ: قدموں کا برابر کرنا، اور ہاتھ کو ہاتھ پر رکھنا (نماز میں) سنت ہے۔ اس کو ابوداؤد نے روایت کیا''۔

ظاہر ہے کہ سنت سے مقصود سنت نبوی ﷺ ہے؛ لہٰذا ہاتھ پر ہاتھ رکھنے کا سنت ہونا ثابت ہوا، جس سے فعل مذکور کا دوام یا اکثریت ثابت ہے۔ اختلاف اس امر میں ہے کہ محل وضع میں ترجیح کسے حاصل ہے؟

اہل سنت کے نزدیک اس مسئلہ میں مردوں کے سلسلے میں تین مذہب ہیں: بعض حضرات ناف کے اوپر اور سینے کے نیچے ہونا سنت قرار دیتے ہیں۔ بعض ناف کے نیچے کو ترجیح دیتے ہیں۔ اور بعض کے نزدیک ارسال سنت ہے۔ جیسا کہ امام نووی نے شرح مسلم میں تحریر فرمایا ہے۔(۲)

امام ترمذی نے اہل علم کا دو مذہب نقل فرمایا ہے۔ (۱) ناف کے اوپر (۲) ناف کے نیچے۔(۳)

رہا سینے پر ہاتھ باندھنا- جس پر غیر مقلدین کا عمل ہے- تو وہ اجماع اہل سنت کے خلاف ہے۔

---

(۱)- سنن ابی داأد، کتاب الصلوٰة، باب: وضع الیمنیٰ علی الیسریٰ فی الصلوٰة، جلد: ۱، ص: ۱۱۰

(۲)- ''و یجعلهما تحت صدره فوق سرته، هٰذا مذهبنا المشهور، و به قال الجمهور: (من علمائنا) و قال أبو حنیفة، و سفیان الثوری، و اسحٰق بن راهویه (هو أجل شیوخ البخاری) و أبو اسحٰق المروزی من أصحابنا (أی الشافعیة): یجعلهما تحت سرته. و عن علی بن أبی طالب رضی الله عنه روایتان کالمذهبین، وعن أحمد روایتان کالمذهبین، و روایة ثالثة أنه مخیر بینهما، و لا ترجیح. و بهٰذا قال الأوزاعی، و ابن المنذر. و عن مالک رحمه الله روایتان: احداهما یضعهما تحت صدره، و الثانیة یرسلهما و لا یضع احداهما علی الأخریٰ، و هٰذه روایة جمهور أصحابه، و هی الأشهر عندهٗ، و هی مذهب اللیث بن سعد. و عن مالک رحمه الله أیضاً استحباب الوضع فی النفل، و الارسال فی الفرض، و هو الذی رجحه البصریون من أصحابه.''

المنهاج فی شرح مسلم بن الحجاج، علیٰ هامش مسلم، کتاب الصلوٰة، باب: وضع یدیه الیمنی علی الیسریٰ بعد تکبیرة الاحرام، جلد: ۱، ص: ۱۷۲. مجلس برکات، جامعه اشرفیه، مبارک پور.

(۳)- ''و رأیٰ بعضهم ان یضعها فوق السرة، رای بعضهم ان یضعها تحت السرة.''

جامع الترمذی، ابواب الصلوٰة، باب: ماجاء فی وضع الیمین علی الشمال فی الصلوٰة، جلد: ۱، ص: ۳۴، مجلس برکات، جامعه اشرفیه، مبارک پور.

علماے احناف کے نزدیک ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کو دو وجہوں سے ترجیح حاصل ہے۔

وجہ اول: یہ کہ اس سلسلے میں چند احادیث وارد ہیں۔

حدیث اول: ”حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنْ مُوسَى بْنِ عُمَيْرٍ، عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَضَعَ يَمِينَهُ عَلٰى شِمَالِهِ فِي الصَّلٰوةِ تَحْتَ السُّرَّةِ. رَوَاهُ أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ فِي مُصَنَّفِهِ بِإِسْنَادٍ صَحِيحٍ عَلٰى شَرْطِ مُسْلِمٍ“.(۱)

”ہم سے وکیع نے حدیث بیان کی، انھوں نے موسیٰ بن عمیر سے، وہ علقمہ بن وائل بن حجر سے، اور وہ اپنے باپ وائل سے روایت کرتے ہیں، انھوں نے کہا کہ: میں نے نبی ﷺ کو نماز میں اپنا دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر ناف کے نیچے رکھے ہوئے دیکھا۔ اس حدیث کو ابوبکر بن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں بہ سند صحیح علیٰ شرط مسلم روایت کیا ہے“۔

لہٰذا اہل سنت کے نزدیک ابن خزیمہ کی حدیث وائل- جس میں روایت علی الصدر کا ذکر ہے- اس صحیح خبر کے معارض ہونے کی بنا پر، اور غیر معمول بہ ہونے کی وجہ سے، مرجوح ومتروک ہے۔

حدیث دوم: ”عَنْ أَبِي جُحَيْفَةَ، أَنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ قَالَ: [من] السُّنَّة وَضْعُ الْكَفِّ عَلَى الْكَفِّ فِي الصَّلٰوةِ تَحْتَ السُّرَّةِ. رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ“.(۲)

”ابو جحیفہ سے منقول ہے: حضرت علی نے فرمایا کہ: نماز میں ہتھیلی کا ہتھیلی پر، ناف کے نیچے رکھنا، سنت ہے۔ اسے ابو داؤد نے روایت کیا“۔

حدیث سوم: ”عَنْ أَبِي وَائِلٍ قَالَ: قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: أَخْذُ الْأَكُفِّ عَلَى الْأَكُفِّ فِي الصَّلٰوةِ تَحْتَ السُّرَّةِ. رَوَاهُ أَبُو دَاوُد“.(۳)

(۱)- مصنف ابن أبي شيبة، جلد: ۱، ص: ۳۹۰، ادارة القرآن، کراچی،

(۲)- سنن أبي داؤد مع بذل المجهود، جلد: ۴، ص: ۴۷۷، دار الكتب العلمية، بيروت.

تنبیہ: سنن أبي داؤد کے موجودہ نسخوں میں یہ حدیث موجود نہیں، البتہ حاشیہ میں اس کا ذکر ہے، اور لکھا ہے: یہ حدیث صرف ابن الاعرابی کے نسخۂ أبوداؤد میں ہے۔ دیکھیے! حاشية أبوداؤد، جلد: ۱، ص: ۱۱۰،

(۳)- سنن أبي داؤد، حديث نمبر ۷۵۸، بہ حواله موسوعة اطراف الحديث النبوی الشریف، جلد: ۱، ص: ۱۷۴، دار الفكر، بيروت. (یہ حدیث بھی سنن ابی داؤد کے حاشیے میں مذکور ہے)۔

''ابووائل سے روایت ہے، انھوں نے کہا کہ: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ: نماز میں ہتھیلوں کو ناف کے نیچے پکڑنا، سنت ہے۔ اس کی روایت ابوداؤد نے کی ہے''۔

اور ''عبدالرحمٰن کوفی'' کو ضعیف کہنا جرحِ غیر مفسر ہے، جسے معترض صاحب بھی قبول نہیں فرماتے۔ (جیسا کہ بشر بن رافع کی جرح کے بارے میں عن قریب آئے گا۔) نیز یہ دونوں حدیثیں مرفوع حدیث کی تائید کرنے والی ہیں، اور متعدد طرق کی بنا پر قابلِ احتجاج ہیں۔

حدیث چہارم: ''رَوَى ابْنُ حَزْمٍ مِنْ حَدِيْثِ أَنَسٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، [قَالَ: ثَلٰثٌ] مِنْ أَخْلَاقِ النُّبُوَّةِ [تَعْجِيْلُ الْإِفْطَارِ، وَ تَاخِيْرُ السُّحُوْرِ] وَ وَضْعُ الْيَمِيْنِ عَلَى الشِّمَالِ تَحْتَ السُّرَّةِ. وَهٰذَا يَعْضُدُ حَدِيْثَ عَلِيٍّ. ذَكَرَهُ الْعَيْنِيُّ ''.(۱)

''ابن حزم نے حضرت انس سے روایت کیا ہے کہ تین چیزیں اخلاق نبوت سے ہیں: افطار میں جلدی کرنا، سحری میں تاخیر کرنا اور دائیں ہاتھ کا بائیں ہاتھ پر ناف کے نیچے رکھنا۔ یہ حضرت علی کی حدیث کی تائید کرنے والی ہے۔ اس کو عینی نے ذکر کیا ہے''۔

الغرض بعض حدیثیں بعض کی موید ہوتی ہیں۔ اور ''فوق السرۃ تحت الصدر'' میں کوئی مرفوع حدیث وارد نہیں۔ اور فوق صدر تو اجماع کے مخالف ہے؛ لہٰذا ''تحت السرۃ'' کی اکثریت ثابت ہوگئی جس پر بعض صحابہ کا ''تحت السرۃ'' کو سنت فرمانا شاہد عدل ہے۔

وجہ دوم: یہ کہ: ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے میں تعظیم پائی جاتی ہے۔ اور تعظیم مقصود نماز ہے۔ اسی لیے یہ بات اخلاق نبوت قرار پائی، اور کیوں نہ ہو سلاطین اور امرا کے سامنے ناف کے نیچے ہاتھ باندھ کر کھڑا ہونا، داخل تعظیم ہے، نہ کہ سینے پر۔۔ باقی آئندہ۔

قال:— **مثال پنجم:** بسم اللہ کے بالجہر نہ ہونے کا دوام یا اکثریت ثابت کریں۔

اقول:— داستاں تیری سنا کرتے ہیں رات دن وجد کیا کرتے ہیں

(۱)— کنز العمال جلد:۸، حدیث نمبر: ۲۳۸۸۹/ الجوهر النقی فی الرد علی البیهقی، جلد:۲، ص: ۳۰، ۳۲، نشر السنة، ملتان.

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے خفیہ ہونے کا ثبوت

حضور والا نے اس مقام پر بخاری و مسلم کی احادیث کو بھی بالائے طاق رکھ دیا ہے، اور کیوں نہ ہو کہ مقابلہ احناف سے ہے۔ یا تو یہ افراط کہ بخاری کے مقابل کسی کی سننے کو تیار نہیں، یا یہ تفریط کہ بخاری کی صحیح حدیثوں کو بھی نہ ماننے کا عزم۔

جناب من! آپ تسلیم کریں یا نہ کریں، اس باب میں تو صحیحین کی حدیثیں بھی مذہب حنفی کی تائید کرتی ہوئی نظر آرہی ہیں۔ ''بخاری و مسلم'' میں ہے:

''عَنْ أَنَسٍ قَالَ: صَلَّيْتُ خَلْفَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ وَ خَلْفَ أَبِیْ بَكْرٍ وَ عُمَرَ وَعُثْمَانَ، فَلَمْ أَسْمَعْ أَحَداً مِّنْهُمْ يَقْرَأُ بِبِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ، فِیْ أَوَّلِ قِرَاءَةٍ، وَ لَا فِیْ آخِرِهَا''۔(۱)

''حضرت انس سے روایت ہے، انھوں نے کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ اور ابوبکر و عمر و عثمان رضی اللہ عنہم کے پیچھے نماز ادا کی، میں نے کسی کو ''بسم اللہ الرحمٰن الرحیم'' پڑھتے نہ سنا، نہ شروع قراءت میں نہ آخر میں''۔

دیکھو! امام بخاری ـ مذہب امام اعظم کی شدتِ مخالفت کے باوجود ـ اپنی صحیح میں عدم جہر کی حدیث درج فرما رہے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جہر کی حدیثیں ان کے نزدیک بھی قوی نہیں۔

اور ترمذی میں ہے:

''عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ مُغَفَّلٍ قَالَ: سَمِعَنِیْ أَبِیْ ـ وَ أَنَا فِی الصَّلٰوةِ ـ أَقُوْلُ: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ، فَقَالَ لِیْ: أَیْ بُنَیَّ! مُحْدَثٌ. إِيَّاكَ وَالْحَدَثَ، قَالَ: وَلَمْ أَرَا أَحَداً مِنْ أَصْحَابِ النَّبِیِّ ﷺ كَانَ أَبْغَضَ إِلَيْهِ الْحَدَثُ فِی الْإِسْلَامِ ـ يَعْنِیْ مِنْهُ ـ وَقَدْ صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِیِّ ﷺ وَ مَعْ أَبِیْ بَكْرٍ وَ عُمَرَ وَ مَعْ عُثْمَانَ، فَلَمْ أَسْمَعْ أَحَداً مِنْهُمْ يَقُوْلُهَا فَلَا تَقُلْهَا. إِذَا أَنْتَ صَلَّيْتَ فَقُلْ: الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ''۔

''قَالَ: أَبُوْ عِيْسٰى: حَدِيْثُ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ مُغَفَّلٍ حَدِيْثٌ حَسَنٌ، وَالْعَمَلُ عَلَيْهِ عِنْدَ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِیِّ ﷺ مِنْهُمْ: أَبُوْ بَكْرٍ وَ عُمَرُ وَ عُثْمَانُ وَغَيْرُهُمْ، وَ مَنْ بَعْدَهُمْ مِّنَ التَّابِعِيْنَ. وَبِهِ يَقُوْلُ سُفْيَانُ الثَّوْرِیُّ وَ ابْنُ الْمُبَارَكِ وَ أَحْمَدُ وَ إِسْحٰقُ. لَا يَرَوْنَ أَنْ يُجْهَرَ بِبِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ، قَالُوْا: وَ يَقُوْلُهَا

(۱)- صحیح بخاری، کتاب الأذان، باب ما یقرأ بعد التکبیر، جلد: ۱، ص: ۱۰۳، مجلس برکات میں یوں ہے:

''عن أنس: أن النبی ﷺ و أبا بكر و عمر كانوا يفتتحون الصلوٰة بالحمد لله رب العالمين.''/

و صحیح مسلم، کتاب الصلوٰۃ، باب؛ حجة من قال لا یجهر بالبسملة، جلد: ۱، ص: ۱۷۲، مجلس برکات.

فِيْ نَفْسِهٖ". انتھیٰ.(۱)

"عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ سے منقول ہے انھوں نے کہا کہ: میرے والد نے نماز میں مجھ کو زور سے 'بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ' پڑھتے ہوئے سنا تو فرمایا: اے بیٹے! یہ بدعت ہے۔ بدعت سے بچتے رہو۔ اور کہا: میں نے کسی صحابیٔ رسول ﷺ کو ایسا نہیں دیکھا کہ ان کے نزدیک اسلام میں نئی چیز ایجاد کرنے سے زیادہ کوئی امر ناپسندیدہ ہو۔ اور میں نے رسول اللہ ﷺ اور حضرت ابوبکر و عمر اور عثمان رضی اللہ عنہم کے ساتھ نماز ادا کی تھی مگر کسی کو کبھی "بسم اللہ" (بلند آواز سے) پڑھتے ہوئے نہیں سنا۔ لہذا جب تو نماز پڑھنا چاہے تو " اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ" پڑھ"۔ (یعنی بسم اللہ بلند آواز میں نہ پڑھ)۔

"امام ترمذی نے کہا کہ: عبداللہ بن مغفل کی حدیث حسن ہے۔ اور نبی کریم ﷺ کے اکثر اہل علم صحابہ کا اسی پر عمل ہے۔ انھیں میں حضرت ابوبکر و عمر و عثمان رضی اللہ عنہم وغیرہ اور ان کے بعد ان کے تابعین شامل ہیں۔ سفیان ثوری، ابن مبارک، امام احمد اور اسحٰق کا یہی قول ہے کہ: یہ حضرات ' بِسْمِ اللّٰهِ ' کو جہر سے کہنا جائز نہیں سمجھتے۔ بلکہ انھوں نے فرمایا کہ: آہستہ کہہ لے۔ انتھی"۔

امام ترمذی نے اس کے بعد بسم اللہ کے بالجہر ہونے کے بارے میں حضرت ابن عباس کی حدیث نقل فرما کر اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔ اور اس پر بعض صحابہ کا عمل بتایا ہے۔(۲)

اسی طرح جہر کے بارے میں وارد حدیثوں میں محدثین کو کلام ہے؛ لہذا خلفاے راشدین و تابعین وغیرہ کی اکثریت کی اتباع بہتر ہے۔ جب کہ ایک صحابی کے بہ قول: بسم اللہ بہ آواز بلند بدعت ہے۔ لہذا بہ طور سنت دوام یا اکثریت کے ساتھ بسم اللہ کا جہری نہ ہونا ثابت ہے۔ جب کہ معترض صاحب ہٹ دھرمی کی بنا پر انکار کرتے ہیں اور تجاہل عارفانہ سے کام لیتے ہیں۔

دار قطنی کا اقرار کہ جہر بسم اللہ میں کوئی حدیث صحیح نہیں

فائدہ: امام عینی اور بعض اہل علم نے لکھا ہے کہ: جب محدث "دار قطنی" مصر تشریف لے گیے، تو مصریوں نے ان سے کہا: جهر بسم الله کے بارے میں کوئی کتاب تصنیف کر دیجیے۔ دار قطنی نے ایک حصہ تصنیف کیا، مگر بعض مالکیوں نے انھیں قسم دے کر پوچھا کہ ان میں سے کوئی صحیح حدیث دکھایئے۔ اس وقت حضرت مجبوراً بول اٹھے کہ: جہر میں کوئی صحیح حدیث نہیں۔

جب دار قطنی جیسے محدث (شدید متعصب ہونے کے باوجود) نے بسم اللہ کے بارے میں جہری حدیثوں کے صحیح نہ

(۱)- سنن ترمذی، ابواب الصلوٰۃ، باب: ما جاء فی ترک الجھر ببسم اللہ الرحمن الرحیم، جلد: ۱، ص: ۳۳.

(۲)- سنن ترمذی، ابواب الصلوٰۃ، باب: ما جاء فی ترک الجھر ببسم اللہ الرحمن الرحیم، جلد: ۱، ص: ۳۳.

ہونے کا اقرار فرمالیا، اور جہر کے ثبوت میں کوئی صحیح حدیث نہ پیش کر سکے تو غیر مقلدین ''کس کھیت کے مولی'' ہیں۔

قال:— **مثال ششم:** جلسۂ استراحت نہ کرنے کا دوام یا اکثریت ثابت کریں۔

اقول:— اس مسئلہ پر آئندہ بحث کی جائے گی، جہاں خاص اس کا موقع ہے۔ ایک ہی چیز کے بار بار اعادہ کی حاجت نہیں۔

قال:— عمداً گوز مار کر نماز سے نکل جانے کا دوام یا اکثریت تو ایک طرف، ایک دو دفعہ کا فعل ہی ثابت کریں۔

اقول:— حدیث ''اَلْحَیَاءُ مِنَ الْإِیْمَانِ''(۱) پر اگر آپ کا عمل ہوتا تو علانیہ ایسے شنیع الفاظ کے مرتکب نہ ہوتے۔ اس کے علاوہ اس مقام پر آپ بڑی دلیری کر گیے۔ ممثل لہ میں آپ کا دعویٰ تو یہ تھا: ''آں حضرت ﷺ کے ایک دو دفعہ کے فعل سے حنفیہ تمسک کرتے ہیں'' جو اس امر کا متقاضی ہے کہ مثال اس کے مطابق ہو، حالاں کہ ایسا نہیں؛ کیوں کہ مثال بیان کرنے میں اشارۃً آپ اس کا انکار کرتے ہیں کہ ایک دو دفعہ بھی ثابت نہیں۔ لہٰذا حضور والا کے کلام میں خود ہی تناقض ہے۔

اور یہ لغو اعتراض اس وقت وارد ہوتا جب حنفیہ حالت نماز میں ایسے قبیح فعل کو سنت یا مستحب جانتے۔ ان کا قول تو یہ ہے: کہ تشہد کے بعد خروج بصنعہ — منافئ نماز کوئی کام کرنا — فرض ہے۔ اور لفظ سلام سے نکلنا واجب ہے۔ اب اگر کوئی بے وقوف سلام سے قبل عمداً حدث کرے تو فرضیت تو ادا ہو جائے گی، لیکن ترک واجب اور اس بے ہودہ حرکت کی بنا پر وہ سخت گنہ گار ہوگا۔ نَعُوْذُ بِاللّٰہِ مِنْ ذٰلِکَ.

اب اس مسئلہ کے بارے میں احادیث مرفوعہ، قولیہ بہ طور دلیل پیش کی جاتی ہیں۔ ملاحظہ فرمایئے:

قعدۂ اخیرہ میں قصداً حدث سے نماز کے جواز کا ثبوت

حدیث اول: ''عَنْ عَبْدِاللّٰہِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ: اذَا أَحْدَثَ -یَعْنِی الرجلُ- وَ قَدْ جَلَسَ فِیْ آخرِ صَلاتِہٖ قَبل أن یسلم، فَقَدْ جَازَتْ صَلاتہ. رَوَاہ التِّرْمِذِیُّ''.(۲)

(۱)- صحیح بخاری، کتاب الایمان، باب: الحیاء من الایمان، جلد: ۱، ص: ۸، مجلس برکات/ صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب: بیان عدد شعب الایمان وفضیلة الحیاء، وکونه من الایمان، جلد: ۱، ص: ۴۷، مجلس برکات۔

(۲)- جامع ترمذی، أبواب الصلوٰة، باب: ماجاء فی الرجل یحدث بعد التشھد، جلد: ۱، ص: ۵۴، مجلس برکات۔

’’حضرت عبداللہ بن عمرو سے منقول ہے، انھوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب مرد نماز کی آخری رکعت کے قعدۂ اخیرہ میں سلام سے پہلے وضو توڑ دے (یعنی اسے حدث لاحق ہو جائے) تو اس کی نماز جائز ہوگئی۔ اس کو امام ترمذی نے روایت کیا‘‘۔

اس حدیث میں ’’عبداللہ بن زیاد افریقی‘‘ ہے، جس کو بعض ائمہ نے ضعیف لکھا ہے، لیکن یہ جرح بقولِ معترض صاحب: غیر مفسر ہے۔

علاوہ ازیں امام طحاوی نے اپنی ’’شرح معانی الآثار‘‘ میں اس حدیث کو متعدد طرق سے روایت کیا ہے۔ جس سے معترض صاحب کے اعتقاد کے مطابق بھی اس کا حسن ہونا مُسلَّم ہے۔ اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ کے نزدیک تو تشہد کی مقدار بیٹھنا بھی فرض نہیں۔ كَمَا فِي التِّرْمِذِيِّ.(۱) لیکن تشہد کا ذکر دوسری روایت میں آچکا ہے۔ كَمَا فِي الطَّحَاوِيِّ.(۲)

دوسری حدیث: ’’عَنِ الْحَسَنِ بْنِ حُرٍّ قَالَ: حَدَّثَنِي الْقَاسِمُ بْنُ مُخَيْمَرَةَ قَالَ: أَخَذَ عَلْقَمَةُ بِيَدِيْ، فَحَدَّثَنِيْ: أَنَّ عَبْدَاللّٰهِ بنَ مَسْعُوْدٍ أَخَذَ بِيَدِهٖ، وَ عَلَّمَهُ التَّشَهُّدَ، فَذَكَرَ التَّشَهُّدَ عَلٰى مَا ذَكَرْنَا عَنْ عَبْدِاللّٰهِ فِيْ بَابِ: التَّشَهُّدِ، وَ قَالَ: فَإِذَا فَعَلْتَ ذٰلِكَ وَ قَضَيْتَ هٰذَا فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُكَ، اِنْ شِئْتَ أَنْ تَقُوْمَ فَقُمْ، وَ إِنْ شِئْتَ أَنْ تَقْعُدَ فَاقْعُدْ. رَوَاهُ الطَّحَاوِيُّ‘‘.(۳)

’’حسن بن حر سے مروی ہے، انھوں نے کہا کہ مجھ سے قاسم بن مخیمرہ نے بیان کیا، کہ حضرت علقمہ نے میرا ہاتھ پکڑا اور بیان فرمایا کہ: حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے ان کا ہاتھ پکڑا اور تشہد کی تعلیم دی۔ پھر آپ نے تشہد کا ذکر کیا- جیسا کہ باب تشہد میں ہم عبداللہ رضی اللہ عنہ کے حوالے سے پہلے ذکر کرآئے ہیں- اور فرمایا کہ جب تو ایسا کرلے، اور اس قدر ادا کرلے تو تیری نماز مکمل ہوگئی، اب چاہے تو کھڑا ہو جا یا بیٹھا رہ۔ اس حدیث کی روایت امام طحاوی نے کی ہے‘‘۔

اور ’’جامع ترمذی‘‘ میں مذکورہ حدیث کے بعد ہے:

’’وَ قَدْ ذَهَبَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ إِلٰى هٰذَا قَالُوْا: إِذَا جَلَسَ مِقْدَارَ التَّشَهُّدِ، وَ أَحْدَثَ قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَ فَقَدْ

(۱)- جامع ترمذی، أبواب الصلوٰة، باب: ماجاء في الرجل يحدث بعد التشهد، جلد: ۱، ص: ۵۴، مجلس برکات۔ و نصهٗ: ’’و قال أحمد: اذا لم يتشهد و سلم اجزأه لقول النبي ﷺ: و تحليها التسليم‘‘.

(۲)- شرح معاني الآثار، كتاب الصلوٰة، باب: التشهد في الصلوٰة كيف هو، جلد: ۱، ص: ۱۸۶.

(۳)- شرح معاني الآثار، كتاب الصلوٰة، باب: السلام في الصلوٰة هل هو من فروضها او من سننها؟ جلد: ۱، ص: ۱۹۴.

تَمَّتْ صَلَاتُهُ". انتهى.(١)

"بعض اہل علم اسی حدیث کی جانب گیے ہیں، اور کہا ہے کہ: جب تشہد کی مقدار بیٹھ جائے، اور سلام سے پہلے اسے حدث لاحق ہو جائے، تو اس کی نماز پوری ہو جائے گی"۔ انتہیٰ۔

اگر چہ بعض اہل علم سے نماز کے اعادہ کا ذکر بھی منقول ہے، مگر عدم اعادہ حدیث مرفوع کے مطابق ہے۔ امام ترمذی نے کہا:

"وَ قَالَ إِسْحٰقُ بْنُ إِبْرَاهِيْمَ: إِذَا تَشَهَّدَ وَ لَمْ يُسَلِّمْ أَجْزَاهُ، وَ احْتَجَّ بِحَدِيْثِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ حِيْنَ عَلَّمَهُ النَّبِيُّ ﷺ التَّشَهُّدَ فَقَالَ: إِذَا فَرَغْتَ مِنْ هٰذَا فَقَدْ قَضَيْتَ مَا عَلَيْكَ". انتهى.(٢)

"اسحٰق بن ابراہیم کہتے ہیں کہ: جس وقت تشہد پڑھ لیا اور سلام نہیں پھیرا تو اس کے لیے یہ کافی ہے۔ انھوں نے ابن مسعود کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ جب نبی ﷺ نے انھیں تشہد سکھایا تھا اور فرمایا تھا کہ: جب تو اس سے فارغ ہو گیا، تو تجھ پر جو ضروری تھا اسے ادا کر چکا"۔ انتہیٰ۔

یہ حدیث "امام طحاوی" کی مذکورہ بالا حدیث کی تائید میں ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ نماز سے بہ ذریعہ سلام نکلنا فرض نہیں، اور نہ ہی داخل نماز ہے۔ ہاں! بعض حضرات کے بہ قول، واجب اور بعض کے نزدیک، سنت ہے۔ اب غور کیجیے! کہ خروج بصنعہ اور حدیث میں وارد، لفظِ حدث عام ہے، نماز سے نکلنا خواہ خون نکلنے کی وجہ سے ہو، یا کلام سے، یا قیام سے، یا دوسرے ایسے افعال کے ذریعہ جو نواقض وضو ہوں۔ بہ ہر حال فرضیت ادا ہو جائے گی۔ لیکن معترض صاحب نے حیا کا پردہ اٹھا کر بری شکل اختیار فرماتے ہوئے اس ڈھنگ سے سوال کیا کہ عوام کے نزدیک حنفیہ کے مسائل برے معلوم ہوں۔ سچے مسلمان کی ہرگز یہ شان نہیں۔ اور علمائے حنفیہ نے یہ بالکل نہیں فرمایا کہ: نمازی ایسا کیا کرے، بلکہ اگر کسی کو ایسا اتفاق ہوا تو مذکورہ بالا مرفوع احادیث کے پیش نظر اس کے ذمہ سے فرضیت ساقط ہو جائے گی، لیکن علمائے احناف اس کے ساتھ یہ بھی فرماتے ہیں کہ: اس کے ذمہ وجوب باقی رہے گا۔ یعنی حدیث نبوی: "تَحْرِيْمُهَا التَّكْبِيْرُ وَ تَحْلِيْلُهَا التَّسْلِيْمُ". (٣) کے مطابق بہ ذریعہ سلام نماز سے نکلنا واجب ہے۔ اور قصداً ایسا کرنے والا گنہ گار ہوگا، اور اسی میں حدیثوں کے مابین مطابقت ممکن ہے، جو علمائے حنفیہ کا خاصہ ہے۔

قال:— مثال ہشتم: رکوع و سجود کے اذکار کا دوام یا اکثریت ثابت کریں۔

(١)- جامع ترمذی، أبواب الصلٰوة، باب: ماجاء في الرجل يحدث بعد التشهد، جلد: ١، ص: ٥۴، مجلس برکات۔

(٢)- جامع ترمذی، أبواب الصلٰوة، باب: ماجاء في الرجل يحدث بعد التشهد، جلد: ١، ص: ٥۴، مجلس برکات۔

(٣)- جامع ترمذی، أبواب الصلٰوة، باب: ما جاء في تحريم الصلٰوة و تحليلها، جلد: ١، ص: ٣٢، مجلس برکات۔

اقول:— گویا آپ کے نزدیک اس میں بھی ایک دو دفعہ کا فعل ثابت ہے۔آپ کی ان کارستانیوں سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یا تو قصداً تجاہل عارفانہ اختیار کرتے ہیں، یا علم حدیث سے آپ بالکل کورے ہیں؛ کیوں کہ اس باب میں بہ کثرت قولی و فعلی حدیثیں موجود ہیں۔ملاحظہ ہو:

رکوع وسجود کے اذکار کا ثبوت

حدیث اول: "عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ(فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّکَ الْعَظِيْمِ) قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: اجْعَلُوْهَا فِيْ رُكُوْعِكُمْ، فَلَمَّا نَزَلَتْ (سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْأَعْلٰى)قَالَ: اجْعَلُوْهَا فِيْ سُجُوْدِكُمْ. رَوَاهُ أَبُوْدَاؤُدَ". (۱)

"عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ: جس وقت آیت کریمہ "فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّکَ الْعَظِيْمِ." (۲) نازل ہوئی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ: اسے رکوع میں پڑھا کرو، اور جب آیت: "سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْأَعْلٰى" (۳) نازل ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ: اسے سجدہ میں پڑھا کرو۔اس حدیث کو ابوداؤد نے روایت کیا"۔

اس حدیث میں امر کا صیغہ وارد ہے، اور امر دوام کو لازم۔اب اگر خود رسول اللہ ﷺ کے دوام یا اکثریت کی خواہش باقی ہے، تو وہ بھی سن لیجیے۔

دوسری حدیث: "عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ يُكْثِرُ أَنْ يَّقُوْلَ فِي رُكُوعِهِ وَ سُجُودِهِ: "سُبْحَانَکَ اللّٰهُمَّ رَبَّنَا وَ بِحَمْدِکَ، اللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِي." يَتَأَوَّلُ الْقُرْآنَ. رَوَاهُ أَبُو دَاؤُدَ." (۴)

"حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ: رسول اللہ ﷺ اکثر اپنے رکوع یا سجود میں دعاے مذکور ("سُبْحَانَکَ اللّٰهُمَّ رَبَّنَا وَ بِحَمْدِکَ، اللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِي") کیا کرتے تھے، اور قرآن کی تاویل کیا کرتے تھے۔اس حدیث کو ابوداؤد نے روایت کیا"۔

(۱)— سنن أبی داؤد، کتاب الصلوٰۃ، باب: ما یقول الرجل فی رکوعه و سجوده، جلد: ۱، ص: ۱۲۶

(۲)— قرآن مجید، پ: ۲۷، سورة الواقعة، آیت: ۷۴. ترجمہ: اے محبوب! تم پاکی بولو اپنے عظمت والے رب کے نام کی۔

(۳)— قرآن مجید، پ: ۳۰، سورة الأعلیٰ، آیت: ۱ . ترجمہ: اپنے رب کے نام کی پاکی بولو جو سب سے بلند ہے۔

(۴)— سنن أبی داؤد، کتاب الصلوٰۃ، باب: الدعاء فی الرکوع و السجود، جلد: ۱، ص: ۱۲۸.

دیکھیے! ''یُکْثِرُ'' کا لفظ موجود ہے جس سے اکثریت بہ خوبی سمجھی جاتی ہے۔ اسی طرح آپ سے دیگر اذکار بھی منقول ہیں۔ اور یہ ایسا مسئلہ ہے جس پر تمام امت کا عمل ہے۔ اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔

الحمد للہ! کہ آپ کی مثالوں کے جواب ہو گیے۔ اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ حضور والا نے فریب یا ناواقفیت کی بنا پر ہمیں ناحق تکلیف دی ہے۔ خداے تعالیٰ آئندہ عقل سلیم کی توفیق دے۔ آمین۔

قال:— اگر تمام مثالیں تحریر کروں تو ایک مستقل کتاب تیار ہو جائے۔ آپ کو عام اجازت ہے کہ **مؤطا امام محمد** کے حاشیے (**التعلیق الممجد**) میں آپ نے جن جن مسائل کو ثابت کیا ہے، انھیں کا دوام ثابت کریں۔

اقول:— ہاں صاحب! مستقل کتاب کا دعویٰ تو بہت آسان ہے، اور بے سوچے سمجھے رطب و یابس کہتے جانا اور بھی آسان ہے۔ مگر ان میں تمیز کرنا علماے راسخین کا خاصہ ہے۔ اگر آپ اور مثالیں تحریر فرماتے تو مجبوراً ان میں بھی کچھ تضییع اوقات کر دیتا، اور آپ کی لیاقت کی اچھی طرح قلعی کھول دیتا۔

''**مؤطا امام محمد**'' کے حاشیے میں جو مسائل درج ہیں ان میں بھی رسول اللہ ﷺ کے افعال دوسری کتابوں کی طرح مختلف طور پر مذکور ہیں۔ مباح و مستحب میں بھی کلی طور پر دوام یا اکثریت طلب کرنا آپ ہی جیسے دانش مندوں کا کام ہے۔ اس کے باوجود ہم یہ کہتے ہیں کہ: یہ بحث کتب مطولات، مثلاً ہدایہ و فتح القدیر وغیرہ میں بہ تفصیل مذکور ہے، ان کتابوں کو مدرسۂ احناف میں کسی حنفی عالم سے پڑھ لیجیے۔ حقیقت آپ پر واضح ہو جائے گی۔ ورنہ ہم آپ کے نوکر یا محض بیکار نہیں کہ آپ کی لغو و لایعنی باتوں پر کان دھریں۔ اور یوں تحریر کے ذریعہ آپ کو تعلیم دیا کریں۔ اور پھر نتیجہ یہ ہو کہ آپ اس مصرع کے مصداق بنے رہیں۔

ع چکنے گھڑے پہ بوند گری اور پھسل پڑی

اور پھر کہیں کہ: زلیخا مرد تھی یا عورت؟

قال:— بحث دوم: اگر بالفرض اس بات کو تسلیم بھی کر لیا جائے کہ امر مسنون کے ثبوت کے لیے دوام یا اکثریت کا ہونا ضروری ہے، اور یہی دوام یا اکثریت اس مسئلہ مسنونہ کے خلاف اپنی ضد کے لیے دار و مدار کی حیثیت رکھتا ہے، تو بھی میں کہتا ہوں کہ: **آمین بالجھر** یہ رسول اللہ ﷺ کا ایسا فعل ہے جس کا ترک کسی صحیح یا حسن حدیث سے ثابت نہیں۔ **وَ مَنْ يَّدَّعِيْ خِلَافَ ذٰلِكَ، فَعَلَيْهِ الْبَيَانُ.** (۱)

(۱)- جو اس کے خلاف دعویٰ کرے تو بیان اس کے ذمہ ہے۔

اقول:– آپ کے فرض کرنے کی کوئی حاجت نہیں؛ کیوں کہ امر مسنون میں دوام یا اکثریت کا ثبوت احناف کی کتابوں میں صراحت کے کے ساتھ موجود ہے۔آپ نے ناحق اتنا واویلا مچایا اور ہمارے لیے سردرد پیدا کیا، آخر کار تھک ہار کر اصلی بات پر ہی آنے پر مجبور ہوئے۔اور فرض کرنے لگے۔

غور کیجیے! کہ آپ کے کلام میں لفظ ''یہ'' زائد اور بے محل ہے۔اور آمین **بالجھر** کے دوام پر اصرار اور اخفا سے انکار مقصد سے بہت دور ہے۔اس کے برخلاف ہم نے احادیث صحیحہ سے اپنی بات بالتفصیل ثابت کر دیا ہے۔مثال دوم میں ملاحظہ فرمالیجیے، کہ وہاں اخفا کا دوام یا اکثریت کس عمدگی سے ثابت کیا گیا ہے، کہ اگر انصاف اور عقل سلیم سے کام لیا جائے تو تسلیم کرنے کے علاوہ کوئی چارہ کار نہ ہو،لیکن ہٹ دھرمی کا کیا علاج؟

قال:– میں کہتا ہوں :اس فعل پر نبی کریم ﷺ کی مداومت چند وجہ سے معلوم ہوتی ہے۔ وجہ اول: ابو داؤد کی حدیث۔الخ

اقول:– اول:ابوداؤد کی یہ حدیث(۱) دوضعیف روایوں کی وجہ سے ضعیف ہے کیوں کہ اس میں ایک راوی ''بشر بن رافع'' ہے، جو ضعیف ہے(۲) اور دوسرا ''ابو عبدالله'' مجہول ہے۔

دوم: آپ نے ترجمہ غلط کیا۔ ''تَلَا'' اور ''قَالَ'' کا ترجمہ ''پڑھتے'' اور ''فرماتے'' کس استاذ سے پڑھا تھا؟ حدیث کا اصل مطلب ہم سے سنیے:

راوی ایک دفعہ کا واقعہ بیان کرتا ہے کہ، آپ کا حال یہ تھا کہ جس وقت ''غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ''

(۱)– سنن أبي داؤد، كتاب الصلوٰة، باب: التأمين وراء الامام، جلد: ۱، ص: ۱۳۵

و نصه: "حدثنا نصر بن على، أخبرنا صفوان بن عيسىٰ، عن بشر بن رافع، عن أبي عبدالله، بن عم أبي هريرة رضي الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ اذا تلا "غير المغضوب عليهم ولا الضآلين" قال: آمين، حتى يسمع من يليه من الصف الأول".

(۲)– و هو حديث ضعيف، و في اسناده بشر بن رافع، ضعفه البخاري، و الترمذي، والنسائي، وأحمد، و ابن معين بنايه شرح هداية، باب: صفة الصلوٰة، جلد: ۱، ص: ۶۳۴، المكتبة الامدادية، مكة المكرمة / تقريب التهذيب، حرف الباء المؤحدة، ذكر من اسمه بشر، ص: ۱۲۳، میں یوں ہے:

"بشر بن رافع الحارثي، فقيه ضعيف الحديث، من السابعة".

پڑھا تھا، "آمین "فرمائی تھی، حتی کہ صف اول میں جو آپ سے زیادہ قریب تھا وہ سن رہا تھا۔

اس واضح ترجمہ سے یہ بات ہر شخص کے ذہن نشین ہو جائے گی کہ: یہ ایک دفعہ کا واقعہ ہے، اور "کَـــانَ" کی وضع دوام کے لیے نہیں، جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

قال:— اس حدیث سے استدلال کی وجہ یہ ہے کہ لفظ "إذَا" صاف دلالت کرتا ہے کہ جس وقت حضور ﷺ "غَيْـرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلاالضّآلِّيْنَ" پڑھتے تو آمین کہتے، اور "غَيْـرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلاالضّآلِّيْنَ" کی تلاوت نماز میں ہمیشہ رہی، تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ آمین کی مداومت بھی ہمیشہ رہی۔

اقول:— یہ دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے منقوض ہے:

عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ قَالَ: كُنَّا إذَا صَلَّيْنَا مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ قُلْنَا: السَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ، —وَ أَشَارَ بِيَدِهِ إلَى الْجَانِبَيْنِ— فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: عَلَا مَ تُؤْمُوْنَ بِأَيْدِيْكُمْ، كَأَنَّهَا أَذْنَابُ خَيْلٍ شُمُسٍ الخ (۱)

دیکھو! جیسے وہاں لفظ "كَانَ" ہے، یہاں بھی "كُنَّا" ہے، اور جیسے وہاں "إذَا تَلَا: غَيْـرِ الْـمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ" ہے، اسی طرح یہاں "إذَا صَـلَّيْـنَا مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ" ہے، اور جیسے وہاں "قَـالَ : آمِيْنَ حَتّٰى يَسْمَعَ" ہے، یہاں "قُلْـنَا: السَّلَامُ عَـلَيْـكُـمْ وَرَحْـمَةُ الـلّٰـهِ ، وَأَشَارَ بِيَـدِهِ إلَى الْجَانِبَيْنِ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: عَلَا مَ تُؤْمُوْنَ بِـأَيْـدِيْـكُـمْ" الخ ہے۔ اور ظاہر ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ اور ان کے علاوہ صحابۂ کرام دائماً یا اکثر حضور ﷺ کے ہمراہ نماز پڑھا کرتے تھے، لہذا "سَلَامٌ مَـعَ الْـإشَارَةِ" (۲) کا دوام یا اکثریت صحابہ سے ثابت ہونا چاہیے، اور ساتھ ہی نبی کریم ﷺ کے اشارے سے منع فرمانے کا دوام یا اکثریت بھی متحقق ہونا چاہیے۔ وَ هُوَ مُحَالٌ قَطْعاً. (۳) اور یہ تعارض "إذَا" کے عام معنی مراد لینے سے لازم آتا ہے۔ وَالْمُسْتَلْزِمُ لِلْمُحَالِ مُحَالٌ. (۴)

(۱)— صحیح مسلم ، كتاب الصلوٰة ، باب: الأمر بالسكون في الصلوٰة، والنهي عن الاشارة باليد، جلد: ۱، ص: ۱۸۱، مجلس برکات/ شرح معاني الآثار، كتاب الصلوة، باب: السلام في الصلوة، جلد: ۱، ص: ۱۹۰

ترجمہ: حضرت جابر — رضی اللہ عنہ — سے روایت ہے کہ جب ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھتے، تو السلام علیکم ورحمۃ اللہ کہتے — اور آپ نے اپنے ہاتھ سے دونوں جانب اشارہ کیا — تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تم اپنے ہاتھوں سے کس چیز کی طرف اشارہ کرتے ہو، گویا کہ وہ سرکش گھوڑوں کی دمیں ہوں، الخ۔

(۲)— ترجمہ: اشارہ کے ساتھ سلام کرنا۔ (۳) ترجمہ: اور یہ یقیناً محال ہے۔

(۴) ترجمہ: اور جو محال کو لازم ہو وہ خود محال ہے۔

لہذا ''إذَا'' کے عام معنی مراد لینا، اوراس پر اپنے دعویٰ کو متفرع کرنا بھی محال ہوا۔ اس تقریر سے ثابت ہوا کہ جہر کا دوام سمجھنا، حضور والا کی محض ناواقفیت کی دلیل ہے۔

قال :— لفظ ''إذَا'' کا عموم اوقات کے لیے ہونا، صاحبین کے مذہب کے موافق تو ظاہر ہے۔ الخ۔

اقول :— صاحبین کے مذہب کو آپ نہیں سمجھ سکے، اس لیے کہ ان کے نزدیک لفظ ''إذَا'' حقیقۃً صرف وقت کے لیے آتا ہے، کبھی مجازاً شرط کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، لیکن وقت کے معنی اس صورت میں بھی ساقط نہیں ہوتے، لہذا جب ''إذَا'' وقت کے لیے ہوا جو وُقُوْعُ شَيءٍ فِيْ جُزْءٍ مِّنْ أَجْزَاءِ الزَّمَانِ (۱) پر دلالت کرتا ہے تو اس سے عموم اوقات مراد لینا باطل ہوا — جیسا کہ معترض صاحب سمجھے ہیں — ورنہ ''إذَا'' اور ''کُلَّمَا'' کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا۔ وَهُوَ كَمَا تَرىٰ. کیوں کہ ''کُلَّمَا'' عموم افعال و عموم اوقات کے لیے آتا ہے۔ كَمَا فِيْ نُوْرِ الْأَنْوَارِ وَغَيْرِهٖ مِنْ كُتُبِ الْأُصُوْلِ. (۲)

معترض صاحب ''کُلَّمَا'' کا کام ''إذَا'' سے لے رہے ہیں، اور اسے صاحبین کی جانب منسوب کر کے عوام کو مغالطہ دے رہے ہیں۔

اس کے علاوہ لفظ ''إذَا'' مہملہ کا سور ہے، وَهِيَ تُلَازِمُ الْجُزْئِيَّةَ. (۳) دیگر یہ کہ زیر بحث مسئلہ میں یہ ایک حکایت ہے، وَ حِكَايَةُ الْفِعْلِ لَا تَعُمُّ، كَمَا فِيْ مَوْضِعِهٖ (۴). اور امام اعظم کے مذہب پر یہ وقت اور شرط دونوں کے لیے آتا ہے، مگر جب اس سے وقت مراد ہو تو شرط کے معنی نہیں لیے جائیں گے، اور جب شرط مراد ہو تو وقت کا معنی مفقود ہوگا۔ اس بنا پر اگر زیر بحث مسئلہ میں وقت کے معنی لیے جائیں تو مذکورہ بالا جواب کافی ہے کہ: وہ عموم کا تقاضا نہیں کرتا، اور اگر شرط کا معنی لیں تو پہلے کو دوسرے کا سبب ہونا ضروری ہے۔ اور ظاہر کہ اس مقام پر ''غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ'' کی تلاوت آمین کا سبب ہے، نہ کہ آمین کا سننا، اس لیے کہ دوسری حدیث میں فرمایا گیا : إِذَا قَالَ الْإِمَامُ : غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ، فَقُوْلُوْا : آمِيْنَ، الخ. رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ وَغَيْرُهٗ. (۵)

(۱)- ترجمہ: زمانہ کے کسی حصہ میں کسی چیز کا واقع ہونا۔

(۲)- ترجمہ: جیسا کہ نورالانوار وغیرہ اصول کی کتابوں میں ہے۔ دیکھیے! نورالانوار ، بحث: حروف الشرط ، ص: ۱۴۳، مجلس

(۳)- ترجمہ: اور وہ جز ہونے کو لازم ہے۔ (۴)- ترجمہ: فعل کی حکایت عام نہیں ہوتی۔

(۵)- صحیح بخاری، کتاب الاذان، باب: جهر المأموم بالتأمین، جلد: ۱، ص: ۱۰۸، مجلس برکات

ترجمہ: جب امام غیر المغضوب علیهم و لا الضآلین کہے، تو آمین کہو۔

لہذا بخاری وغیرہ کی حدیث کے بالمقابل آپ کا انکار کرنا کہ ''غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ'' کی تلاوت، آمین کے لیے سبب نہیں، یہ بات درست نہیں۔

اور ''نورالانوار'' و ''توضیح'' کی بحث ذرا کسی حنفی سے پڑھ لیجیے۔ بے پڑھے آپ کی عقل وہاں تک نہیں پہونچ سکتی۔

قال :- یہ حدیث اس بارے میں نص ہے کہ حضورﷺ نے آمین پر دوام کیا؛ کیوں کہ اگر آپ ایک دو دفعہ آمین کہتے تو ابو ہریرہ اس قدر افسوس کیوں فرماتے۔

اقول :- اس کا ترجمہ بھی غلط کیا گیا- جیسا کہ اوپر معلوم ہوا- اور آمین کے دوام کے ہم بھی قائل ہیں، مگر دوام جہر کے قائل نہیں، اور حضور والا نے بھی دوام جہر کی قید نہیں لگائی۔ شاید بھول گیے ہوں گے۔

حضرت ابو ہریرہ کے انکار آمین میں احتمالات کا بیان

اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے انکار کے کئی احتمال ہیں۔

اول: یہ کہ شاید انھوں نے یہ سمجھا ہو کہ صحابہ نے آمین کو بالکلیہ ترک کر دیا۔ اور دراصل صرف جہر کو ترک کیا ہو، نہ کہ اخفا کو۔

دوم: یہ کہ نبی کریمﷺ نے تعلیم امت کے واسطے ایک، دو بار **آمین بجہر** فرمایا ہو، لیکن حضرت ابو ہریرہ اسی کو مستحب اور مرجح ٹھہراتے ہوں۔ اور یہی اختلاف کی وجہ بنا۔ اور ایسے اجتہادی مسائل بہت ہیں۔ ہاں! جمہور صحابہ و تابعین کا **آمین بالجہر** کو ترک کر دینا اس کی قوی دلیل ہے کہ یہ فعل سنت کے طریقہ پر دائمی یا اکثری نہ تھا، ورنہ صحابۂ کرام اسے ہرگز ترک نہ فرماتے، بلکہ انھوں نے یہ سمجھا کہ آمین کا بالجہر ہونا آپ سے بہ طور تعلیم ہے۔ لہذا حضرت ابو ہریرہ پر اس فعل کا مخفی رہنا اس قدر باعث تعجب نہیں، جتنا جمہور صحابۂ کرام کا ایک مسنون فعل کو ترک کرنا تعجب خیز امر ہے، کیوں کہ صحابہ کی شان سے بہت بعید ہے کہ فعل مسنون کو ترک کریں۔

اور حضرت ابو ہریرہ کی جانب سے چند معقول عذر پیش کیے جا چکے؛ لہذا ثابت ہوا کہ ان کا انکار مذکورہ فعل کے سنت ہونے پر کوئی قوی دلیل نہیں۔ اب ہمیں حضور والا کی عقل وفہم پر افسوس کرنا چاہیے کہ ایک صحابی کے ترک فعل پر افسوس کرنے کو اپنے مدعیٰ کی دلیل قرار دیتے ہیں۔

قال:— نیز اگر آں حضرتﷺ نے ’’آمین‘‘ کو فقط دو تین دفعہ کہہ کر ترک کیا ہوتا، تو ابو ہریرہ کو لوگ جواب دیتے کہ حضرتﷺ نے تو کل ایک دو دفعہ آمین بالجھر کو فرمایا ہے۔الخ

اقول:— ذرا آپ کی فصاحت ملاحظہ کیجیے ’’آمین بالجھر کو فرمایا ہے‘‘۔ یہاں ’’کو‘‘ کا لفظ بے کار ہے۔ آپ پھر وہی فرماتے ہیں کہ: ’’آمین کو فقط دو تین دفعہ کہہ کر ترک کیا ہوتا‘‘ جس سے مطلقاً ترک آمین سمجھا جاتا ہے۔ بھائی صاحب! جہر کو ترک کیا تھا نہ کہ اخفا کو۔ جیسا کہ گذرا۔ یہ تو فرمائیے یہ کیسے معلوم ہوا کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے صحابہ کو۔ جن کو آپ لوگ سمجھ کر لوگوں کو شک میں ڈالتے ہیں اور ادب کو بالائے طاق رکھ دیتے ہیں۔ مخاطب کر کے یہ فرمایا تھا۔ ہوسکتا ہے کہ آپ نے کسی اپنے شاگرد سے فرمایا ہو، اور تارکین کو خبر نہ ہوئی ہو۔ وإِذَا جَاءَ الْإِحْتِمَالُ بَطَلَ الْإِسْتِدْلَالُ.(۱) اگر بالفرض تسلیم بھی کرلیں تو صحابۂ کرام ایسے نہ تھے کہ باہم اس قسم کا اختلاف کرتے۔ ممکن ہے کہ بعض مصلحتوں کے پیش نظر خاموش رہے ہوں، یا جواب دیا ہو مگر راوی نے اسے بیان نہ کیا ہو۔

جب تک ان احتمالات کو ختم نہ کیا جائے، مدعیٰ کا ثبوت ناممکن ہے۔ اور لفظ ’’کَانَ و إِذَا‘‘ کا حال معلوم ہو چکا۔ بار بار اسے موضوعِ سخن نہ بنائیے؛ کیوں کہ ان کے مقصد سے وہ بھی ناآشنا ہے۔

حضرت عطا کے قول کا جواب

قال:— اس حدیث کی دلالت کا سبب یہ ہے کہ ’’عطا‘‘ تابعی ہیں، انھوں نے رسول اللہﷺ کے بعد دو سو صحابہ کو دیکھا کہ مسجد نبوی میں بلند آواز سے امین کہتے تھے۔ اگر رسول اللہﷺ نے ایک دو دفعہ آمین بالجھر کہا ہوتا تو رسول اللہﷺ کے بعد یہ صحابہ اس پر عمل کیوں کرتے؟ الخ۔

اقول:— **اول:** آپ کی اس منہ زوری پر افسوس ہوتا ہے کہ لفظ ’’کان‘‘ موجود ہونے کے باوجود آپ کے منہ سے ’’نکلتے تھے‘‘ کا لفظ نکلتا ہے۔ کاش! حضور والا نے صاحب ظفر کے ترجمہ کو ہی دیکھ لیا ہوتا۔ جو آپ کے ترجمہ کو غلط بتا رہا ہے، چنانچہ ص: ۳۲ / پر آپ نے اسے یوں نقل کیا ہے: ’’جب کہے امام ولا الضالین، سنا میں نے ان کی آواز ساتھ آمین کہنے کے۔‘‘

(۱)- ترجمہ: جب احتمال آ گیا تو استدلال باطل ہو گیا۔

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک بار کا فعل ہے؛لہذا اس سے دوام سمجھنا لغو ہوا۔

دوم: یہ اسی ''عطا'' تابعی کا قول ہے جس کی نسبت مؤلف ظفر اور حضور والا بھی کہتے ہیں کہ: ''قول عطا ہم پر حجت نہیں'' لہذا ہماری جانب سے بھی یہ جواب کیوں نہیں ہوسکتا؟ اور اُس مقام پر اس تابعی کی بات تسلیم نہیں کرتے، تو آپ کا مقابل اسے یہاں کب تسلیم کرے گا؟

سوم: یہ قصہ، ابو ہریرہ کی پہلی حدیث کے خلاف ہے، جس میں جمہور صحابہ و تابعین کے مذہب کا ترک واضح ہے۔

چہارم: ''عطا'' نے اگر چہ بہت سے صحابۂ کرام کو دیکھا لیکن ان میں سے بعض کا فعل- وہ بھی بعض وقت کا ذکر کرنا- اس بات کو لازم ہے کہ باقی صحابہ جہر نہ کرتے تھے، اور نہ ہی اس فعل پر ان کا دوام تھا۔

پنجم: ان راویوں کی تصحیح حضور والا کے ذمہ ہے۔ ''تقریب و میزان'' میں یہ راوی مذکور نہیں ہیں۔ ہاں! صرف ایک راوی **مطرف** کا ذکر ہے، وہ بھی دو تین ہیں، جب کہ یہاں باپ کا نام بھی ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ اور ایک **مطرف** ضعیف ہے؛ لہذا یہ معلوم نہیں کہ آپ نے کس **مطرف** کا ذکر کیا ہے۔

ششم: بعض صحابہ کا عمل کرنا، استحباب مذکور پر دال ہے، مگر نسخ کی دلیل کے بغیر جمہور صحابۂ کرام کا مسلک چھوڑ دینا اخفا کے مسنون ہونے، اور جہر کے مکروہ ہونے پر دلالت نہیں کرتا، کیوں کہ یہ امر باعث خفا نہ تھا کہ تین نمازیں (فجر، مغرب، عشا) جہر سے پڑھی جاتی تھیں۔ لہذا تارکین کی جانب سے اس کے علاوہ کوئی صحیح تاویل نہیں پیش کی جاسکتی۔

ہفتم: جمہور صحابہ کا آمین کو ترک کرنا آیت کریمہ اور احادیث صحیحہ کے مطابق ہے، جو آمین اور دعا کے اخفا پر دلالت کرتے ہیں۔ جب کہ بعض صحابۂ کرام کا فعل اس کے مخالف ہے۔ اس صورت میں جمہور کا قول راجح اور لائق عمل ہوگا۔ كَمَا لَا يَخْفٰى عَلَى اللَّبِيْبِ. لہذا جب تک ان احتمالات کا تشفی بخش جواب نہ ہو تابعی کے اس قول سے استدلال درست نہیں فَافْهَمْ.

ابن زبیر اور ان کے مقتدیوں کا جہرِ آمین، ایک دفعہ کا فعل ہے

قال:— اَمَّنَ ابْنُ الزُّبَيْرِ وَ مَنْ وَّرَاءَهٗ حَتّٰى أَنَّ لِلْمَسْجِدِ لَلَجَّةً . (۱) ابن زبیر- رضی اللہ عنہ- اور ان کے مقتدی آمین کہتے تھے، یہاں تک کہ اہل مسجد کے لیے آواز مسجد میں بلند ہوتی۔

(۱)- صحيح بخاری، کتاب الأذان، باب: جهر الامام بالتأمين، جلد: ۱، ص: ۱۰۷، مجلس برکات

اقول:— ؎ ظلم ہے ان بتوں کی منہ زوری تنگ یہ بے لگام کرتے ہیں۔

جناب من! ذہن صاف کیجیے کہ اس میں دوام کے بخارات بھرے ہوئے ہیں، "أمَّـــنَ" کے معنی "آمین کہتے تھے" کس سے پڑھے ہیں۔ سچ ہے! آپ صاحب ظفر سے ایک نمبر آگے نہ بڑھیں، تو ناصر کیسے بنیں گے؟ اگر اس کے ترجمہ کو ہی پیش نظر رکھتے تو ایسا ترجمہ ہرگز نہ کرتے۔ پانچویں حدیث کے ضمن میں صاحب ظفر نے لکھا ہے، جسے آپ نے بھی اس رسالہ کے ص:۲۸ / پر نقل کیا ہے: (اور آمین کہا ابن زبیر نے اور جو پیچھے اس کے تھے یہاں تک کہ تحقیق گونج اٹھی مسجد۔ انتہیٰ)

یہ ترجمہ بالکل صحیح ہے، مگر آپ تو مولوی ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اور وہ بیچارہ مولوی بھی نہیں۔ اس کے صحیح ترجمہ سے ایک دفعہ کا فعل ثابت ہوتا ہے، مگر آپ کو دوام نے ایسا گھیر رکھا ہے کہ دوسروں کو بھی دوام کے چکر میں لاتے ہیں۔ صاحب ظفر نے "گونج اٹھی مسجد" بامحاورہ ترجمہ کیا ہے۔ جب کہ آپ نے ایسا نہیں کیا۔ لہٰذا آپ دونوں حضرات پہلے فیصلہ کرلیں کہ کون سا معنی صحیح اور بامحاورہ ہے۔ پھر ہمارا جواب ملاحظہ فرمائیں۔

اہل علم کے نزدیک آپ کی یہ فریب کاریاں مخفی نہیں ہیں۔ آپ اس حدیث شریف کا خیال رکھیں:

لِكُلِّ غَادِرٍ لِوَاءٌ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ. (۱) ہر دھوکے باز کے لیے قیامت کے دن ایک جھنڈا ہوگا۔۔۔۔

آئندہ آپ کو اختیار ہے۔۔۔۔۔۔

قال:— اگر حضرت علیہ السلام اس فعل پر مداومت نہ فرماتے تو یہ صاحب اس پر کیوں عمل کرتے۔

اقول:— ماشاءاللہ، کیا کہنا! آپ کے دلائل بھی قابل وجد ہیں۔ ذرا یہ تو فرمائیے! کہ عمل کے لیے ہر فعل میں دوام کا لزوم کہاں لکھا ہے؟ پہلے تو آپ دوام کی مطلق نفی کرتے آئے ہیں، اور یہاں صحابہ کے ایک دفعہ کے فعل سے نبی کریم علیہ السلام کا دوام کیسے سمجھ لیا؟ اس کے علاوہ اس جانب سے بھی ترکی بہ ترکی جواب موجود ہے، وہ یہ کہ اگر رسول اللہ علیہ السلام سے جھـــر آمیـن کا دوام ثابت ہوتا، تو جمہور صحابۂ کرام، تابعین اور جملہ اہل کوفہ اور امام ابوحنیفہ وامام مالک وغیرہ اکابر آمین **بالجھر** کو کیوں ترک فرماتے؟ **فَمَا هُوَ جَوَابُكُمْ فَهُوَ جَوَابُنَا.**

لہٰذا ثابت ہوا کہ نبی پاک علیہ السلام سے یہ جہری فعل گاہ بہ گاہ بہ طور تعلیم ثابت ہے۔ **آمیـــن بـــالـجھـــر** پر عمل کرنے والوں، اور اسے جائز ٹھہرانے والوں کی تاویل گوش گذار کی جا چکی ہے۔ اور جہر کو ترک کرنے والوں کی اخفا کے سنت ہونے کے علاوہ کوئی تاویل نہیں ہوسکتی۔

(۱)- صحیح مسلم، کتاب الجھاد، باب: تحریم الغدر، جلد: ۲، ص: ۸۳، مجلس برکات

اس کے علاوہ حضرت ابن زبیر اوران کے مقتدیوں کا یہ ایک دفعہ کا فعل ہے، اس میں بھی احتمال ہے کہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد دعا کے وقت اس طرح آمین کہنے کا اتفاق ہوا ہو۔

دوسرے یہ کہ: یہ ایک صحابی کا فعل ہے جو مخالفین کے نزدیک حجت نہیں۔ اس کے ساتھ آیت قرآنیہ اوراحادیث صحیحہ کے مخالف بھی ہے۔ مگر مطلب کے وقت آپ لوگ سب کچھ کر گذرتے ہیں اور طرفہ تماشا یہ کہ کہیں یہ تفریط کہ صحابی کے قول وفعل کو حجت نہیں مانتے۔ اور کہیں یہ افراط کہ صحابی کے فعل سے اس فعل پر حضور ﷺ کا دوام سمجھ لیتے ہیں:

اس شوخ کو قرار نہیں ایک حال پر ہر روز ہے وہ رنگ بدلتا، نئے نئے

قال:— وجہ چہارم: امام ترمذی اپنی ''جامع'' میں حدیث ''آمین بالجھر'' کے باب میں وائل بن حجر کی حدیث درج کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔ الخ۔

اقول:— گویا آپ نے دوام بالجہر کی یہ مستقل وجہ نقل فرمائی ہے، مگر یہ تو فرمائیے! کہ خدانخواستہ کہیں وہ مثل تو نہیں ہوگئی ''دروغ گوراحافظہ نہ باشد'' کیوں کہ اس کے برخلاف اہل کوفہ اورامام مالک وابوحنیفہ وغیرہ کا عمل، اور جمہور صحابہ وتابعین کا ترک، آپ اور مؤلف ظفر تسلیم کر چکے ہیں۔ اور نہایت عرق ریزی سے کہیں تاویل رکیک اور کہیں انکار فرما آئے ہیں، اگر چہ آخر میں تھک ہار کر بیٹھ گیے۔ اب ذرا یہ افادہ فرمائیے! کہ امام ترمذی کا یہ قول صحیح ہے، یہ وہ (جو پہلے مذکور ہوا) اگر وہ درست ہے تو اِس قول کو درمیانِ دلیل لانا غلط ہوا، اوراگر یہ قول درست ہے، تو آپ کی وہ ساری محنت اوراس کے ساتھ ہماری مشقت مفت ضائع ہوئی؛ لہذا اب جملہ اہل کوفہ وتابعین اورامام ابوحنیفہ وامام مالک وغیرہم پر اعتراض کرنے سے آپ دونوں صاحبان توبہ کیجیے۔ اور اِن سب کو اپنے موافق سمجھیے۔

لیکن اس کے ساتھ ہماری جانب سے آپ کو اپنی گردن پر یہ بار بھی اٹھانا پڑے گا کہ رفع یدین کے مسنون نہ ہونے کے باب میں اسی امام ترمذی نے جمہور صحابہ وتابعین وغیرہ کا مذہب تحریر کیا ہے؛ لہذا اسے بسروچشم قبول کر کے رفع یدین ترک کیجیے۔

ہمارے لیے یہ جواب آسان ہے کہ امام ترمذی کا یہ قول مخالف پر حجت نہیں؛ کیوں کہ اس کے خلاف صحیح حدیث موجود ہے کہ: تَرَکَ النَّاسُ میں جمہور صحابہ داخل ہیں۔ ہاں! امام ترمذی اپنے مخالفین کے مذہب کی تائید میں جو کچھ تحریر کریں وہ البتہ درست اور لائق اعتبار ہوگا، اور مخالف کے مقابلے میں بلا دلیل کچھ ذکر کرنا، اپنے لیے مفید تو ہوسکتا ہے، لیکن مخالف پر ہرگز حجت نہیں ہوسکتا۔ یہ ایسا قاعدہ ہے کہ دنیاوی خبروں میں بھی اس کا اعتبار ہے۔ کَمَا لَا یَخْفٰی عَلَی الْعُقَلاءِ.

قال :— اس مقام پر قرینۂ دوام موجود ہے، جیسا کہ تفسیر اوپر مذکور ہوئی، اور خود اس حدیث سے بھی: ''اذَا تَلا: غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ''. الخ۔

اقول :— اس مقام پر دوام کا قرینہ موجود نہیں - اس کی تفصیل اوپر گذر چکی - کہ ''إذا'' سے دوام نہیں سمجھا جاتا؛ لہذا دوام کا قرینہ نہ ہونے کے باوجود، دوام مراد لینا بالکل زبردستی ہے۔ اور آپ کی تقریر سے امام نووی اور عبد اللہ بن سالم بصری کے کلام کا جواب بالکل واضح نہیں ہوا۔ کما سیاتی۔

قال :— لفظ ''کان'' کا استمرار کے لیے نہ ہونا، ہمارے منافی نہیں، اور نہ ہم اس کے قائل ہیں۔ اور اشتراک کی نفی نہ امام نووی کے کلام سے ہوتی ہے، نہ عبد اللہ بن سالم بصری مکی کے کلام سے۔

اقول :— اشتراک کی وضاحت نہ تو ''کافیہ'' میں ہے نہ ''رضی'' میں۔ کیوں کہ صاحب کافیہ اگر چہ ''دَائِماً أَوْ مُنْقَطِعاً'' فرماتے ہیں۔ مگر آپ نے اس کا مطلب خود ہی ''رضی'' سے نقل کر دیا ہے کہ ''کان'' کا لفظ ان دونوں میں سے ایک پر بغیر قرینہ کے دلالت نہیں کرتا۔

لہذا آیت میں قرینۂ دوام (خارجی) موجود ہے یعنی صفات الٰہیہ کا قدیم ہونا۔ اور دوسری مثال میں قرینہ موجود نہیں؛ اس لیے اپنی اصل وضع - یعنی ایک بار کے وقوع - پر قائم ہے۔

اس کے علاوہ اس مقام پر اہل اصول کا زیادہ اعتبار ہے، جن کے کلام سے اشتراک کی نفی واضح طور پر معلوم ہوتی ہے، دیکھو! امام نووی شرح مسلم میں کیا فرماتے ہیں؟ خیر ہم ہی سنائے دیتے ہیں۔ امام نووی باب الوتر میں اس حدیث کے تحت، جسے امام مسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے نقل کیا ہے:

''كَانَ يُصَلِّي ثَلٰثَ عَشَرَةَ رَكْعَةً، يُصَلِّي ثَمَانِيَ رَكْعَاتٍ ثُمَّ يُوْتِرُ ،ثُمَّ يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ.''

انتهىٰ.(۱)

تحریر فرماتے ہیں، جس کا ترجمہ ہم کیے دیتے ہیں، جسے شک ہو وہ ترجمہ کو اصل عبارت کے مطابق کر لے، وہ یہ ہے کہ:

''میں کہتا ہوں: صواب یہ ہے کہ ان دونوں رکعتوں کو آں حضرت ﷺ نے بعد وتر کے، بیان جواز کے واسطے بیٹھ کر پڑھا ہے، کہ نفل پڑھنا بیٹھ کر جائز ہے۔ اور اس پر آپ نے ہمیشگی نہیں فرمائی، بلکہ ایک دو مرتبہ، یا چند مرتبہ گاہ بہ گاہ پڑھا ہے۔

(۱)— صحیح مسلم، کتاب الصلوٰۃ، باب: صلوٰۃ اللیل، جلد: ۱، ص: ۲۵۴، مجلس برکات۔

اورحضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے اس قول سے کہ : " کان یصلی " ہے کہیں دھوکے میں نہ آنا؛ کیوں کہ بے شک امر مختار کہ جس پر اکثر محققین اصولین ہیں، یہ ہے کہ: لفظ "کان" سے دوام وتکرار لازم نہیں، جز یں نیست کہ وہ فعل ماضی ہے، دلالت کرتا ہے ایک مرتبہ فعل کے واقع ہونے پر۔ پس اگر کوئی دلیل (خارجی) تکرار پر ہوگی تو دوام پر عمل ہوگا، ورنہ وضع کے اعتبار سے دوام وتکرار کا مقتضی نہیں۔ الخ۔(۱)

لہذا جب کہ لفظ "کَـانَ" فعل ماضی ہے، اوراپنی وضع کے اعتبار سے ایک بار فعل کے واقع ہونے پر دلالت کرتا ہے، تو اشتراک کیسا؟ کیوں کہ اشتراک میں وضع کے وقت واضع ایک لفظ کو چند معانی کے لیے وضع کرتا ہے، جیسے عین کا لفظ (جو کئی معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے) جب کہ اس مقام پر "کَـــانَ" کی وضع درحقیقت ایک بار وقوع فعل کے لیے ہے۔ قرینہ ودلیل کے موجود ہونے کی صورت میں مجازاً دوام مراد لیا جاتا ہے، جیسے لفظ اسد جسے واضع نے وضع کے وقت درحقیقت حیوان مفترس کے لیے وضع کیا ہے۔ مگر جب "یرمی" کا قرینہ ہوگا تو "مردشجاع" (بہادرمرد) مراد ہوگا۔

اس تحقیق انیق سے بہ خوبی روشن ہوگیا کہ امام نووی اور عبداللہ بن سالم بصری کے کلام سے حضوروالا کا اشتراک کی نفی نہ سمجھنا بالکل غلط ہے، اور "فہم عالی" کی خوبی ہے۔ آپ کی یہ مبارک تحقیق آپ ہی جیسے "سادہ لوح منصف" کے کام آسکتی ہے۔

فائدہ: اس حدیث سے یہ بات بھی ثابت ہوئی کہ حضوروالا کا "کان" کے ساتھ "إذا" ہونے کی صورت میں دوام سمجھنا غلط ہے، کیوں کہ یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی یہ نماز قیام اللیل کے بعد ہوتی تھی۔ اور حدیث میں "إِذَا قَامَ مِنَ اللَّيْلِ" مقدر ہے، جب کہ بعض روایتوں میں اس کی تصریح بھی موجود ہے۔ اب جناب عالی کے قاعدہ کے مطابق وتر کے بعد دو رکعت بیٹھ کر ادا کرنے پر رسول اللہ ﷺ سے دوام ثابت ہونا چاہیے۔ حالاں کہ ابھی امام نووی کی عبارت گذری کہ دوام ثابت نہیں، اور حضوروالا کے قاعدے کے مطابق تیرہ رکعت پر بھی دوام ثابت ہونا چاہیے۔ حالاں کہ اس تعداد سے کم اور زیادہ

(۱)- المنهاج فی شرح صحیح مسلم بن الحجاج علی هامش مسلم، باب : صلوٰة اللیل ، جلد: اول، ص: ۲۵۴، مجلس برکات، جامعہ اشرفیہ مبارک پور، اعظم گڈھ۔

و نصه: قلت: الصواب ان هاتين الركعتين فعلهما ﷺ بعد الوتر جالساً ؛ لبيان جواز الصلوٰة بعد الوتر، و بيان جواز النفل جالساً، و لم يواظب على ذٰلك، بل فعله مرةً أو مرتين أو مرات قليلة. و لا تغتر بقولها: "كان يصلى" فان المختار الذى عليه الأكثرون و المحققون من الأصوليين: أن لفظة "كان" لا يلزم منها الدوام، و لا التكرار، و انما هى فعل ماض يدل على وقوعه مرةً، فان دل دليل على التكرار عمل به، و الا فلا تقضيه بوضعها.

بھی ثابت ہیں۔ گیارہ رکعت کی روایت خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے۔ ہاں! جس مقام پر کوئی دوسری آیت یا حدیث اس کے خلاف نہ ہو، وہاں دوام بھی مراد لے سکتے ہیں۔ برخلاف زیر بحث مسئلہ کے کہ یہاں آیت واحادیث اور جمہور صحابہ کا عمل اس کے معارض ہیں۔ اس لیے لفظ ''إذا'' کو دوام کا قرینہ سمجھنا معترض صاحب کی خوش فہمی ہے۔

واضح رہے کہ یہ دوسری مثال ہے۔ پہلی مثال سلام کے وقت اشارہ کے ممنوع ہونے کے بارے میں گذر چکی۔ فَتذَكَّرْ وَ تَفكَّرْ.

قال:— اس کے علاوہ قاضی شوکانی ''نیل الاوطار'' کے باب: جامع القراء ة فی الصلوٰة میں تحریر فرماتے ہیں:

قَوْلُهُ: كَانَ يَقْرَأُ فِيْ الْفَجْرِ بِقٓ، قَدْ تَقَرَّرَ فِي الْأُصُوْلِ أَنَّ كَانَ تُفِيْدُ اِلْاسْتِمْرَار وَ عُمُومَ الزمان. الخ. (۱)

اقول:— آپ کے قاضی صاحب اہل سنت کے نزدیک غیر معتبر ہیں، تو ان کا یہ قول کب مقبول ہوسکتا ہے، جب کہ وہ علمائے محققین اہل اصول کے مخالف ہے؟ (جیسا کہ گذرا) ان کی تقلید آپ پر لازم ہوسکتی ہے، لیکن آپ کے مقابل پر نہیں۔ اور ابن دقیق العید سے صحت نقل چاہیے، جب کہ ان کا وہ قول بھی جمہور کے مخالف ہے؛ لہٰذا اس عبارت سے مقابل پر حجت لانا عجائب روزگار سے ہے۔

قال:— ہاں! بے شک ایک دو دفعہ کے فعل پر بھی اس کا اطلاق ہوسکتا ہے، اور دوام پر بھی۔ پھر بغیر قرینہ کے ایک دو دفعہ مراد لینا، اور قرینہ کے باوجود دوام کو ترک کرنا، نہایت ہی ظلم ہے، یا ناسمجھی جناب کی۔

اقول:— اطلاق کو عربی خط کے ساتھ لکھ کر اس پر لکیر دینا تماشا کی بات ہے؛ کیوں کہ اردو بول چال میں یہ لفظ مستعمل ہے۔

جب آپ نے مولوی صاحب کی بات مان لی، اور پھر قرینہ پر اڑ گیے، تو اس بات کو دوبارہ یاد کیجیے! کہ عدم دوام پر بے شمار قرینے موجود ہیں جو آپ اور صاحب ظفر کے استدلال کے ضمن میں گذر چکے، (یعنی آیت کا مانع ہونا، احادیث سے اخفا کا ثبوت، اور جمہور صحابہ وغیرہ کا جہر کو ترک کر دینا۔)

اور دوام کے سلسلہ میں آپ کا سب سے بڑا جنگی قرینہ لفظ ''إذا'' اور ایک صحابی کا قول ہے۔ اس کا بھی جواب بالتفصیل گذر چکا، پھر بھی اپنی ہی گائے جانا، اور مرغی کی ایک ہی ٹانگ بتانا، فرمایئے! یہ آپ کا ظلم ہے یا نہیں؟

(۱)- ترجمہ: نبی علیہ السلام فجر کی نماز میں سورہ قٓ پڑھتے تھے، اصول میں یہ محقق ہو چکا ہے کہ لفظ ''کان'' استمرار اور عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

قال:— ''فقط ہوسکتا ہے'' یہاں کافی نہیں ہوسکتا ہے، جب تک کہ اسے دلیل قوی سے ثابت نہ کریں، اگر محض احتمال، شرع میں جائز رکھے جائیں تو تمام قرآن وحدیث کا عمل باطل ہو جائے گا، اس کے ساتھ اس کا برخلاف ہونا ہم نے کما حقہ ثابت کر دیا ہے۔

اقول:— یہاں صرف ہوسکتا نہیں، بلکہ اس کا وثوق ہے، اور نہ صرف احتمال ہے بلکہ یہ احتمال **ناشی عن الدلیل** ہے، جو کافی ہے۔ اور وہ قرائن خارجیہ ہیں جن کا ذکر ابھی گذرا۔ ''اور تمام قرآن وحدیث کا عمل'' حضور والا کا محاورہ ہے، جو درست نہیں، بلکہ تمام قرآن وحدیث پر عمل کہنا صحیح ہے۔ اور آپ نے خلاف کیا ثابت کیا، بلکہ ہم نے کما حقہ آپ کے خلاف کا خلاف ثابت کر دیا۔ فَانْظُرْہُ.

قال:— اس کا جواب حدیث اول ودوم میں گذرا، اور یہ پہلے ہی معلوم ہو چکا کہ اس حدیث سے دوام ثابت ہوتا ہے۔

اقول:— ردّ الجواب بھی ابھی گذر گیا، اسے بھی ملاحظہ فرمائیے! اور اگر سمجھ میں نہ آئے تو اپنا قصور سمجھیے۔

قال:— ''**بشر بن رافع**'' کی وجہ سے اس حدیث کو ضعیف کہنا، اس امر پر دال ہے کہ حضرت معترض صاحب نے کبھی کوچۂ اصول میں گذر بھی نہیں کیا۔ کیا آپ کو نہیں معلوم کہ جرح مبین (مفسر) کا اعتبار کیا جاتا ہے؟

بشر بن رافع کے ضعیف ہونے کی دلیل

اقول:— ہاں صاحب! آپ کی اصول دانی ہمیں بہ خوبی معلوم ہے۔ امام بخاری، ترمذی، نسائی، احمد اور ابن معین وغیرہ کا ضعیف کہنا، آپ کے لیے کافی نہیں۔ اگر یہ جرح معتبر نہ ہوتی تو یہ بزرگوار کیوں ضعیف کہتے؟ کیا کوچۂ اصول میں ان صاحبوں کا بھی گذر نہیں ہوا تھا؟ ترمذی جا بجا کہتے ہیں کہ: **فُلانٌ ضَعِيفٌ**. (۱) اور جرح مفسر نہیں کرتے۔ **فَمَا هُوَ جَوَابُكُمْ فَهُوَ جَوَابُنَا**.

اور اگر مولوی صاحب نے ان کے طریقے کے مطابق لکھ دیا تو اس میں کیا حرج ہے؟ اس کے علاوہ مولوی صاحب نے تو اسی پر اقتصار کیا ہے، اگر جرح مفسر کی خواہش ہے تو ہم سے سنیے! **میزان الاعتدال** میں **بشر بن رافع** کی نسبت جرح مفسر

(۱)- فلاں ضعیف ہے۔

مذکور ہے۔فرماتے ہیں:

"قَالَ البُخَارِيُّ: لَا يُتَابَعُ فِيْ حَدِيْثِهٖ. وَ قَالَ ابْنُ مَعِيْنٍ: حَدَّثَ بِمَنَاكِيْرَ. قَالَ ابْنُ عَدِيّ عِنْدَ الْبُخَارِي إنَّ بِشْرَ بْنَ رَافِعٍ هُوَ أَبُوْ الْأَسْبَاطِ الْحَارَثِيُّ، وَ عِنْدَ ابْنِ مَعِيْنٍ: إنَّ أَبَا الْأَسْبَاطِ شَيْخٌ كُوفِيٌّ، وَ إن بِشْرَ بْنَ رَافِعٍ اخَرُ وَ لَهُمَا –إنْ كَانَا اثْنَيْنِ– عِدَّةُ أَحَادِيث، وَ كَانَ أَحَادِيْثُ بِشْرٍ أَنْكَرَ مِنْ أَحَادِيْثِ أَبِي الْأَسْبَاطِ". انتهىٰ.(۱)

"بخاری کہتے ہیں کہ: حدیث میں اُس کی متابعت نہیں کی جاتی ہے، اور ابن معین اسے منکر الحدیث کہتے ہیں۔ابن عدی نے کہا: بخاری کے نزدیک بشر بن رافع ابوالاسباط حارثی ہی ہے، اور ابن معین کے نزدیک ابوالاسباط شیخ کوفی ہے۔اور بشر بن رافع دوسرا ہے۔اوران دونوں کی متعدد حدیثیں ہیں–اگر یہ دونوں دو ہوں–اور علی اختلاف الاقوال، بشر، ابو الاسباط سے زیادہ منکر الحدیث ہے"۔

لہٰذا ثابت ہوا کہ منکر الحدیث ہونا جرح مفسر ہے۔ كَمَا لَا يَخْفىٰ.

مزید برآں اس حدیث میں ایک راوی ابوعبداللہ ہے، وہ بھی ضعیف ہے، جس سے بشر روایت کرتے ہیں۔ چنانچہ علامہ عینی نے امام بخاری وغیرہ سے بشر کا ضعف نقل کرنے کے بعد تحریر کیا ہے:

"وَ قَالَ ابْنُ الْقَطَّانِ فِي كِتَابِهٖ: بِشْرُ بْنُ رَافِعٍ أَبُو الْأَسْبَاطِ، الْحَارِثِي، ضَعِيْفٌ، وَ هُوَ يَرْوِي هٰذَا الْحَدِيْثَ عَنْ أَبِي عَبْدِاللّٰهِ بْنِ عَمِّ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَ أَبُو عَبْدِاللّٰهِ هٰذَا لا يُعْرَفُ حَالُهٗ، وَ مَا رَوىٰ عَنْهُ غَيْرُ بِشْرٍ، وَ الْحَدِيْثُ لَا يَصِحُّ مِنْ أَجْلِهٖ." انتهىٰ.(۲)

ابن قطان نے اپنی کتاب میں فرمایا: بشر بن رافع ابوالاسباط حارثی ضعیف ہے۔وہ اس حدیث کو ابو ہریرہ–رضی اللہ عنہ–کے چچا کے بیٹے ابوعبداللہ سے روایت کرتا ہے۔اور اِن ابوعبداللہ کا حال معلوم نہیں۔بشر کے علاوہ ان سے کسی اور نے روایت نہیں کیا، اور اس کی وجہ سے حدیث صحیح نہیں۔انتہیٰ۔

لہٰذا دو ضعیف راویوں کی وجہ سے یہ حدیث ضعیف ہے۔اور اگر بالفرض اس حدیث کی صحت تسلیم کر لی جائے تو بھی ہمارے منافی نہیں، بلکہ مؤید اور مخالفین پر کامل حجت ہے۔ كَمَا مَرَّ بِالتَّفْصِيْلِ. اب نخبه اور اس کی شرح کی عبارتیں درج کرنا–جو مولوی صاحب کو بھی معلوم ہے–آپ کے لیے بیکار ہے۔اور حضور والا کی باقی تشنیع کا جواب بہ قول مشہور: خاموشی ہے۔

(۱)– میزان الاعتدال، جلد: ۱، ص: ۳۱۷.

(۲)– عمدة القاری، جلد: ٦، ص: ۵۲، ادارة الطباعة المنيرية، مصر.

قال:— اگرحضرت''صحاح ستہ'' کو بہ غورتمام دیکھ لیتے تو بھی دونوں جگہ''بشر بن رافع''کو''بشیر بن رافع''نہیں کہتے ،مولانا محمد بشیر صاحب پرتو''محمد طاهر''کو''ابن طاهر'' کہنے پر یہ تشنیع ،اورخود''بشر بن رافع''کواسی صفحہ میں''بشیر بن رافع''لکھیں۔الخ

اقول:— ''بشر بن رافع'' کی تحقیق کے سلسلے میں حضوروالاتمام''صحاح ستہ'' کو،وہ بھی بہ غور دیکھنا ارشادفرماتے ہیں؛ حالاں کہ یہ روایت صرف''ابن ماجہ''میں ہے نہ کی''بخاری ومسلم''وغیرہ میں۔پھر''صحاح ستہ'' کاغور سے دیکھنا کس کام کا؟

اور''ابن طاہر'' کی جگہ''محمد طاہر'' لکھنا ڈبل غلطی ہے،اسے کاتب کی غلطی پرمحمول سمجھنا تکلف ہے، بہ خلاف''بشیر'' کے کہ صرف نقطے کافرق ہے،اورکاتب سے اکثر ایسا ہوجاتا ہے۔کیا آپ کوکسی نے یہ مصرع نہیں سنایا:

ع عاقلاں درپئے نقط نہ روند (۱)

مگرآپ فرمائیں گے کہ''عقل چہ کتیاست کہ پیش مرداں بیاید'' آپ کاغلطی نکالنا آپ کی غلط فہمی پردال ہے،اورطرفہ یہ کہ آپ بھی''بشیر بن رافع'' لکھ گیے،جیسا کہ''اقول'' کے بعدلکھا ہے،پس دیدہ ودانستہ اس ڈبل غلطی کوکیوں تحریرفرمایا؟

قال:— اول تو معترض صاحب نے''رواه البيهقي و ابن حبان في صحيحه'' کاترجمہ اڑایا؛ کیوں کہ اگر عوام اس ترجمہ کودیکھتے توان پراس روایت کی صحت کاحال کھل جاتا۔الخ

اقول:— ؎ داستاں تیری سنا کرتے ہیں رات دن وجد کیا کرتے ہیں

معلوم نہیں،آں جناب کوایسے واہی اعتراض کیوں سوجھتے ہیں۔بہ ظاہراس کا سبب قصورفہم ہے۔بھلافرمائیے! اگر مولوی صاحب بالکل ترجمہ ہی نہ کرتے،جیسا کہ بندے نے آپ کے جواب میں اختصار کے پیش نظراختیارکیا ہے،تو کیا خرابی تھی؟ مقصدتواس حدیث کاحال بیان کرنا ہے،''رواه البيهقي و ابن حبان'' کاترجمہ کرنے سے کیا خاک معلوم ہوگا کہ یہ روایت صحیح ہے یا ضعیف؟ عوام کوتو صحاح ستہ کی روایات کی بھی خبرنہیں،مگر ہاں! آپ کے نزدیک عوام کودھوکا دینے کے لیے ترجمہ کرنا ضروری ہے۔

فکر ہر کس بہ قدر ہمت او ست (۲)

(۱)- ترجمہ: عقل مندلوگ نقطوں کے پیچھے نہیں جاتے۔

(۲)- ترجمہ: ہرشخص کی فکری قوت اس کے عزم وحوصلہ کے مطابق ہے۔

مولوی صاحب کی تو بالکل دھوکا دینے کی نیت نہ ہوگی، یہ سب اپنا ہی وصف آپ اوروں میں جلوہ گر دیکھتے ہیں۔

قال:— یہ حدیث گو صراحۃً مرفوع نہیں، مگر حکماً مرفوع ہے؛ کیوں کہ آمین کو پکار کر کہنا اپنے اجتہاد سے نہیں ہوسکتا ہے۔الخ

اقول:— آپ کی لیاقت تو یہ ہے کہ **حکماً** کا مقابل **صراحۃً** لکھتے ہیں؛ حالاں کہ **حکماً** کا مقابل **حقیقۃً** ہے، اور **صراحۃً** ، **ضمناً** یا **اشارۃً** یا **کنایۃً** کا مقابل ہے۔ اور یہاں بھی اپنے مطلب کے لیے صحابہ کے فعل کو مرفوع کے حکم میں بنالیا ہے۔ اور طرفہ یہ ہے کہ آپ کے ''منصور صاحب'' تو صحابہ کے قول وفعل کو مطلقاً حجت نہ ٹھہرائیں، اور آپ ان کے ایسے مقابل بن گیے کہ صحابہ کے فعل کو حکماً مرفوع سمجھ کر آیت وحدیث پر ترجیح دینے لگے۔ اور حکماً مرفوع ہونے کی وجہ یہ بیان کی کہ '' آمین پکار کر کہنا اجتہادی نہیں۔''

جناب من! یہ امر اجتہادی ہے۔ اسی لیے صحابہ اور ان کے بعد کے لوگوں کے درمیان اختلاف واقع ہوا۔ اور اگر بالفرض آپ کے لیے اس کو حکماً مرفوع سمجھا جائے تو ادھر بھی صحابہ وغیرہ تارکین کی بڑی جماعت کا فعل موجود ہے، جو حکماً مرفوع ہے۔ اسے کیوں نہیں تسلیم کرتے؟ کیوں کہ اس کا چھوڑنا بھی اجتہادی نہ ہوگا۔ یہ ترجیح بلا مرجح بلکہ ترجیحِ مرجوح کس سے سیکھا ہے؟ اور مولوی صاحب نے اس کے حدیث ہونے سے کب انکار کیا ہے؟ ہاں! مرفوع ہونے کا انکار کیا ہے۔ اور اس کے مرفوع ہونے کا قول کرنا آپ ہی کا کام ہے، جس کا جواب معلوم ہو چکا۔

قولِ صحابی کب حجت ہے؟

قال:— اگر صحابہ کا فعل مانا جائے تو بھی حنفیہ پر امام ابوحنیفہ کے قول کے بہ موجب: **اُتْـرُكُـوا قَـوْلِـيْ بِـقَـوْلِ الصَّحَابَةِ**'' (۱) حجت ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ صاحب ظفر نے اس کو ''بالفرض فعل صحابی کے'' لکھا۔ باقی رہا بالفعل صحابی کا حجت ہے یا نہیں۔ الخ۔

اقول:— حنفیہ پر یہ فعلِ صحابہ بہ فرض تسلیم بھی حجت نہیں؛ کیوں کہ حنفیہ مطلقاً فعل صحابہ کو حجت نہیں مانتے۔ بلکہ اس صورت میں (حجت مانتے ہیں) کہ اس کے معارض کتاب اللہ وسنت مشہورہ نہ ہو اور وہ فعل **من حیث الاجتھاد** بھی نہ ہو، جیسا

(۱)- ترجمہ: صحابہ کے قول کے مقابل میرا قول ترک کردو۔

کہ خبر آحاد میں یہی شرط ہے کہ کتاب اور سنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو، چنانچہ نورالانوار میں ہے:

وَ لِهٰذَا خَبَرُ كُلِّ رَاوٍ عَدْلٍ مُقَدَّمٌ عَلَى الْقِيَاسِ إِذَا لَمْ يَكُنْ مُخَالِفاً لِلْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ. انتهىٰ.(۱)

اسی لیے ہر عادل راوی کی خبر، قیاس پر مقدم ہے جب کہ قرآن وسنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو۔انتہی

اور شیخ ابن الہمام ''فتح القدير'' میں لکھتے ہیں:

قَوْلُ الصَّحَابِيِّ حُجَّةٌ مَا لَمْ يَنْفِهِ شَيْءٌ مِّنَ السُّنَّةِ. انتهىٰ.(۲)

قولِ صحابی حجت ہے جب تک سنت سے کوئی چیز اس کی نفی نہ کرے۔انتہی

اصول کی دوسری کتابوں میں بھی اسی طرح مذکور ہے، اور قول امام کے مخاطب اول ان کے شاگرد ہیں، جو اہل اجتہاد تھے۔

دوم: امام نے یہ کب فرمایا ہے کہ:

اُتْرُكُوْا قَوْلِيْ بِقَوْلِ الصَّحَابَةِ، وَ لَوْ كَانَ قَوْلِيْ مُوَافِقاً لِلْكِتَابِ وَالْحَدِيْثِ الْمَرْفُوْعِ وَ جُمْهُوْرِ الصَّحَابَةِ.

میرے قول کو صحابہ کے قول کے مقابل چھوڑ دو، اگر چہ میرا قول کتاب اور حدیث مرفوع اور جمہور صحابہ کے قول کے مطابق ہی کیوں نہ ہو؟

معلوم ہوا کہ مطلقا قول صحابی، امام اعظم اور حنفیہ کے نزدیک حجت نہیں، اگر ایسا ہوتا تو کتاب اللہ اور سنت کا درجہ ان کے نزدیک مقدم نہ ہوتا۔ وَإِذْ لَيْسَ فَلَيْسَ. پس یہاں پر بے سمجھے بوجھے قول امام کی تلاوت کرنا- باوجودیکہ ان کا قول کتاب اللہ، احادیث مرفوعہ اور آثار صحابہ کے مطابق ہے- عجائب روزگار سے ہے۔ یہ آپ جیسے مغالطین کا طریقہ ہے کہ ایک حدیث یا قول صحابی، مذہب امام کے مخالف دیکھ کر امام کا یہ قول پڑھ کر عوام کو دام فریب میں لاتے ہیں اور اپنی طرف بلاتے ہیں، مگر جب جلسے یا مناظرے میں امام کے موافق آیت یا حدیث سنتے ہیں تو بھاگ نکلتے ہیں۔

اس رسالے میں آپ کی فصاحت کا بڑا زور وشور ہے، اگر سب کو جمع کیا جائے تو البتہ ایک معتد بہ تحریر ہو جائے، اور کتاب کا حجم بڑھ جائے۔ دیکھیے! آپ فرماتے ہیں: ''بالفرض فعل صحابی کے''، ''بالفعل صحابی کا'' یہ کیسا مہمل کلام ہے، پہلے ذرا اردو محاورہ سیکھیے! پھر عربی کو تکلیف دیجیے۔

---

(۱)- نورالانوار، بيان أحوال الراوی، ص: ۱۸۴، مجلس برکات جامعہ اشرفیہ مبارک پور

(۲)- فتح القدير، بحث الجمعة، جلد: ۱، ص: ۴۲۱.

قال :— صاحب ظفر پر کچھ الزام نہیں، انھوں نے اس حدیث کو حکماً مرفوع، اور آثار صحابہ ہونے کے باعث نقل کیا، الزام امام اعظم پر کیوں نہیں ہوسکتا؟ الخ

اقول :— حکماً مرفوع ہونے کا جواب اوپر گذرا، سبحان اللہ! صاحب ظفر پر تو الزام نہ ہو، اور ہو تو امام پر ہو۔ ''چھوٹا منہ بڑی بات'' یہ حضور والا کی خوبیٔ دیانت ہے۔

از خدا خواہیم توفیقِ ادب — بے ادب محروم ماند از لطفِ رب (۱)

اسی لیے حنفیہ کہتے ہیں کہ: غیر مقلدین پر خدا کی مار ہے؛ کیوں کہ انھیں بلا وجہ ائمہ کو الزام دینے پر اصرار ہے۔

قال :— کسی سند صحیح سے ثابت نہیں کہ فلاں صحابی نے آمین آہستہ کہی ہو۔ باقی رہا یہ شبہہ جو حدیث ابو ہریرہ سے پیدا ہوتا ہے کہ لوگوں نے آمین **بالجهر** کو ترک کیا تھا، **ان دفاع** اس کا چند وجہ سے ہے۔

اقول :— آپ کے انکار سے کیا ہوتا ہے، بعض حدیث بعض کی مؤید ہو کر درجۂ حسن کو پہونچ جاتی ہے۔ حضرت عمر و علی اور عبد اللہ بن مسعود- رضی اللہ عنہم- وغیرہ سے اخفا ثابت ہے، اور حدیث ابو ہریرہ اس کی مؤید ہے جس میں **تَـرَكَ النَّـاسُ التَّـامِيْنَ** ہے۔ اب آپ کی انشاپردازی دیکھیے! ''**ان دفـاع** '' یہ کاتب کی غلطی ہر گز نہیں ہوسکتی ہے، بلکہ اس دانش مند نے بھی ''مکھی پر مکھی ماردی۔''

قال :— اول یہ کہ: معلوم نہیں کہ وہ تارک، صحابہ تھے یا تابعین۔ ہوسکتا ہے کہ وہ تارکین، تابعین سے ہوں، اور تابعین کا ترک کچھ موجب ضرر نہیں۔

اقول :— اگر آپ کو معلوم نہیں تو کسی اہل علم سے پوچھیے! کہ جب صیغۂ جمع پر الف لام آتا ہے تو مفید استغراق ہوتا ہے، جس سے مدخول علیہ کے جملہ افراد مراد ہوتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں صحابہ کثرت سے تھے، اگر بعض ہوتے تو بعض کی قید لگاتے، اور یہ نہیں ہوسکتا کہ فقط تابعین ہوں؛ کیوں کہ یہ احتمال ناشی من غیر دلیل ہے۔ اور علیٰ تقدیر التسلیم ان کا ترک بھی جمہور صحابہ کی اتباع میں ہوگا جس سے صحابہ کا ترک بھی ثابت ہو جائے گا، ورنہ یہ حضرات اپنی طرف سے کیوں ترک کرنے لگے؟ کچھ غیر مقلد تو تھے ہی نہیں، کہ جو جی میں آتا کر گذرتے۔ لہٰذا حضور والا کے لیے ''ہوسکتا ہے''

(۱)- ترجمہ: اللہ تعالیٰ سے ہم ادب کی توفیق چاہتے ہیں؛ کہ بے ادب اللہ کی مہربانی سے محروم رہتا ہے۔

کہنا بھی نافع نہیں، بلکہ موجب ضرر ہے۔

صحابۂ کرام کی شان میں کنجاہی کی گستاخی

قال:— دوم: اگر صحابہ بھی مانیں جائیں(یعنی آمین ترک کرنے والے) تو بھی ان کا یہ ترک کچھ استناد سے نہ تھا، بلکہ ''مجرد تکاسے'' تھا، کیوں کہ ان کا یہ ترک اگر کسی دلیل سے ہوتا تو ابو ہریرہ-رضی اللہ عنہ-کو جواب دیتے کہ آپ ہمارے ترک سے حسرت وافسوس کیوں کرتے ہیں، ہم نے تو اِس دلیل سے تمسک کرکے ترک کیا ہے۔

اقول:— اماموں پر تو طعن کرتے ہی تھے، اب صحابہ پر بھی ہاتھ صاف کرنے لگے۔ اجی حضرت! کچھ خدا کا خوف ہے یا نہیں، یا رافضیوں کا طریقہ پسند آیا ہے کہ صحابہ کے ترک کو ''مجرد تکاسے'' کہتے ہو۔ یہ لفظ ''مجرد تکاسے'' کس واضع نے وضع کیا ہے؟ یا اس کے واضع حضور ہی ہیں؟ خیر عبارت بنانی تو نہ آئی، مگر آپ کا دلی مطلب یہ ہے کہ ان کا ترک بے دلیل تھا۔ اور اگر اصل میں تکاسل لکھا تھا، کاتب سے صرف ''تکا'' رہ گیا، تو بھی غضب ہے کہ صحابہ کے ترک کو سستی پر محمول کرنا صریح گستاخی ہے۔ سبحان اللہ! ''کَبُرَتْ کَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ''(۱) جمہور صحابہ کے ترک کو، جس سے اس ترک پر اجماع معلوم ہوتا ہے، بے دلیل، یا سستی سے کہنا ایمان کی جڑ کھودنا ہے۔ آپ کی یہ تاویلات رکیکہ وتوجیہات ضعیفہ آپ ہی جیسے نومسلم تسلیم کریں گے۔ مومن کامل، ذی عقل ہرگز نہیں مانے گا۔ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے قول کی نسبت- پہلے بھی لکھ چکا ہوں کہ- اول ثابت کرنا چاہیے کہ ان سے مخاطب ہوکر کہا تھا؛ ممکن ہے کہ اپنے بعض شاگردوں سے کہا ہو؛ اور علی تقدیر التسلیم جملہ صحابہ بھی اس وقت موجود نہ تھے کہ ان میں سے بعض جواب دیتے، اور ان میں یہ بھی نہ تھا کہ باہم بلا وجہ بحث وتکرار کرتے، جیسا کہ آپ ناحق جھگڑتے رہتے ہیں، یا جواب دیا ہو، مگر منقول نہ ہوا۔

قال:— وجہ سوم: ہوسکتا ہے کہ ترک کرنے والوں کو اولاً آمین بالجھر کی حدیث نہ معلوم ہوئی ہو، جب ابو ہریرہ نے تنبیہ کی تو معلوم ہوا، اور اختلاف ائمہ کی یہی وجہ ہے کہ ان کو حدیث نہ ملی ہو، مگر انھیں ائمہ سے یہ بھی منقول ہے کہ: جب صحیح حدیث ملے تو ہم لوگوں کا وہی قول ہے۔ تو ائمہ کی وصیت کے مطابق اب اس اختلاف کو اٹھا دینا چاہیے۔

اقول:— ابھی کم سن ہیں، وہ نہیں واقف ناز کیا چیز ہے، ادا کیا ہے

(۱)- قرآن مجید، پارہ: ۱۵/، سورۃ الکھف. آیت: ۵. ترجمہ: کتنا بڑا بول ہے کہ ان کے منہ سے نکلتا ہے۔

آپ بے تک ہانکتے جاتے ہیں، یہ نہیں معلوم کہ آپ کے دلائل آپ کے ہی دعویٰ کی بیخ کنی کر رہے ہیں؛ کیوں کہ یہ تو ظاہر ہے کہ تنبیہ ایسے فعل پر ہوتی ہے جو نادرالوجود ہو، اور یہ کہنا کہ: ''تارکین کو جو بالضرور صحابہ تھے حدیث جہر معلوم نہ ہوئی ہو'' اس امر پر دال ہے کہ یہ فعل جہر آپ سے نادراً واقع ہوا ہو؛ اس لیے کہ تین وقت جہری نمازوں میں صحابہ کا جم غفیر شاملِ نماز ہوتا تھا، تو جب انھیں کو معلوم نہ ہوا تو خود ہی واضح ہو گیا کہ ان کے نزدیک حضرت ﷺ کا عمل بالاخفا محفوظ تھا۔ اور ترک جہر بھی اسی کا مقتضی ہے، جس سے آپ کے جہر کے سنت ہونے کا قول اور اس کے دوام کا دعویٰ باطل ہوا۔

اور یہ کیوں نہیں ہوسکتا کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اولاً بعض اوقات کے فعل جہر کو مستحب جان کر انکار کیا، مگر اس کے بعد جب انھیں معلوم ہوا کہ جمہور صحابہ کا ترک قوی ہے تو ان کی موافقت کر لی؟ اور اختلاف ائمہ کا باعث یہ کیوں نہیں ہوسکتا کہ جہر والوں کو اخفا کی احادیث اور جمہور صحابہ کا ترک نہ معلوم ہوا ہو؛ لہٰذا اب قرآن، احادیث صحیحہ اور جمہور صحابہ کے مطابق اس اختلاف کو اٹھا کر غیر مقلدین کو حنفیہ کے عمل کے مطابق ہو جانا چاہیے۔ اور وصیت ائمہ کا حال پہلے معلوم ہو چکا کہ اس کے مطلب تک آپ کی رسائی نہیں۔ اگر آپ ہی کی مرضی پر دین کے مسائل کی بنا ہوتی، تو یہ مثل ضرور صادق آتی:

گر ہمیں مکتب ست وایں ملا کارِ طفلاں تمام خواہد شد

قال:— جہر کرنے والے معرض استدلال میں صرف ان صحابہ کے طریقے کو، جو جہر کرتے تھے نہیں پیش کرتے۔ الخ۔

اقول:— جہر کرنے والے جن جن احادیث سے سند لاتے ہیں، اخفا والوں کے نزدیک ان کے جوابات موجود ہیں، اور اخفا والوں کے آثار صحابہ کو مخالف بھی تسلیم کرتے ہیں، جب کہ اخفا والے جہر والوں کو یہ الزام دیتے ہیں کہ تمھارے پاس کوئی قوی اور راجح دلیل نہیں، اخفا والوں کے نزدیک ایسی احادیث ہیں جن پر جمہور صحابہ کا عمل ہے۔ اور نیز آیت قرآنی بھی ان کی مؤید ہے۔ جسے برہان قاطع و دلیل قوی کہنا چاہیے۔ (مثال دوم میں مرفوع حدیثیں گذر چکیں۔)

قال:— یہ روایت اس تقدیر پر کہ ''تهذيب الآثار'' میں ہے کہ: ضعیف، اور حجت کے قابل نہیں۔

اقول:— اس سے معلوم ہوا کہ یہ روایت دوسری جگہ ہونے کی تقدیر پر ضعیف نہیں، بلکہ قابل حجت ہے۔ واضح ہو کہ اس روایت کو امام طحاوی نے ''شرح معانی الآثار'' میں نقل کیا ہے۔ دیکھو! اس میں موجود ہے:

وَ قَدْ رُوِیَ ذٰلِکَ أَیْضاً عَنْ عِلِیِّ بْنِ أَبِی طَالِبٍ –رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ– وَغَیْرِهٖ مِنْ أَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ، کَمَا حَدَّثَنَا سُلَیْمَانُ بْنُ شُعَیْبٍ الْکَیْسَانِیُّ قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِیُّ بْنُ مَعْبَدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُوْ بَکْرِ بْنُ عَیَّاشٍ،

عَنْ أَبِيْ سَعِيْدٍ، عَنْ أَبِيْ وَائِلٍ قَالَ: كَانَ عُمَرُ وَ عَلِيٌّ –رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا– لَا يَجْهَرَانِ بِبِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ، وَ لَا بِالتَّعَوُّذِ، وَ لَا بِالتَّأْمِيْنِ . انتھیٰ.(۱)

(بسم اللہ کا بالجہر نہ ہونا) حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کے علاوہ رسول اللہ ﷺ کے دوسرے صحابۂ کرام سے بھی روایت کیا گیا ہے، جیسا کہ ہم سے سلیمان بن شعیب کیسانی نے بیان کیا، انھوں نے کہا: کہ ہم سے علی بن معبد نے بیان کیا، انھوں نے کہا کہ: ہم سے ابو بکر بن عیاش نے ابو سعید سے بیان کیا، انھوں نے ابو وائل سے روایت کیا، ابو وائل نے کہا کہ: حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما بسم الله الرحمن الرحيم جہر سے نہیں کہتے تھے، اور نہ تعوذ، اور نہ آمین کو۔ انتہیٰ۔

قال:– اس کے پہلے راوی ''ابو بکر بن عیاش'' ہیں، وہ ''**کثیر الغلط** ''ہیں، نیز ان کا حافظہ آخر میں خراب ہو گیا تھا۔ الخ۔

اقول:– آپ کے ''نیز'' سے معلوم ہوتا کہ ہے ان میں دو مستقل جرحیں ہیں؛ حالاں کہ ایسا نہیں۔ انھیں **کثیر الغلط** تو اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ آخر عمر میں ان کے حافظے میں فرق آ گیا تھا، جیسا کہ **تقریب** سے حضور والا نے خود ہی درج کیا ہے:

''ثِقَةٌ عَابِدٌ إِلَّا أَنَّهُ لَمَّا كَبُرَ سَاءَ حِفْظُهُ''.(۲)

''یعنی ثقہ، عابد ہیں، مگر تحقیق جب کہ وہ بوڑھے ہو گیے، تو ان کا حافظہ بگڑ گیا۔''

جس سے معلوم ہوا کہ سوئے حافظہ کے علاوہ – وہ بھی آخر عمر میں – ان کے اندر اور کوئی جرح نہیں، لیکن آپ کو تو غلط فہمی کی وجہ سے ان باتوں کا خیال ہی نہیں رہتا ہے۔ ہاں! مغالطہ دینے کی مشق ہے۔ اب معلوم کیجیے! کہ یہ راوی صحاح ستہ کا ہے؛ لہٰذا اس کی روایت کو مطلقاً غیر معتبر کہنا غلط ہے، سوئے حافظہ سے قبل اس کی روایات معتبر ہیں۔ ہاں! جب کہ معلوم ہو جائے کہ فلاں روایت سوئے حفظ کے بعد کی ہے۔

لہٰذا جب تک حضور والا یہ ثابت نہ کریں کہ یہ روایت حافظہ بگڑنے کے بعد کی ہے، اعتراض اور جرح صحیح نہیں – اور ''نیز'' کو بار بار ذکر کرنا آپ کے سوئے حافظہ کی خبر دے رہا ہے – اور سوئے حافظہ سے پہلے ''**کثیر الغلط** ''سمجھنا غلط ہے۔ كَمَا مَرَّ.

''**میزان الاعتدال**'' میں ان کی نسبت مدح کے الفاظ بھی بہ کثرت مذکور ہیں۔

---

(۱)– شرح معانی الآثار، باب: قراء ة بسم الله الرحمن الرحيم فى الصلوٰة، جلد: اول، ص: ۱۵۰

(۲)– تقريب التهذيب، باب: الكنىٰ على الترتيب الماضى فى الأسماء، حرف الباء المؤحدة، ص: ۶۲۴

اس کے علاوہ اس کی تائید کرنے والی دوسری روایات موجود ہیں، جس کی بنا پر اس حدیث کی بھی تقویت ہوگئی۔

اور خود حضور والا نے ص:۴۰ رمیں ابن ابی لیلیٰ کی روایات کو ان کے سیء الحفظ ہونے کے باوجود شواہد و متابعات میں لانا جائز رکھا ہے، پھر یہاں ابو بکر بن عیاش نے کون سے خطا کی ہے کہ ان کی روایات کو شواہد و متابعات میں قبول نہیں کرتے؟ مگر ہاں! نفس امارہ مانع ہے۔ ابھی اصول حدیث کی کتابیں اچھی طرح پڑھیے! پھر نام لینا زیبا ہوگا۔

قال:— اس میں دوسرے راوی ابو سعید ہیں۔ معلوم نہیں کہ یہ ابو سعید کون ہیں؟ اور یہ بھی معلوم نہیں کہ ابو بکر بن عیاش سے ان کی لقا ثابت ہے یا نہیں؟

اقول:— ظاہراً ابو سعید ثقہ معلوم ہوتے ہیں، ان کی جرح کا اثبات بہ ذمہ معترض ہے۔ ائمۂ دین سے بے فائدہ اور بلا وجہ بدظنی رکھنا حضور والا ہی کا کام ہے۔ اور لقا ضروری نہیں ہے، كَمَا قَالَ مُسْلِمٌ فِيْ صَحِيْحِهٖ.(۱)

قال:— ایسے ہی أبو وائل معلوم نہیں کون شخص ہیں؟ ابو سعید کی ان سے ملاقات ثابت ہے یا نہیں۔ ظاہراً تو یہ دونوں مجہول ہیں۔ الخ۔

اقول:— آپ کی لاعلمی حجت نہیں ہے۔ اگر آپ کو معلوم نہیں تھا، تو کتب اسماء الرجال دیکھتے، دیکھے بغیر مجہول ہونے کا حکم لگانا اپنا جہل ثابت کرنا ہے۔ ہم آپ کو دکھا دیتے ہیں کہ ابو وائل معروف تابعی ہیں۔ مولانا مرحوم (عبدالحی) نے ''التعلیق الممجد'' میں ابو وائل کے ترجمہ کے تحت لکھا ہے:

هُوَ شَقِيْقُ بْنُ سَلَمَةَ الْأَسَدِيُّ الْكُوْفِيُّ، قَالَ الذَّهَبِيُّ فِي التَّذْكِرَةِ: مُخْضَرَمٌ جَلِيْلٌ، رَوَىٰ عَنْ عُمَرَ وَ عُثْمَانَ وَ عَلِيٍّ وَ ابْنِ مَسْعُوْدٍ وَ عَائِشَةَ –رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالىٰ عَنْهُمْ– وَ جَمَاعَةٍ، وَ عَنْهُ الْأَعْمَشُ وَ مَنْصُوْرٌ وَ حُسَيْنٌ، يُقَالُ: أَسْلَمَ فِيْ حِيَاةِ النَّبِيِّ ﷺ. انتهىٰ.(۲)

أبو وائل شقیق بن سلمہ اسدی، کوفی ہیں۔ ذہبی نے تذکرہ میں کہا: کہ وہ مخضرم (۳) جلیل القدر ہیں۔ حضرت عمر و عثمان و

(۱)— أن القول الشائع المتفق عليه بين أهل العلم .... أن كل رجل ثقة روى عن مثله حديثا، و جائز ممكن له لقائه، والسماع منه.... و ان لم يات في خبر قط أنهما اجتمعا و لا تشافها بكلام، فالرواية ثابتة، و الحجة بها لازمة، الخ.
صحيح مسلم، باب: صحة الاحتجاج بالحديث المعنعن اذا أمكن لقاء المعنعنين، جلد: ۱، ص: ۲۲، مجلس برکات

(۲)— التعليق الممجد على مؤطا الامام محمد، ص: ۹۹، مجلس برکات، جامعہ اشرفیہ مبارک پور

(۳)— ترجمہ: مخضرم اس کو کہتے ہیں جس نے زمانہ جاہلیت پایا ہو اور نبی ﷺ کے بعد اسلام لایا ہو۔ منه رحمه الله. ۱۲

علی وابن مسعود و عائشہ رضی اللہ عنہم، اور ایک جماعت سے روایت کرتے ہیں۔ اور ان سے اعمش، منصور اور حسین روایت کرتے ہیں، کہا گیا ہے کہ: وہ نبی علیہ السلام کی حیات ہی میں اسلام لائے ہیں۔ انتہیٰ۔

اور ابو سعید کی ملاقات کا ثبوت طلب کرنا جب کہ معنعن میں لقا شرط نہیں- جیسا کہ معلوم ہوا- غلط فہمی سے خالی نہیں۔

علاوہ ازیں ''تهذيب الآثار'' میں جب خود لفظ ''حدثنا'' موجود ہے، تو پھر ثبوت لقا طلب کرنا کیسا؟

ان اعتراضات سے آپ اپنی ہی جہالت وحماقت ظاہر کررہے ہیں، اور طرفہ تماشا یہ کہ جناب عالی کے قاعدے کے مطابق: ''ضعیف حدیث کو شواہد میں لانا جائز ہے'' ان سب کے باوجود یہاں تسلیم سے انکار ہے؟ کیا یہ قاعدہ گھر کے لیے ہے؟

قال:- صاحب ظفر نے ان اقوال میں سے ہر ایک کو حجت نہیں گردانا ہے، بلکہ تین صحابہ کے فعل کو کہ اس میں سے دو حکماً مرفوع ہیں، اور ابن عمر کا فعل جو مرفوع روایت کے ساتھ ہے۔ الخ۔

اقول:- یہ تَوْجِيْهُ الْقَوْلُ بِمَا لَا يَرْضٰى بِهِ الْقَائِلُ (۱) ہے۔ مولف ظفر نے یہ کب کہا ہے کہ میں نے ہر ہر واحد کو حجت نہیں گردانا ہے۔ اور حکماً مرفوع سمجھنا جناب کی خوبیٔ فہم پر دال ہے، اور ابن عمر کے فعل میں جہر کہاں ہے؟ اور روایت مرفوع میں بھی جہر نہیں ہے، بلکہ آپ کی سمجھ کا پھیر ہے۔ اور اگر مرفوع ہونا تسلیم بھی کرلیں تو اس سے جہر کا معنی مراد لینا زبردستی ہے۔ اور صحابہ کے فعل کا مطلقاً حجت نہ ہونا پہلے معلوم ہو چکا۔ فَانْظُرْ ثَمَّهٗ.

قال:- صاحب ظفر نے یہ کب کہہ دیا ہے کہ: یہ اقوال بخاری میں مع سند کے مذکور ہیں۔ فقط صاحب ظفر نے تو یہی کہا ہے کہ: روایت کیا اس کو بخاری نے۔ اور یہ عام ہے کہ بلا سند کے ہو، یا مع سند کے۔ الخ۔

اقول:- ذرا آپ کی لیاقت دیکھیے! ''فقط صاحب ظفر نے تو یہی کہا ہے'' کیا خوب! اس میں یا تو ''فقط'' بے کار ہے، یا ''یہی''۔ اور غصہ میں آکر یہ لکھتے ہیں کہ: ''بے تکی نہ ہانکا کریں''۔ سبحان الله! جزاک الله! مواخذۂ لفظی اپنا شیوہ نہیں، بلکہ عوام کو تنبیہ کی غرض سے لکھ دیا جاتا ہے کہ جب ان صاحبوں کا املا تک درست نہیں، تو پھر علمائے نامدار پر آستینیں کیوں چڑھاتے ہیں؟ برابر منہ کی کھاتے ہیں، مگر بے حیائی سے باز نہیں آتے۔

اب جواب سنیے! مولوی صاحب کا فرمانا بجا ہے۔ صاحب ظفر نے جب ان آثار کی نسبت یہ کہہ دیا کہ: ''روایت کیا اس کو بخاری نے'' تو اس سے یہی سمجھ آتا ہے کہ یہ آثار بالاسناد ذکر کیے ہیں، حالاں کہ ان کو تعلیقاً ذکر کیا ہے، نہ کہ

(۱)- ترجمہ: قائل کے قول کی ایسی توجیہ، جس سے قائل راضی نہ ہو۔

بالاسناد۔اور مولوی صاحب نے ان کو غلط نہیں کہا، جس پر آپ "رَوَیٰ عَنْ فُلانٍ کَذَا" سے سند لاتے ہیں۔جب کہ وہ بھی بلاسند مسلسل مذکور ہیں۔اور اس "روی"اور اس "قَالَ" میں واضح فرق ہے۔روایت امر دیگر ہے،اور بہ طور قیل وقال لکھنا امر دیگر۔اس کے علاوہ "رَوَیٰ عَنْ فُلانٍ"،بھی ضعف پر دال ہے۔اسی طرح "مشکوٰۃ"اور "منتقیٰ" کی حدیثوں کا ذکر بھی بے موقع کر کے آپ نے اپنی لیاقت کا اظہار کیا ہے؛ کیوں کہ وہاں بھی یہ نہیں کہہ سکتے کہ "روایت کیا ان کو صاحب مشکوٰۃ، یا منتقیٰ نے" بلکہ ان دونوں میں جابجا رَوَاہُ الْبُخَارِیُّ، رَوَاہُ التِّرْمِذِیُّ، وغیرہ موجود ہے۔اور دیگر ناقلین یوں کہتے ہیں: کَذَا فِي الْمِشْکٰوۃِ وَ الْمُنْتَقیٰ. اور یوں کہنا درست ہے۔مولوی صاحب کا اعتراض روایت کہنے پر ہے۔اصل میں آپ ہی بے تک ہانکتے جاتے ہیں؛ اس لیے دوسروں کو بھی ایسا سمجھتے ہیں۔

اثرِ ابو ہریرہ وابن عمر، جہر پر دال نہیں

قال:— اثر ابو ہریرہ وابن عمر بھی تامین جہر پر صاف دلالت کرتے ہیں۔اگر ابن عمر آمین آہستہ کہتے، تو نافع کیسے معلوم کر لیتے کہ ابن عمر آمین پر مداومت کرتے تھے؟الخ۔

اقول:— یہ دونوں اثر جہر پر دلالت نہیں کرتے ؛ کیوں کہ نافع کو ابن عمر کے جہر کے بجاے ان کے آمین بالاخفا کے دوام پر مطلع ہونا بہت آسان تھا؛ اس لیے کہ اس بارے میں ان کی ترغیب، دوام کا قرینہ تھی۔دیگر یہ کہ بسا اوقات جو آدمی پاس کھڑا ہوتا ہے اسے بعض خفیہ امور کا علم ہو جاتا ہے۔دیکھو! غیر مقلد امام کے پیچھے سورہ فاتحہ خفیہ پڑھتے ہیں اور یہ حنفیہ کو معلوم ہے۔اور حنفیہ آمین ہمیشہ خفیہ کہتے ہیں، جسے غیر مقلد جانتے ہیں۔خاص طور پر جو شخص امام سے زیادہ قریب ہو وہ اچھی طرح سن بھی سکتا ہے؛ لہٰذا ممکن ہے کہ نافع کو ان قرائن سے معلوم ہو گیا ہو۔

قال:— ایسے ہی مروان اگر آہستہ آمین کہتے تو ابو ہریرہ کیسے معلوم کرتے کہ، انھوں نے مجھ سے پہلے ہی آمین کہا، یا بعد میں کہا؟

اقول:— مروان سے خطاب کرنے کا جواب-باوجودیکہ مولوی صاحب نے "قسطلانی" سے نقل کر دیا-مگر پھر بھی نہ سمجھو، تو ایسی سمجھ کو سلام۔اب اس مہمل بات کا جواب بھی سن لیجیے: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ چوں کہ مروان کے مؤذن تھے؛

اس لیے انھوں نے فرمایا کہ: ایسا نہ ہو کہ تم ''ولا الضآلین'' میرے نماز میں داخل ہونے سے پہلے ہی کہہ لو اور اس کے بعد چوں کہ محل آمین ہے، آمین کہہ کر سورہ شروع کردو؛ کیوں کہ حضرت ابو ہریرہ خوب واقف تھے کہ ''و لا الضآلین'' کے بعد محل تامین ہے۔ اور اسے آمین سے پہلے کہنا سماع پر موقوف نہیں تھا، بلکہ ان کے ''ولا الضآلین'' سے پہلے داخل ہونے یا نہ ہونے پر موقوف تھا۔ اگر پہلے ہی داخل ہوگیے، تو سبقت نہ ہوئی، بلکہ ایک وقت میں دونوں سے ادا ہوگئی۔ اور بعد میں داخل ہوئے تو سبقت ہوگئی، اور انھوں محل تامین نہ ملا۔ اور حضرت ابو ہریرہ کے ''مد'' کے ساتھ آمین کہنے سے جہر کیسے ثابت ہوسکتا ہے۔ یہ تو اس وقت ممکن ہے کہ ''مد'' اخفا کے منافی ہو، حالاں کہ ''مد'' اور اخفا جمع ہوسکتے ہیں، ان میں باہم کوئی منافات نہیں، بلکہ یہ بات تجربہ سے ثابت ہے، پھر ''بیہقی'' کی اس روایت سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے آمین کہنے کو بالجہر سمجھنا سراسر سینہ زوری اور بے دلیل ہے۔ اور بالفرض اگر ان کا مذہب، جہر کا ہو بھی، تو جمہور صحابہ آمین بالاخفا کے قائل ہیں، اور ظاہر ہے کہ تعارض کے وقت جمہور کا قول ہی معتبر ہوگا۔ فَتَدَبَّرْ.

قال:— صاحب ظفر نے ہر ہر واحد سے تو استدلال کیا ہی نہیں، کہ ''عطا'' کے قول سے اس پر الزام عائد کیا جائے، بلکہ صاحب ظفر نے مجموع کلام من حیث مجموع سے استدلال کیا ہے۔ الخ۔

اقول:— ہم پوچھتے ہیں کہ جب صاحب ظفر نے مجموع من حیث مجموع سے استدلال کیا ہے، تو اس میں ''عطا'' کا قول بھی داخل ہے یا نہیں؟ داخل نہ ہونے کی صورت میں اس پر مجموع کا اطلاق غلط ہے۔ اور داخل ہونے کی تقدیر پر مدعیٰ حاصل اور الزام درست ہے، اور آپ (حکماء مرفوع) با ثبات ہمزہ کہے جاتے ہیں، اہل علم آپ کے اس لفظ پر خوب قہقہہ لگاتے ہیں۔

قال:— اول یہ کہ: ہم تسلیم نہیں کرتے کہ: آمین دعا ہے۔ باقی رہا ''عطا'' کا قول، تو ہم پر حجت نہیں، اور خود حنفیہ کے نزدیک بھی تابعی کا قول حجت نہیں ہوتا۔

اقول:— ؎ گفتہ گفتہ من شدم بسیار گو از شما یک ہم نہ شد اسرار جو [(۱)]

بار ہا رسائل اہل سنت کے حوالہ سے ان باتوں کے جوابات پا چکے ہیں، لیکن پھر بھی ''مرغی کی ایک ٹانگ کہے جاتے ہیں۔'' مرزا پور کے مناظرہ میں اس کا جواب پا کر خاموش کیوں ہوگیے تھے؟ اور لوگوں کے سامنے کیوں شرمندہ ہوئے؟ آپ کے لیے اب بھی وہی جواب کافی ہے۔ اور ہر صریح و بدیہی بات پر ''لا نسلم'' کہہ دینا، اس کا تو کوئی علاج ہی نہیں۔ اور حنفیہ

(۱)- ترجمہ: بولتے بولتے میں زیادہ بولنے والا ہوگیا، تم میں سے کوئی ایک بھی راز داں نہ بن سکا۔

کے نزدیک یہ کہاں ہے کہ: تابعی کا قول مطلقاً حجت نہیں؟ ہم اپنے امام الائمہ کے حوالہ سے ثابت کر دیتے ہیں کہ انھوں نے خاص مسئلۂ آمین میں تابعی کے قول سے حجت پکڑی ہے۔ امام محمد نے ''کتاب الآثار'' میں فرمایا ہے:

حَدَّثَنَا أَبُوْ حَنِيْفَةَ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ أَبِيْ سُلَيْمَانَ، عَنْ إِبْرَاهِيْمَ النَّخْعِيِّ قَالَ: أَرْبَعٌ يُخْفِيْهِنَّ الْإِمَامُ -التَّعَوُّذُ، وَ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ، وَ سُبْحَانَکَ اللّٰهُمَّ، وَ آمِيْنَ. وَ بِهٖ نَاخُذُ. وَ هُوَ قَوْلُ أَبِيْ حَنِيْفَةَ. انتهىٰ.(۱)

ہم سے ابوحنیفہ نے بیان کیا، انھوں نے کہا: ہم سے حماد بن ابی سلیمان نے ابراہیم نخعی سے بیان کیا کہ: چار چیزیں ہیں کہ امام ان کو خفیہ کہے: اعوذ اور بسم اللہ الرحمن الرحیم اور سبحانک اللھم اور آمین۔ اور اسی پر ہم عمل کرتے ہیں۔ اور یہی ابوحنیفہ کا قول ہے۔ انتہیٰ۔

اس کے علاوہ اپنے مطلب کے لیے آپ نے ''عطا'' کے قول کو دو سو صحابہ کے آمین بالجھر کہنے کے بارے میں تو قبول کر لیا، اور دعا کے باب میں انھیں کا قول نہیں مانتے، کیا یہ انصاف و دیانت داری ہے؟ دوسری بات یہ کہ اس مقام پر ''عطا'' کا قول محض عقل سے نہیں، بلکہ براہین قاطعہ سے مزین ہے۔

قرآن و حدیث اور اجماع سے آمین کے دعا ہونے کا ثبوت

آمین کا دعا ہونا قرآن اور حدیث مرفوع سے بھی ثابت ہے، جسے آپ نے رسائل اہل سنت میں بارہا دیکھا ہوگا، مگر ہم پھر تکلیف کرتے ہیں تاکہ عوام بے چارے آپ کے دھوکہ میں نہ آ جائیں۔ قرآن شریف میں آیت: ''**وَ قَدْ أُجِيْبَتْ دَّعْوَتُكُمَا**''(۲) کے تحت اہل تفاسیر نے لکھا ہے کہ: موسیٰ علیہ السلام دعا مانگتے تھے، اور ہارون علیہ السلام آمین کہتے تھے۔ اور آمین پر بھی خدائے تعالیٰ نے دعا کا اطلاق فرمایا۔

تفسیر ''معالم التنزیل'' میں ہے:

(۱)- كتاب الآثار، باب: الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، حديث: ۸۳، ص: ۱۵۱، دار السلام القاهره، مصر. میں یوں ہے:

قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم قال: أربع يخافت بهن الامام: سبحانک اللهم و بحمدک، و التعوذ من الشيطان، و بسم الله الرحمن الرحيم، و آمين. قال محمد: و به ناخذ، و هو قول أبي حنيفة.

(۲)- قرآن مجيد، پ: ۱۱، سورة يونس، آيت: ۸۹.

"قَدْ أُجِيبَتْ دَّعْوَتُكُمَا" إِنَّمَا نُسِبَتْ إِلَيْهِمَا، وَ الدُّعَاءُ كَانَ مِنْ مُّوسٰی؛ لِأَنَّهُ رُوِيَ أَنَّ مُوسٰی كَانَ يَدْعُوْ وَ هَارُوْنَ كَانَ يُؤَمِّنَ. وَالتَّامِيْنُ دُعَاءٌ. انتهىٰ.(۱)

تحقیق تم دونوں کی دعا مقبول ہوئی، دعا دونوں کی طرف منسوب ہوئی؛ حالاں کہ موسیٰ علیہ السلام ہی دعا مانگتے تھے؛ اس لیے کہ مروی ہے کہ موسیٰ علیہ السلام دعا مانگتے تھے، اور ہارون علیہ السلام آمین کہتے تھے۔ اور آمین کہنا دعا ہے۔ انتہی۔

"بیضاوی" میں ہے "قَدْ أُجِيبَتْ دَّعْوَتُكُمَا" أَيْ مُوسٰی وَ هَارُوْنَ؛ لِأَنَّهُ كَانَ يُؤَمِّنُ. انتهىٰ.(۲)

تحقیق تمھاری دعا مقبول ہوگئی، یعنی موسیٰ و ہارون علیہما السلام کی؛ کیوں کہ ہارون علیہ السلام آمین کہتے تھے۔ انتہی۔

تفسیر مدارک میں ہے: قَالَ: قَدْ أُجِيبَتْ دَّعْوَتُكُمَا" قِيْلَ: كَانَ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ يَدْعُوْ وَ هَارُوْنُ يُؤَمِّنُ؛ فَثَبَتَ أَنَّ آمِيْنَ دُعَاءٌ، فَكَانَ إِخْفَاءُهُ أَوْلٰى. وَ الْمَعْنٰى أَنَّ دُعَائَكُمَا مُسْتَجَابٌ [وَ مَا طَلَبْتُمَا كَائِنٌ] وَلٰكِنْ فِيْ وَقْتِهٖ. انتهىٰ.(۳)

اس سے بھی ثابت ہوا کہ آمین دعا ہے، اور اس کا مخفی کہنا بہتر ہے۔

اور اسی تفسیر میں یہ بھی ہے:

وَ عَنْهُ : الصِّيَاحُ فِي الدُّعَاءِ مَكْرُوْهٌ وَ بِدْعَةٌ. (۴)

یعنی ابن جریج سے مروی ہے کہ: دعا میں چلانا مکروہ اور بدعت ہے۔

"جلالین و حسینی" وغیرہ تفسیر کی دوسری کتابوں میں بھی اسی طرح مذکور ہے۔(۵)

قرآن اور اس کی تفاسیر سے تو آمین کا دعا ہونا ثابت ہے، اور ہمارے مخاطب صاحب بے دھڑک فرما رہے ہیں کہ: "ہم نہیں تسلیم کرتے کہ آمین دعا ہے۔" اب بتاؤ! کہ اس سے انکار قرآن لازم آتا ہے یا نہیں؟ معترض صاحب کے گروہ کے پیرو مرشد (سر) سید احمد خان صاحب تو قرآن کو تسلیم کر کے خلاف جمہور، بعض آیات کے معانی اپنی رائے سے بیان کرتے ہیں،

(۱)- معالم التنزيل، سورة: يونس، آيت: ۸۹، ص: ۶۰۸، دار ابن حزم.

(۲)- بيضاوى، سوره يونس، آيت: ۸۹.

(۳)- تفسير مدارك التنزيل، پ: ۹، سورة يونس، آيت: ۸۹، جلد: ۲، ص: ۱۵۷. ترجمہ: تحقیق تم دونوں کی دعا مقبول ہوئی، کہا گیا ہے کہ: موسیٰ علیہ السلام دعا مانگتے تھے، اور ہارون علیہ السلام آمین کہتے تھے؛ لہذا ثابت ہوا کہ آمین دعا ہے؛ تو اس کا اخفا بہتر ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ تم دونوں کی دعا مقبول ہوئی (اور جو تم نے مانگا، ہونے والا ہے) لیکن اپنے وقت پر ہوگا۔

(۴)- مصدر سابق، سورة: يونس، آيت: ۸۹، جز: ۲: ص: ۱۷۵.

(۵)- دیکھیے! تفسير جلالين، سورة: يونس، آيت: ۸۹، جلد: ۱، ص: ۱۷۸، مجلس بركات

لیکن یہ حضرت تو سرے سے قرآن کے ہی منکر ہو گیے ،جس سے کفر کا اندیشہ ہے۔ ہم خیر خواہی سے کہتے ہیں: توبہ کیجیے۔

خلاصہ یہ کہ آپ کا تسلیم نہ کرنا اگر محض رائے سے ہے تو کب مقبول ہے؟ اور اگر دلیل سے ہے، تو بیان کیجیے۔

اور احادیث سے بھی آمین کا دعا ہونا ثابت ہے۔ دیکھو! **تفسیر کشاف و مدارک** وغیرہ میں ہے:

آمِیْنَ : صَوْتٌ سُمِّیَ بِہِ الْفِعْلُ الَّذِیْ ھُوَ اسْتَجِبْ..... وَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: سَأَلْتُ رَسُوْلَ اللّٰہِ ﷺ عَنْ مَعْنٰی آمِیْنَ، فَقَالَ: اِفْعَلْ. انتھیٰ.(۱)

آمین ایک آواز ہے، اور ایک فعل کا نام ہے جو ''اسْتَجِبْ'' ہے (یعنی اے خدا! قبول کر) اور حضرت ابن عباس سے مروی ہے، انھوں نے کہا: کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا کہ آمین کا کیا مطلب ہے؟ تو آپ نے فرمایا: اے خدا کردے (یعنی اے خدا! ایسا ہی کردے)۔

اور **تفسیر مظھری** میں ہے:

وَ اَخْرَجَ الثَّعْلَبِیُّ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: سَأَلْتُ النَّبِیَّ ﷺ عَنْ مَعْنٰی آمِیْنَ، فَقَالَ: اِفْعَلْ. انتھیٰ.

ثعلبی نے حضرت ابن عباس سے روایت کیا، انھوں نے کہا کہ میں نے نبی ﷺ سے آمین کے معنی کے بارے میں پوچھا، تو آپ نے فرمایا: کردے۔ انتہیٰ۔

اور **قسطلانی شرح بخاری** میں ہے:

مَعْنَاہُ عِنْدَ الْجُمْھُوْرِ: اَللّٰھُمَّ! اسْتَجِبْ. انتھیٰ.(۲)

جمہور کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں: اے خدا! قبول کر۔ انتہیٰ۔

قرآن و حدیث اور اجماع سے آمین کا دعا ہونا مسلم ہے، اب اس کا انکار، انکار قرآن و حدیث ہے، جس سے قرآن و حدیث پر عمل کے دعویٰ داروں کا دعویٰ کافور ہو گیا۔ اور یہ مثال صادق آئی:

ع برعکس نہند نام زنگی کافور

قال :— بلکہ ہوسکتا ہے کہ اسم الٰہی ہو، جیسا کہ **تفسیر معالم** میں ابن عباس سے منقول ہے۔

(۱)— تفسیر کشاف، تحت سورۃ الفاتحۃ، جلد: ۱، ص: ۴۷، انتشارات آفتاب، تھران.

(۲)— قسطلانی شرح بخاری، باب: جھر الامام بالتامین، جلد: ۲، ص: ۲۹۲، دار المعرفۃ، بیروت میں یوں ہے:

'' معناہ اللھم استجب عند الجمھور''.

اقول:— تفسیر معالم سے پہلے معلوم ہو چکا کہ: آمین دعا ہے، اور اس میں یہ بھی ہے:

مَعْنَاهُ : اللّٰهُمَّ! [اسْمَعْ وَ] اسْتَجِبْ. وَ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَ قَتَادَةُ: مَعْنَاهُ كَذَالِكَ يَكُوْنُ. انتهىٰ.(۱)

اس کا معنی یہ ہے کہ: اے اللہ! سن لے، اور قبول کر۔ ابن عباس اور قتادہ نے کہا کہ: اس کا معنی یہ ہے کہ ایسا ہی ہو جائے۔ انتہیٰ۔

حضرت ابن عباس اور قتادہ سے دعا کا آمین کے معنی میں ہونا اسی ''معالم'' میں موجود ہے جو قرآن وحدیث اور جمہور کے مطابق ہے؛ لہذا یہی معنی زیادہ معتبر اور راجح ہے۔ اور اگر اسم ہونا بھی تسلیم کیا جائے تب بھی ہم کہتے ہیں کہ: اس کا اخفا ثابت ہے، جیسا کہ'' تفسیر کبیر''میں امام صاحب سے منقول ہے:

آمین اگر دعا ہے، تو آیت کریمہ "اُدْعُوْا رَبَّكُمْ" کے بہ موجب اخفا واجب ہے، اور اگر اسمائے الٰہیہ میں سے کوئی اسم ہے، تو بھی اخفا واجب ہے؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: **وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِيْ نَفْسِكَ تَضَرُّعاً وَ خِيْفَةً، الآية.** اپنے پروردگار کو دل میں یاد کر، گریہ وزاری کرتا ہوا اور پوشیدہ۔(۲)

لہذا اسم الٰہی مراد لینے سے بھی آپ لوگوں کا کام چلنے والا نہیں۔ باوجودیکہ یہ بھی قرآن اور جمہور کے خلاف ہے۔ شافعی حضرات اگرچہ آمین کے بالجہر ہونے کے قائل ہیں، مگر اس کے دعا ہونے کا انکار نہیں کرتے۔ مگر حضرات غیر مقلدین نہ تو مخالفت قرآن کا اندیشہ کرتے ہیں، اور نہ احادیث کی تردید سے ڈرتے ہیں، اور نہ ہی اجماع کی مخالفت سے بچتے ہیں، بلکہ جہاں ذرا سا سہارا ملتا ہے وہیں کود پڑتے ہیں۔

قال:— یا خاتمۂ دعا ہو، جیسا کہ ابوداوٗد کی روایت سے ثابت ہے۔

اقول:— ؎ وہی گرتے ہیں اوندھے منہ، بہت جو جلد چلتے ہیں اسی اندیشے سے چلتے ہیں، ہم آہستہ آہستہ

آمین کا خاتمۂ دعا ہونا، اس کے دعا ہونے کے منافی نہیں

حضور والا نے یہ احتمال بھی کسی سے سیکھ لیا ہے، مگر خبر نہیں کہ کفر تک نوبت آسکتی ہے؛ اس لیے ہمارے لیے ضروری ہے

(۱)— معالم التنزیل، سورة الفاتحة، ص: ۱۱، دار ابن حزم.

(۲)— تفسیر کبیر، سورة الاعراف، آیت :۲۰۵، مسئله رابعه، جلد:۷، ص:۱۳۷، مکتبه تجاریه، مکه مکرمه.

کہ آپ کو سمجھا دیں؛ تا کہ آئندہ آپ ایسی دلدل میں نہ پھنسیں۔اب سنیے! یہ بات ظاہر ہے کہ یہاں پر ''خاتم'' سے انگشتری قطعاً مراد نہیں، بلکہ مَا یخْتَمُ بِهِ الشَّيْءُ (وہ چیز جس سے کسی چیز کو ختم کیا جائے) مراد ہے۔ہم کہتے ہیں کہ ''مَا یخْتَمُ بِهِ الشَّيْءُ'' شَے کے مغائر نہیں ہوتا؛ کیوں کہ اس پر آیت قرآنی اور احادیث رسول ربانی علیہ السلام شاہد ہیں:

قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی: وَ لٰکِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّیْن. (۱) اور ظاہر ہے کہ خاتم النبیین سے مراد رسول اللہ ﷺ ہیں۔اب فرمایئے! کہ آپ انبیا میں داخل ہیں یا نہیں؟ داخل نہ ماننا کفر ہے؛ لہٰذا داخل ماننا متحقق ہے۔ وَهُوَ الْمَطْلُوْبُ.

اور مسلم میں بہ روایت ابن عباس مروی ہے کہ: جبریل علیہ السلام آں حضرت ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے کہ اچانک آسمان کا دروازہ کھلا اور وہ فرشتہ آیا جو کبھی نہ آیا تھا، اس نے آ کر سلام عرض کیا، اور کہا:

إِبْشِرْ بِنُوْرَیْنِ أُوْتِیْتَهُمَا لَمْ یُؤْتَهَا نَبِيٌّ قَبْلَکَ: فَاتِحَةَ الْکِتَابِ، وَ خَوَاتِیْمَ سُوْرَةِ الْبَقَرَةِ، لَنْ تَقْرَأَ بِحَرْفٍ مِنْهُمَا إِلّا أُعْطِیْتَهُ. رَوَاهُ مُسْلِمٌ. (۲)

خوش ہو جایئے ان دونوروں سے جو آپ کو دیئے گیے، اور آپ سے پہلے کسی نبی کو نہیں ملے: سورہ فاتحہ اور سورہ بقرہ کا اخیر۔آپ ان دونوں میں سے کوئی بھی حرف پڑھیں گے، تو ثواب دیے جائیں گے۔اس کو امام مسلم نے روایت کیا۔

اب اس حدیث میں خاتمۂ سورہ بقرہ یعنی ''آمن الرسول'' سے آخر تک سورہ بقرہ کی جنس سے ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو فَهُوَ الْمَطْلُوْبُ. اور اگر نہیں تو یہ کفر ہے۔

دوسری حدیث: عَنْ عَائِشَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بَعَثَ رَجُلاً عَلٰی سَرِیَّةٍ وَ کَانَ یَقْرَأُ لِأَصْحَابِهِ فِيْ صَلاتِهِمْ، فَیَخْتِمُ بِقُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ. الخ . مُتَّفَقٌ عَلَیْهِ. کَذَا فِي الْمِشْکٰوةِ. (۳)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے ایک شخص کو لشکر کا قائد بنا کر بھیجا، وہ نماز میں اپنے ساتھیوں کی امامت کرتا تھا، اور قل هو اللّٰہ احد کے ساتھ ختم کرتا تھا۔الخ۔اس کو امام بخاری و مسلم نے روایت کیا، ایسا ہی مشکوٰۃ میں ہے۔

اب کہیے! یہاں سورہ: قُلْ هُوَ اللّٰهُ، قراءت میں داخل ہے یا نہیں؟ ثانی کفر ہے، اور اول ثابت، وَهُوَ الْمَطْلُوْبُ.

ان نظائر سے معلوم ہو گیا کہ آمین کو خاتمۂ دعا کہنے سے بھی آمین کا دعا ہونا ثابت ہوتا ہے؛ لہٰذا ابوداؤد کی روایت آپ

(۱)- قرآن مجید، پ: ۲۲، سورة الأحزاب، آیت: ۴۰. ترجمہ: ہاں! اللہ کے رسول ہیں، اور سب نبیوں کے پچھلے۔

(۲)- صحیح مسلم، کتاب فضائل القرآن، باب: فضل الفاتحة و خواتیم سورة البقرة، جلد: ۱، ص: ۲۷۱، مجلس برکات.

(۳)- مشکوٰۃ المصابیح، کتاب : فضائل القرآن، الفصل الأول، ص: ۱۸۵، مجلس برکات

کے مقابل کے خلاف نہیں، بلکہ موافق ہے۔اب آئندہ ''یا، یا'' کر کے ایسی باتیں نہ کیا کیجیے۔آپ تو مسلمان ہوئے ہیں، کہیں پھر کفر کی طرف نہ پلٹ جایئے گا۔یہ باتیں ہم بہ طور خیر خواہی کہتے ہیں۔تسلیم کرنے یا نہ کرنے میں آپ کو اختیار ہے۔

قال:— اگر تسلیم بھی کریں کہ آمین دعا ہے، تو یہ تسلیم نہیں کرتے کہ دعا میں اصل، اخفا ہے۔

اصل دعا کے خفیہ ہونے کا انکار، قرآن کی صریح آیت کا انکار ہے

اقول:— لَاحَوْلَ وَ لَاقُوۃَ إِلَّا بِاللّٰہِ بِخَمْسَۃِ أَوْجُہٍ. یک نہ شد دو شد۔بے ہودہ گوئی کے میدان میں آپ سرپٹ دوڑنے لگے ہیں۔غضب ہے! اصل دعا میں اخفا کا انکار؟ توبہ توبہ؛ حالاں کہ اصل دعا میں اخفا کا ہونا قرآن میں مصرح ہے۔خدا کے لیے: اُدْعُوْا رَبَّکُمْ تَضَرُّعاً وَّ خُفْيَۃً.(۱) الآیۃ. کے معنی کسی سے سمجھیے۔شاید حضور والا کے نزدیک قرآن پاک اصل، اصول دین سے نہیں۔نَعُوْذُ باللّٰہِ.

معلوم نہیں کہ آپ کیوں دوسروں کے لیے بلا وجہ اپنی ناک کٹاتے ہیں، اور کفریات میں پڑ کر اپنے ہاتھوں ہی اپنے ایمان کی جڑ کھودتے ہیں۔ہم تو چاہتے تھے کہ آپ نومسلم ہیں، آپ کا ایمان سلامت رہے تو بہتر ہے، مگر آپ زبردستی نکلے جاتے ہیں۔اس کو کوئی کیا کرے؟ اور اس پر قرآن اور حدیث دانی کا دعویٰ کرتے ہیں، یہ عجب اندھیر ہے۔

قال:— دیکھیے! سورہ فاتحہ میں إِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ(۲) سے آخر تک کل دعا ہے، اس کو آہستہ کیوں نہیں پڑھا جاتا۔اگر یہ کہیں کہ: یہ قرآنی دعا ہے؛ اس لیے اس کو زور سے پڑھا جاتا ہے، تو ہم کہیں گے کہ: یہ ترجیح بلا مرجح ہے۔الخ۔

اقول:— ان نکمی باتوں سے کیا حاصل؟ آپ نے کبھی کسی سے کتب اصول فقہ بھی پڑھا ہے یا نہیں؟ ظاہراً پڑھنے کا اتفاق نہیں ہوا ہے؛ کیوں کہ اگر پڑھے ہوتے تو یہ شک بھی زائل ہو جاتا۔جناب من! حنفیہ کا یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ ''خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے۔''

(۱) قرآن مجید، پ:۸، سورۃ الاعراف ، آیت: ۵۵.

(۲)- قرآن مجید، پ: ا ، سورۃ الفاتحۃ، آیت: ۵. ترجمہ: ہم کو سیدھا راستہ چلا۔

قرآنی اور ماثور دعاؤں سے اعتراض کا جواب

اب ہم کہتے ہیں: **اول**: نماز کی حالت میں دعاے قرآنی کی دو حیثیتیں ہیں: **اول**: حیثیتِ قراءتِ قرآن، **دوم**: حیثیتِ دعا۔ اول **مقصود بالذات** ہے، اور ثانی **تبعا و ضمنا** ۔قرآنی دعاؤں میں قراءت کو ترجیح حاصل ہے جس سے دعا کا لحاظ مرجوح ہے؛ لہذا اخفا بھی مرجوح ہوا۔ اور جہری قراءت کی حالت میں جہر کو غلبہ رہا۔

دوم: یہ کہ جہری نماز میں ان قرآنی دعاؤں کا بالجہر پڑھنا احادیث مشہورہ سے ثابت ہے، جس پر تمام دنیا کے اہل علم کا اتفاق ہے، کسی کا اختلاف نہیں۔ **وَ مَنْ ادَّعیٰ خِلافَہٗ فَعَلَیْہِ الْبَیَانُ**. برخلاف مسئلہ آمین کے کہ یہاں اختلاف موجود ہے؛ اس بنا پر ترجیح بلا مرجح کہنا، حضور کی خوبیٔ فہم پر دال ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ: دعا میں اصل اگر چہ اب بھی اخفا ہی ہے مگر احادیث مشہورہ اور اجماع کے باعث اس مقام پر کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے، جس سے تخصیص ہو جائے گی۔ اسی طرح حج کے تلبیہ میں بالاجماع جہر ہے۔ اب قرآنی دعاؤں اور حج کے تلبیہ کو مختلف فیہ مسئلہ کا مقیس علیہ ٹھہرانا – علت میں اتحاد نہ ہونے کے باوجود – غیر مقلدین کی ذوات بے برکات کا فاسد قیاس ہے۔

اوراذ کار نووی وغیرہ میں جو دعائیں منقول ہیں، ان سب میں اصل اخفا ہے، جب تک کہ کوئی وجہ تخصیص نہ ہو؛ کیوں کہ حنفیہ کا مسلمہ قاعدہ ہے کہ آیت اور حدیث آحاد میں اختلاف کے وقت حتی الامکان حدیث میں تاویل کی جائے گی؛ کیوں کہ نبی علیہ السلام احکام الٰہی کے خلاف ہرگز عمل نہیں کرتے تھے۔ اور جو ماثور دعائیں آپ سے بالجہر منقول ہیں انھیں آپ نے لوگوں کے لیے بہ غرض تعلیم زور سے پڑھا تھا؛ تاکہ یاد کر لیں، اگر آہستہ پڑھتے تو لوگ اس نعمت سے محروم رہ جاتے۔ مگر افسوس کہ غیر مقلدین اس طرح کے نکتے سمجھتے ہی نہیں، جن سے آیت اور حدیث کے درمیان مطابقت ہوتی ہے، اور فوراً قرآن کی مخالفت کا الزام لگانے لگتے ہیں، اور قرآن کو حدیث کے تابع کرتے ہیں۔ اور قرآن و حدیث کی مکمل اتباع کے باوجود احناف کو موردِ الزام ٹھہراتے ہیں۔

قال:— اگر مان بھی لیں کہ آمین دعا ہے، اور اصل دعا میں اخفا ہے، تو پھر ہم کہیں گے کہ: یہ دعا سنن صحیحہ سے مخصوص ہے، جو آں حضرت علیہ السلام سے اس بارے میں مروی ہیں۔ الخ

اقول:— ؂ بہ ہر رنگے کہ خواہی جامہ می پوش من اندازِ قدت را می شناسم

اب آپ تنزل کرتے کرتے یہاں آٹھہرے۔ہم کہتے ہیں کہ:

اول: آمین **بالجھر** کے بارے میں سنن صحیحہ کا ثبوت غیر مسلم ہے۔

دوم: اور اگر ان حدیثوں کو صحیح تسلیم کرلیا جائے تو بھی ان کے معارض صحیح حدیثیں موجود ہیں، جو اخفاے آمین پر دال ہیں، جس سے بقاعدۂ: **إِذَا تَعَارَضَا تَسَاقَطَا** اصل دعا ہی کی طرف رجوع کرنا پڑے گا، یا احادیث جہر میں گاہ بہ گاہ تعلیم کی تاویل کی جائے گی، جس سے قرآن اور احادیث کے درمیان مطابقت ہوگی، جو حنفیہ کا خاصہ ہے۔

اور حضور والا کے ذکر کردہ مردود وجہوں کا جواب بہ خوبی ہوگیا۔ اگر اب بھی نہ سمجھیے، تو خدا سمجھے۔

قال :— اس کا جواب گذرا، کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے قول سے زور سے آمین کہنا ثابت ہوتا ہے۔اور آپ نے جو **قسطلانی** کی عبارت نقل کی ہے، اس سے آپ کا کوئی مطلب نہیں نکلتا، اگر چہ **بیہقی** کی بقیہ روایت کو آپ نے حذف کردیا ہے، جس سے آمین **بالجھر** کا ثبوت ہوتا ہے۔الخ۔

اقول :— اس کا رد الجواب ابھی گذر چکا۔اسے بھی بہ غور ملاحظہ کیجیے، ورنہ ہمارے سامنے آیئے! ہم آپ کو مطلب سمجھائیں کہ قسطلانی کی عبارت مولوی صاحب کے لیے مفید ہے، اور آپ کے لیے مضر ہے۔اور مولوی صاحب نے روایت کو حذف نہیں کیا، بلکہ اس میں اسی قدر تھا۔اور آپ نے مولانا مولوی احمد علی صاحب مرحوم محدث حنفی کے حاشیے سے جو روایت لکھی ہے- جسے انھوں نے ''عمدۃ القاری'' سے نقل کیا ہے، اور جس میں ''مــــدّ'' کا لفظ ہے، اور اس سے آپ نے جہر سمجھ لیا ہے-اس سے آپ کا جہر سمجھنا محض غلط ہے۔''مدّ'' اخفا کے خلاف نہیں۔اور **قسطلانی** کی عبارت کا مطلب بالتفصیل ص: ۳۲۹ / میں لکھا جاچکا، اسے دیکھ لیجیے۔

قال :— ''اس الٹی سمجھ پر پتھر پڑیں'' امام آہستہ آمین کہے گا تو یہ کیسے معلوم ہوگا کہ اب امام نے آمین کہی؟ خواہ مخواہ یہی ہوگا کہ کبھی مقتدی امام سے سبقت لے جائیں گے، یا اس کے ساتھ کہیں گے، یا اس کے بعد۔ہاں! جب امام آمین **بالجھر** کہے گا، تو ہمیشہ امام کا آمین کہنا معلوم ہوسکتا ہے۔

اقول :— ؎ نہ سمجھا یار، گو ہم تھک رہے سمجھاتے سمجھاتے نہ مانا، گرچہ ہم اب تک رہے چلاتے چلاتے

ادھر سے بھی پتھر تیار ہے، مگر مجبوری یہ ہے کہ آیت کریمہ: **وَإِذَا خَاطَبَهُمُ** ہاتھ میں تھامے ہوئے ہیں۔حضور والا کو تو ایک ہی بات معلوم ہے کہ '' کیسے معلوم ہوگا؟'' اگر آپ کو معلوم نہیں تو حنفیہ کو کیا پروا؟ اہل فہم جانتے ہیں کہ امام جب آمین آہستہ

کہے گا تو بھی معلوم ہو جائے گا کہ اس نے آمین کہا ہے؛ کیوں کہ نسـائـی کی حدیث سے پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ آپ نے فرمایا ہے: وَإِنَّ الْـإِمَـامَ يَـقُوْلُ اٰمِيْنَ (۱) یعنی امام بھی آمین کہتا ہے۔ جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ امام خفیہ کہا کرتا ہے، اور یہ بھی یاد رکھیں کہ مقتدی کے لیے حکم ہو چکا ہے کہ جب امام ولا الضـآلین کہے تو وہ بھی آمین کہے؛ لہٰذا ولا الضـآلین کے بعد امام و مقتدی فوراً آمین کہیں گے؛ کیوں کہ امام و مقتدی دونوں کے آمین کہنے کا محل ایک ہی ہے۔

اور جو شبہہ إِذَا أَمَّـنَ الْـإِمَـامُ فَـأَمِّنُوْا سے پیدا ہوتا ہے کہ امام کی تامین کے بعد آمین کہو، تو اس کا مطلب خود امام نووی شافعی نے لکھ دیا ہے، وہ یہ ہے:

وَأَمَّا رِوَايَةُ إِذَا أَمَّنَ الْإِمَامُ فَأَمِّنُوْا مَعْنَاهَا: إِذَا أَرَادَ التَّامِيْنَ. انتهىٰ.(۲)

اس روایت کے معنی کہ جب امام آمین کہے تو تم آمین کہو، یہ ہیں کہ جب وہ آمین کہنے کا ارادہ کرتے تو تم بھی آمین کہو۔

اب دیکھیے! اس حدیث اور اُس حدیث میں مطابقت ہوگئی، یعنی مقصود یہ ہے کہ جب امام آمین کہنے کا اراداہ کرے، جو ولا الضآلین کے بعد ہوتی ہے، تو تم بھی ولا الضآلین کے بعد آمین کہو کہ وہی امام کے آمین کہنے کا وقت ہے؛ لہٰذا یہ شبہات کہ: بہ حالت اخفا امام سے پہلے، یا امام کے بعد، یا عین امام کے ساتھ کہے گا، سب لغو ہو گیے؛ کیوں کہ مقتدی ولا الضآلین کے بعد آمین کہے گا، خواہ امام کی آمین سنے یا نہ سنے؛ کیوں کہ امام کے لیے بھی تاخیر کا حکم نہیں ہے، جس سے ایک ہی وقت میں امام و مقتدی دونوں کا آمین کہنا ظاہر ہو گیا۔ وَهُوَ الْمَطْلُوْبُ.

قال:— خصوصاً حنفی مذہب میں تو یہ ہو ہی نہیں سکتا؛ کیوں کہ **مؤطا امام محمد** میں مذکور ہے: امام آمین نہ کہے۔ تو اب آہستہ کہنے کی صورت میں یہ احتمال بھی ہوگا کہ شاید امام نے آمین نہ کہا ہو۔ الغرض **آمین بالجهر** کے بغیر امام کی آمین سے پوری موافقت نہیں ہو سکتی۔

اقول:— ؎ نخل امید نہ اک بار بھی سر سبز ہوا لاکھ ارمان کیے پھولنے پھلنے کے لیے

حضرت والا کو حنفی مذہب کی خبر تو ہے نہیں، ناحق مغالطہ دے رہے ہیں۔ جناب من! مؤطا کی روایت پر عمل نہیں ہے کہ وہ غیر ظاہر الروایہ ہے، بلکہ عمل امام کی اس روایت پر ہے جسے آثـار میں خود امام محمد نے امام صاحب سے نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

(۱)— سنن نسائی، کتاب الصلوٰة، باب: الامر بالتأمين خلف الامام، جلد: ١، ص: ١٠٧.

(۲)— المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، على هامش مسلم، جلد: ١، ص: ١٧٦، مجلس بركات.

وَهُوَ قَوْلُ أَبِیْ حَنِیْفَةَ (۱)۔ کَمَا مَرَّ. اور تمام حنفی علما کا اسی پر عمل ہے کہ امام بھی خفیہ آمین کہے، مگر آپ کلیۃً حکم لگا دیتے ہیں کہ حنفی مذہب میں امام کو آمین نہیں کہنا چاہیے، اور پھر اس پر آپ کی تفریع طرفہ ماجرا ہے، اس لیے کہ امام کے آمین نہ کہنے کی صورت میں یہ شبہہ کیوں ہوگا؛ کیوں کہ وہ کہتا ہی نہیں، پھر جہر سے امام کی موافقت کا کیا معنی؟ جب کہ اس مقام پر مقتدیوں کا جہر مقصود ہے، اور امام سے کامل موافقت امام کے جہر پر موقوف ہے۔ حالاں کہ جو موافقت حدیث میں آئی ہے وہ ملائکہ کے ساتھ موافقت ہے، جسے حضور والا نے قلم انداز کر دیا ہے، اور جن سے موافقت مطلوب نہیں ان سے موافقت سمجھ رہے ہیں، وہ بھی جہر میں۔ وہاں تو فقط اتنا ہے کہ امام کے و لا الضآلین کہنے کے بعد تم آمین کہو، اور وہی امام کے آمین کہنے کا وقت ہے اور پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ ملائکہ کے ساتھ موافقت تامہ اخفا میں ہے نہ کہ جہر میں۔ الغرض: ایسے واہی احتمالات سے جہر ثابت کرنا، کاغذ سیاہ کرنا ہے۔

قال:— مؤلف نے جو ترجمہ کیا ہے وہ بالکل درست ہے، اس کے غلط ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ مؤلف نے جو ''لا یدعـہ'' کے مرجع کو، اور ''فی ذٰلک'' کے مشارالیہ کو زور سے آمین کہنا لکھا ہے، وہ اس قرینہ مقالیہ کی بنا پر ہے جو ''نافع'' کے کلام سے معلوم ہوتا ہے۔ کیوں اگر ابن عمر بالجھر، آمین نہ کہتے، تو ''نافع'' یہ کیسے فرماتے کہ: ابن عمر نے کبھی آمین کو ترک نہیں کیا۔ الخ۔

اقول:— حضور والا کو اس وہم کے مرض نے بار بار گھیر رکھا ہے کہ ''کیسے معلوم کرتے'' یا ''کیسے فرماتے'' جب کہ ان مہمل باتوں کا جواب بارہا گذر چکا ہے۔ اور ذرا سی توجہ سے بھی یہ خوبی معلوم ہو جاتا ہے کہ حضرت ابن عمر کا لوگوں کو ترغیب دینا، اس بات کا مقتضی ہے کہ وہ خود ہمیشہ کہتے ہوں گے؛ اس وجہ سے ''نافع'' نے کہہ دیا ہوگا کہ وہ کبھی ترک نہ کرتے تھے، جیسا کہ حنفی امام کے خفیہ آمین کہنے کے دوام کو، غیر مقلد بھی جانتے ہیں، کَمَا مَرَّ مرارا۔ اور مولوی صاحب نے ''تیسیر القاری شرح بخاری'' سے نافع اور ابن عمر کے قول کا معنی بیان کر دیا تھا، اس کے باوجود آپ نہ سمجھ سکے۔ اور نہ سمجھ سکے تو اس کا کیا علاج؟ لہٰذا لا یدعہ کا مرجع اور فی ذٰلک کا مشارالیہ آمین بالجھر کو بنانا، غیر مقلدین کی زبردستی ہے، یا ناسمجھی۔

قال:— اس روایت کو، چوتھی روایت کے عین بتانا معترض کی جہالت ہے؛ کیوں کہ چوتھی روایت صحیح ابن حبان اور بیہقی کی تھی، اور یہ روایت صرف بیہقی کی ہے۔ اُس روایت میں: رَفَعُوْا أَصْوَاتَھُمْ بِاٰمِیْنَ تھا، جب کہ اِس روایت میں: سَمِعْتُ لَهُمْ رَجَّةً بِاٰمِیْنَ ہے۔ نیز چوتھی روایت کی سند بھی اس روایت سے جدا ہے۔ چنانچہ امام بیہقی سنن

(۱)— قال محمد: أخبرنا أبو حنیفة، عن حماد، عن ابراهیم قال: أربع یخافت بهن الامام: سبحانک اللهم و بحمدک، و التعوذ من الشیطان، و بسم الله الرحمن الرحیم، و آمین. قال محمد: و به ناخذ، و هو قول أبی حنیفة.
کتاب الآثار، باب: الجهر ببسم الله الرحمن الرحیم، رقم الحدیث: ۸۳، ص: ۱۵۱، دارالسلام، القاهرة مصر.

کبریٰ میں فرماتے ہیں: رَوَاهُ إِسْحٰقُ الْحَنْظَلِيُّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ وَقَالَ: رَفَعُوْا أَصْوَاتَهُمْ بِاٰمِيْنَ. اوراس روایت کوابوایوب نے روایت کیا ہے۔

مختلف طرق سے روایت کردہ ایک راوی کی حدیث کوکئی حدیثیں سمجھنا غلط ہے

اقول:— واہ واہ! روایت سابقہ ولاحقہ کی غیریت کی کیا معقول وجہ بیان فرمائی ہے! جسے اگر طالب علم بھی دیکھے، تو کہنے پر مجبور ہوجائے کہ: یہ تعلیم سینہ بہ سینہ نہیں، بلکہ ذہن نارسا کی ترقی کا نتیجہ ہے۔ہم حضور والا سے پوچھتے ہیں کہ چوتھی روایت میں ابن حبان کے ساتھ جو بیقھی ہیں، وہ یہی بیہقی ہیں، جو علاحدہ لکھے گئے؟ یا کوئی دوسرے ہیں؟ اگر یہی ہیں تو پھر اس وجہ سے غیر سمجھنا آپ کی کم فہمی ہے، یانہیں؟ اوراگر دوسرے ہیں تو فرمایئے! کہ وہ کون سے بیہقی ہیں؟

اور دوسری وجہ بھی غیریت کو متقضی نہیں؛ کیوں کی دونوں عبارتوں کا مفہوم ایک ہے۔ وہی دو سوصحابہ اس میں بھی ہیں، اوراُس میں بھی۔اور بیہقی کی دوسری روایت کی سند کو جدا کہنا بھی غلط ہے؛ کیوں کہ علی بن حسین پہلی روایت میں موجود ہیں، فرق صرف سمعت اور رفعوا کا ہے۔جس سے مطلب میں کوئی خلل نہیں آتا، اور ابو ایوب نے بھی روایت کیا تو کیا حرج ہے؟ اخیر کا راوی وہی ''عطا'' موجود ہے۔اور مولوی صاحب نے تو بالکل درست فرمایا کہ: حدیث ایک ہی ہے، فرق صرف بعض الفاظ کا ہے، جیسا کہ معلوم ہوا۔

ثابت ہوا کہ اس طرح کی باتوں سے دو حدیثیں سمجھنا حضور والا کی خوش فہمی ہے، اس سے تو لازم آتا ہے مثلاً وائل بن حجر کی حدیث جو اخفاے آمین کے بارے میں منقول ہے، اسے آٹھ حدیثیں کہا جائے، حدیث یہ ہے:

إِنَّهُ صَلّٰى مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَلَمَّا بَلَغَ غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ قَالَ آمِيْنَ، وَأَخْفٰى بِهَا صَوْتَهٗ. انتهى.

وائل بن حجر فرماتے ہیں کہ: میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھی، جب آپ غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ پر پہونچے تو آمین کہی، اور اپنی آواز کو آہستہ کیا، انتہیٰ۔ جسے امام احمد، ابوداوٗد طیالسی، ابویعلی موصلی، طبرانی، دار قطنی، حاکم، ترمذی اور ابن ابی شیبہ نے روایت کیا ہے، اور حاکم، ترمذی اور ابن ابی شیبہ نے خَفَضَ بِهَا صَوْتَهٗ کہا ہے، یعنی اس کے

ساتھ اپنی آواز کو پست کیا۔(۱)

دیکھیے! ان سب کے راوی جدا جدا ہیں (پھر بھی اسے ایک ہی حدیث شمار کیا جاتا ہے) اسی طرح عدم رفع یدین کی حدیث جو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے منقول ہے، جس کی روایت ترمذی، نسائی اور ابوداؤد وغیرہ(۲) نے کی ہے اسے بھی چاہیے کہ تین چار حدیثیں کہیں؛ حالاں کہ ایسا نہیں ہے۔

الغرض: حضور والا کے قاعدے کے مطابق ایک حدیث صرف اسی کو کہا جائے گا، جسے صرف ایک ہی محدث روایت کرے، لیکن جب وہ اسی کو دوسرے الفاظ سے، یا کوئی اور راوی بھی اسے روایت کرے تو وہ کئی حدیثیں بن جائیں۔

جناب من! ہم سے سنیے! اور یاد رکھیے! کہ دو حدیثیں یا اس سے زیادہ اس وقت ہوں گی جب اخیر کا راوی ہر حدیث میں جدا جدا ہو، خواہ مضمون ایک ہو یا دو، اور جب حدیث کا راوی ایک ہی ہے، اور مضمون بھی ایک ہے تو حدیث ایک ہی شمار کی جائے گی، اگر چہ حدیث کے الفاظ مختلف ہوں۔ ہاں! جب نیچے کے راوی مختلف ہوتے جائیں گے، تو اس ایک حدیث کے کئی طرق سمجھے جائیں گے، نہ کہ وہ کئی حدیثیں ہو جائیں گی، جیسے **بیهقی** نے **علی بن حسین** سے پہلی روایت: **سمعت لهم رجة** نقل کیا ہے، اور اس کے بعد **اسحق حنظلی** کے واسطے سے انھیں **علی بن حسین** سے **رفعوا اصواتهم** نقل کیا ہے۔ اس سے ان کا مقصد یہ نہیں کہ یہ دو حدیثیں ہیں، بلکہ دو طرق بیان کرنا مقصود ہے، **كَمَا لَا يَخْفىٰ عَلىٰ مَنْ لَهُ أَدْنىٰ إِلْمَامٍ مِنْ عِلْمِ الْحَدِيْثِ**.(۳)

قال :— اگر ایسا ہی ہے، تو یہ کیوں نہیں کہہ دیتے کہ: ان سب احادیث کے ایک ہی معنی ہیں، یعنی آمین **بالجهر**، صرف الفاظ کا فرق ہے، ان اکیس حدیثوں کو ایک بنانا چاہیے تھا۔

اقول :— ماشاء اللہ! خوب سمجھے! ان احادیث کو اکیس سمجھنا آپ ہی کا حصہ ہے یا مؤلف ظفر کا، اور پھر ان سے جہر مراد

(۱)- دیکھیے: مسند امام أحمد بن حنبل، مسند الكوفيين، جلد: ۴، ص: ۱۳۷۴، ۱۳۱۷، رقم الحديث: ۱۹۰۵۰، بيت الأفكار الدولية/مسند أبي داؤد طيالسي، بيان حديث وائل بن حجر عن النبي ﷺ، ص: ۱۳۸، مكتبه حسينيه، گجرا نواله./ وجامع ترمذی، كتاب الصلوٰة، باب: ماجاء في التأمين، جلد: ۱، ص: ۳۴،/سنن دار قطني، جلد: ۱، ص: ۳۲۸، رقم الحديث: ۱۲۵۶، بيروت،

(۲)- جامع ترمذی، أبواب الصلوٰة، باب: رفع اليدين عند الركوع، جلد: ۱، ص: ۳۵، /و سنن أبي داؤد، كتاب الصلوٰة، باب: من لم يذكر الرفع عند الركوع، جلد: ۱، ص: ۱۰۹. /سنن نسائي، باب: رفع العدين مدا، جلد: ۱، ص: ۱۰۲.

(۳)- ترجمہ: جیسا کہ اس شخص پر پوشیدہ نہیں، جسے علم حدیث کی ادنی سی سمجھ ہے۔

لینا اور بھی طرفہ ماجرا ہے۔ ان احادیث کا اکیس ہونا، نہ ہونا اور یہ کہ جہر کس کس سے ثابت ہوتا ہے، اس کا بیان آگے آرہا ہے۔ یہاں یہ سمجھتے چلیے! کہ اتحادِ مضمون کے باوجود صرف الفاظ کے فرق سے حدیث دوسری نہیں ہو جاتی، بلکہ دوسری حدیث اس وقت ہوگی جب اخیر کا راوی بھی مختلف ہو، اور مضمون جدا جدا ہوں۔ ہاں! اتنی بات یاد رکھیے! کہ اختلاف رواۃ اور مضمون واحد ہونے کی تقدیر پر اگر چہ احادیث کا تعدد ہو جائے گا، مگر واقعہ ایک ہی رہے گا؛ کیوں کہ تعدد حکایت سے محکی عنہ کا تعدد لازم نہیں آتا۔ کَمَا لَا یَخْفیٰ عَلیٰ أَهْلِ الْعِلْمِ. اور ان اکیس حدیثوں کو- ایک نہیں کہہ سکتے اگر چہ مؤلف ظفر نے مغالطہ میں ڈالنے کی وجہ سے ان میں سے ایک ہی حدیث کو چند محدثین کے روایت کرنے کی وجہ سے کئی حدیثیں شمار کر لی ہیں۔ کَمَا سَیَاتِیْ. — اس لیے کہ بعض میں مضمون جدا، اور بعض کے راوی علاحدہ ہیں، مگر حضور والا کے قاعدے سے تو یہ حدیثیں اکیس سے بھی زائد ہو جائیں گی؛ کیوں کہ حدیث: قـولـوا: آمیـن کو اس کے روایت کرنے والوں نے صحاح ستہ وغیرہ میں اپنے اپنے راویوں سے نقل کیا ہے۔ اس تقدیر پر تو ایک حدیث کو چھ سات حدیثیں ماننا پڑے گا۔ اس قسم کی دوسری حدیثوں کا بھی یہی حال ہوگا۔ اور طرفہ یہ کہ بعض کی تعداد آپ نے اس قاعدے سے بڑھائی ہے اور بعض کی نہیں۔ معلوم نہیں یہ بچکانہ حرکت کیوں فرمائی؟

المختصر معلوم ہوا کہ ''عطا'' کی روایت، اور اُن احادیث میں بہت فرق ہے۔ اور معترض صاحب اس پر قیاس کر کے ان سب احادیث کو ناحق ایک بنانے کا الزام دے رہے ہیں۔

قال:— یہ نہیں معلوم کہ سند والفاظ کے فرق سے حدیث دوسری کہلاتی ہے۔

اقول:— یہ قاعدہ جناب نے سیکھا کہاں سے ہے ؎ کرنی وہ بات جو نہ ہوئی ہو جہان میں

ظاہر ہے کہ یہ قاعدہ اپنے شیخ صاحب سے تو حاصل نہیں کیا؛ کیوں کہ ایسی بات کوئی ادنیٰ طالب علم بھی نہیں کہے گا۔

ہاں! اجتہادِ بندہ، اگر چہ گندہ ہے۔ اس تقدیر پر ابھی علم حدیث پڑھیے، ورنہ ہماری اوپر کی تقریر پر غور کیجیے کہ کن کن وجہوں سے حدیث، غیر شمار ہوتی ہے۔ اور بے فائدہ ایسی بے تکی نہ ہانکا کیجیے، ورنہ یہ مصرع آپ پر بہ خوبی صادق ہوگا:

بریں عقل ودانش بباید گریست

قال:— آپ نے تو ایک ہی بات سیکھ لی ہے کہ حنفیہ پر جب الزام ہوتا، کہ حضرت ﷺ کا یہ فعل دائمی یا اکثری ہوتا۔ الخ۔

اقول:— یہی ایک بات تو لاکھ روپے کی ہے، جس سے غیر مقلد گھبراتے ہیں۔ بے شک جہر کے سنت ہونے کا دعویٰ

کرنے والوں کا الزام اسی وقت صحیح ہوگا کہ جب اس فعل کا دائمی یا اکثری ہونا ثابت ہو، ورنہ بہ طور تعلیم بعض اوقات کے جہر کو احناف بھی تسلیم کرتے ہیں۔

اس کے علاوہ یہ حدیث، وائل کی دوسری حدیث کے معارض ہے، جسے بہت سے محدثین نے روایت کیا ہے۔ کَمَا مَرَّ. اورابوبکر بن شیبہ نے ''خَفَضَ بِهَا صَوْتَهُ'' روایت کیا ہے، جو مخالفین کے نزدیک بھی بہ طریق صحیح ہے۔لہذا إِذَا تَعَارَضَا تَسَاقَطَا کے قاعدہ کے مطابق دونوں روایتوں کے ساقط ہو جانے کے بعد اصل آیت کی طرف رجوع کرنا ہوگا، یا أَخْفىٰ وَ خَفَضَ کو ترجیح ہوگی، جو قرآن کے مطابق ہے۔۔۔۔۔اور آپ کے واہی دلائل کا جواب بارہا گذر چکا ہے۔

قال:— اس کا جواب دو وجہ سے ہے۔**اول:** یہ ہے کہ تتبع کلام الٰہی وکلام رسول سے **یہ ثابت ہوتی ہے** کہ لفظ قول کا معنی جہر کے لیے حقیقت ہے، اور معنی اخفا کے لیے مجاز۔اور دلیل حقیقت تبادر ہے، کیوں کہ قول سے ذہن، جہر کی طرف متبادر ہوتا ہے، نہ کہ اخفا کی طرف۔ كَمَا لَا يَخْفىٰ عَلىٰ مَنْ تَتَبَّعَ كَلَامَ الْعَرَبِ وَ مُحَاوَرَاتِهِمْ.(۱) اور صاحب قاموس کا قول بھی اسی کے موید ہے۔ حَيْثُ قَالَ : اَلْقَوْلُ: اَلْكَلَامُ، أَوْ كُلُّ لَفْظٍ يَدُلُّ بِهِ اللِّسَانِ تَامّاً أَوْ نَاقِصاً.الخ۔(۲)

لفظ قول سے جہر مراد لینا غلط ہے

اقول:— ''یہ ثابت ہوتی ہے'' کیا ہی درست محاورہ ہے! واہ واہ! سبحان اللہ! ذرا غور سے دیکھیے! کہ علامت تانیث موجود ہے یا نہیں؟ اور اس مقام پر صرف کلام الٰہی اور کلام عرب کا تتبع کرنا تخصیص بلا مخصص ہے؛ کیوں کے قول کے معنی گفتار اور بات کے ہیں۔عجم میں بھی اپنی اپنی زبان میں قول کے معنیٰ مقصود ہوتے ہیں، اور ان کے تتبع سے یہ بات ثابت نہیں کہ قول کا حقیقی معنی جہر ہے۔اور مجازی معنی اخفا، بلکہ ان کے اور اہل عجم کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ اخفا و جہر کا معنی قرینہ پر موقوف ہے، جیسا کہ جہر کی احادیث میں :قال: آمین کے بعد رَفَعَ بِهَا صَوْتَهُ ہے، اور احادیث اخفا میں :قال: آمین کے بعد أَخْفىٰ بِهَا صَوْتَهُ ہے۔اگر حقیقۃً جہر کے لیے ہی ہوتا، تو جہر کی قید کا کیا فائدہ؟ اور ''صاحب قاموس'' کی عبارت سے آپ کا استدلال کرنا بالکل زبردستی ہے، کیوں کہ جس لفظ کو زبان ادا کرے، خواہ ناقص ہو یا تام، وہ جہر کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ اخفا سے کہے تو بھی اس پر زبان کی دلالت ہوگی۔صرف آپ کا ذہنِ نارسا قول کے لفظ سے جہر کی جانب متبادر ہوتا ہے، نہ کہ اہل زبان کا۔

(۱)- ترجمہ: جیسا کہ کلام عرب اور اس کے محاورات کی جستجو کرنے والے پر مخفی نہیں۔

(۲)- ترجمہ: قول: کلام، یا ہر وہ لفظ جس پر زبان کی دلالت ہو، خواہ تام ہو یا ناقص۔

''منتهیٰ الارب ''میں جو''قول'' کا معنی یہ لکھا ہے:''سخن یا ہر لفظ کی ظاہر کند آں راز بان، تمام باشد یا ناقص'' الخ۔
اس سے آپ کا مدعیٰ اجنبی ہے؛ کیوں کہ ظاہر کرنے سے مقصود''عِندَ التَّکَلُّمِ'' ہے، خواہ جہر سے ہو، یا اخفا سے۔ زبان اپنا مافی الضمیر ظاہر کردے گی۔

الغرض: قول کا معنی جہر کے لیے حقیقۃً، اور اخفا کے لیے مجازاً ہونا ثابت نہیں ہوتا، بلکہ قول کا اطلاق زبانی تلفظ کے علاوہ پر بھی ہوتا ہے، جیسا کہ تحریروں میں برابر جاری ہے۔ خود معترض صاحب نے ہی تحریر قاموس کو قول سے تعبیر کیا ہے؛ لہٰذا''قال آمین'' سے جہر ہی مراد لینا، باطل ہوا۔

قال:— میں کہتا ہوں کہ: یہاں جہر کا قرینہ موجود ہے، وہ وہ''نعیم مجمر'' کا آمین کو سن کر اس کا نقل کرنا۔
اگر ابو ہریرہ آمین **بالجهر** نہ کرتے، تو نعیم کو کیسے معلوم ہوتا کہ ابو ہریرہ نے آمین کہی ہے، یا نہیں؟

اقول:— ''وہ وہ''غلط ہے، اور''آمین **بالجهر** نہ کرتے'' بھی غلط ہے،''نہ کہتے'' لکھنا چاہیے۔

مرغی کی ایک ٹانگ پہ ایسا وہ اڑ گیا ؎ سمجھاؤ لاکھ، پر وہ سمجھتا نہیں غبی

جہر کے بغیر بھی سننا ممکن ہے، اور جہر سنت پر دال نہیں

حضور والا نے ایک ہی بات سیکھ لی ہے، ہم تو بار بار جواب دیتے دیتے تھک گئے ہیں، خیر! اب بھی کہتے ہیں کہ: **نعیم** کے سننے کی کئی صورتیں ہیں۔

اول: جس وقت مقتدی امام کے مقابل ہوتا ہے، اگر اس وقت امام پست آواز سے بھی آمین کہے تو سن سکتا ہے، خاص کر جب امام کو تعلیمِ عوام مقصود ہو۔

دوم: اگر جہر کے ساتھ ہی سنا تب بھی سنت ہونے پر دال نہیں ہو سکتا؛ کیوں کہ ممکن ہے کہ تعلیم کے لیے ہو، جیسا کہ اس حدیث میں ہے:

عَنْ عَبْدِاللّٰہِ بْنِ مَسْعُوْدٍ قَالَ: مَا أُحْصِیْ مَا سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ یَقْرَأُ فِی الرَّکْعَتَیْنِ بَعْدَ الْمَغْرِبِ، وَ فِی الرَّکْعَتَیْنِ قَبْلَ صَلٰوةِ الْفَجْرِ بِقُلْ یآ أَیُّهَا الْکَافِرُوْنَ، وَ قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ، رَوَاهُ التِّرْمِذِیُّ. (۱)

(۱)— جامع ترمذی، أبواب الصلوٰة، باب: ماجاء فی الرکعتین بعد المغرب و القراءة فیهما، جلد: ۱، ص: ۵۸، مجلس برکات

حضرت عبداللہ بن مسعود-رضی اللہ عنہ- سے مروی ہے کہ میں نے بار ہا رسول اللہ ﷺ کو سنت مغرب اور سنت فجر میں "قُلْ يٰأَيُّهَا الْكٰفِرُوْنَ" اور " قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ" پڑھتے سنا ہے، اسے ترمذی نے روایت کیا۔

اس مقام پر اگر چہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا نماز میں ان سورتوں کا سننا منقول ہے، لیکن سنتوں میں جہر کے ساتھ سورہ پڑھنا مسنون نہیں، بلکہ بالاخفا پڑھنا سنت ہے، اور غیر مقلدین کا عمل بھی اسی پر ہے، پھر معلوم نہیں کہ اس جہر کو سنت نہ جاننا، اور آمین کے سننے سے سنت مراد لینا، کہاں کا انصاف، اور کیسی دینداری ہے؟ جب کہ جہر کے خلاف قوی معارضات موجود ہیں۔ اب مغرب وفجر کی قراءت کے سنت ہونے میں جو جواب واحتمال جاری کیجیے گا، وہی یہاں بھی سمجھیے۔

سوم: اس حدیث کا ایک راوی "ابو ہلال" ہے، جو "لین الحدیث" ہے، تقریب میں ہے:

مُحَمَّدُ بْنُ سُلَيْمٍ أَبُوْ هِلَالِ الْبَصْرِيُّ صَدُوْقٌ، فِيْهِ لِيْنٌ.(۱)

محمد بن سلیم ابو ہلال بصری سچا ہے، مگر اس میں سستی اور تساہل ہے۔

محدثین کے قاعدہ کے مطابق " لین الحدیث" کی حدیث ضعیف ومردود شمار کی جاتی ہے۔

چہارم: اس حدیث میں **بسم اللہ** کو بھی پکار کر کہنے کا ذکر ہے، جسے امام بخاری ومسلم وغیرہ محدثین نے تسلیم نہیں کیا، اور یہ قول صحابی (بسم اللہ کے بالجہر نہ ہونے کی مثال کے بارے میں اصل حدیث گذر چکی) معلوم ہو چکا ہے کہ **بسم اللہ** جہر سے کہنا بدعت ہے؛ لہذا یہ حدیث جو صرف ایک صحابی کا عمل ہے، اور کئی طرح کے ضعف پر مشتمل ہے، مقابل پر حجت نہیں ہو سکتی۔

قال:- اگر ابو ہریرہ-رضی اللہ عنہ- نے نماز سے فراغت کے بعد **نعیم** سے آمین کہہ دیا ہوتا، تو **نعیم** یوں ہرگز نہ فرماتے۔ الخ۔

اقول:- یہ لازم نہیں تھا کہ حضرت **نعیم** اتنی طول طویل عبارتیں بناتے، اور آپ سے بلاغت سیکھتے، انھوں نے مطلب ادا کر دیا کہ آمین کہا، خواہ کسی طرح سے معلوم کر کے کہا ہو۔ ایسے احتمالات کا یقین نہیں ہوتا بلکہ امکان ہوتا ہے، جو یہاں موجود ہے۔

قال:- نیز یہ بھی گذارش ہے کہ ابو ہریرہ-رضی اللہ عنہ- نے نماز کے بعد آمین کو ہی کیوں بتایا، کہ میں نے آمین ہی کہا تھا؟ **ثنا، تسبیح، التحیات** وغیرہ اذکار جو آمین سے بھی ضروری تھے ان کو نہ بتایا، ترجیح بلا مرجح ہے۔

(۱)- **تقریب التهذیب، حرف المیم، ذکر من اسمه "محمد"، فصل: س، ص: ۸۴۹.**

اقول :— پہلے ’’نیز‘‘ اور پھر ’’بھی‘‘ لطف دے رہا ہے۔ اب سنیے! کہ آمین ہی کو اس لیے بتایا کہ جس وقت وہاں سکوت کیا اور آمین آہستہ سے کہا، تو نعیم کو شک ہوا کہ آمین کہا یا نہیں؟ اس لیے شک دور کرنے کے لیے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرما دیا کہ: میں نے آمین کہا تھا، بہ خلاف **ثنا و تحیات** وغیرہ کے، کہ ان کا خفیہ کہنا بالاتفاق سنت تھا، محل شک نہ تھا۔ اور آپ کا **ثنا و تسبیح و تحیات** کی نسبت یہ فرمانا کہ: آمین سے بھی ضروری تھی، ترجیح بلا مرجح ہے؛ کیوں کہ جیسے آمین سنت ہے ویسے ہی **ثناو تسبیح** اور **تحیات** بھی امر مسنون ہیں۔ اور مان لینے کے تقدیر پر مقابل (احناف) کے لیے حد درجہ مفید ہے؛ کیوں کہ جس حالت میں ثنا وغیرہ کی طرح آمین ضروری نہیں، تو آپ لوگ اخفا سے کیوں چڑھتے ہیں؟ اور جہر پر اصرار کیوں کرتے ہیں؟ اور جو شخص **تحیات و ثنا** کی طرح اسے سنت نہ سمجھے اسے یہودی کیوں کہتے ہیں؟ ہمارے نزدیک اس کے بیان کی ترجیح اس بنا پر ہوئی کہ یہ مسئلہ مختلف فیہ تھا، اور آہستہ کہنے کی تقدیر پر بتا دیا کہ محض سکوت نہیں کیا، اور جہر کی تقدیر پر خود سنا جا سکتا ہے، لیکن اس سے یہ سمجھنا کہ سنت ہے، عقل سلیم سے بہت بعید ہے، جب کہ ایک صحابی کا فعل ہے، جو دوسرے صحابہ وغیرہ کے افعال کے معارض ہے۔

قال :— نیز یہ احتمال تکبیر میں سے جاری ہوگا کہ ابو ہریرہ نے **الله اکبر** کا لفظ آہستہ کہا ہوگا۔ **الی آخرہ.**

اقول :— لفظ ’’سے‘‘ زائد، مہمل ہے، اور اس کا جواب بھی آسان ہے کہ لفظ **الله اکبر**، بالجہر کہنا مشہور تھا۔ ہاں! جس زمانہ میں بعض نے تکبیرات کو جہر سے کہنا چھوڑ دیا تھا، اس زمانے میں تکبیر کا اہتمام بھی ہونے لگا، اور شاید اسی واسطے تکبیر کا ذکر بھی کیا۔ **فَاحْفَظْ وَ اغْتَنِمْ.**

قال :— یہ بھی خلاف ظاہر ہے؛ اس لیے کہ آپ بھی متردد ہیں۔۔۔۔۔۔ **الی آخر الخرافات.**

اقول :— آمین کے لیے سکتہ ہونا حدیث مرفوع سے ثابت ہے، جیسا کہ مثال دوم میں اس کی تحقیق گذری۔ اگر یہاں بھی ’’**نعیم**‘‘ حضرت ابو ہریرہ کے سکوت سے سمجھ گئے ہوں تو کیا تعجب ہے؟ اور باقی جواب کے بدلے علمائے اہل سنت کو اپنے پیرُوں اور مُرشدوں کا الزام دینا، اپنا باطنی عقیدہ ظاہر کرنا ہے؛ کیوں کہ یہ ظاہر ہے کہ لا مذہبیت کی انتہا نیچریت ہے۔ چنانچہ بہت سے لا مذہب ترقی کر کے نیچری ہو گئے ہیں: **مَن يُّضْلِلِ اللّٰهُ فَلا هَادِيَ لَهٗ.** (۱) آپ کے شیخ جی دہلوی، (سر) سید احمد

(۱)— قرآن مجید، پارہ: ۹، سورۃ الاعراف، آیت: ۱۸۶

خان صاحب کو پکا مسلمان جانتے ہیں، اور انھیں کی ترغیب و حکم سے "آمین بالجهر، و رفع یدین" وغیرہ شروع کیا؛ کیوں کہ ان سے ایک دفعہ حضرت کی ملاقات ہوئی تو کہا کہ: حضرت! أَتَأْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ.(۱) لوگوں کو تو ان باتوں کا حکم دیتے ہو، اور خود اس کے عامل نہیں ہو۔ اس کے بعد سے خود بھی شروع کر دیا، ورنہ پہلے بہ ظاہر احناف کے مطابق نماز پڑھا کرتے تھے۔ یہ بات بعض ثقہ اور معتبر حضرات سے سننے میں آئی ہے۔ اب دیکھیے! کہ سید احمد خان صاحب، حضور والا کے پیرو مرشد ہوئے، یا مولانا مرحوم کے؟

اور احتمال کے لیے امکان ہونا چاہیے، جو موجود ہے۔ اور سکتہ میں اگر چہ سانس لینا ہوتا ہے، مگر احتمال تو آمین کے لیے موجود ہے؛ اس لیے ایسا لکھا گیا۔ اور یہ احتمالات، معارضات کو دفع کرنے کی وجہ سے ہیں؛ اس لیے کہ جہر سے مانع ہیں۔ مگر آپ لوگوں کو چوں کہ قرآن وحدیث صحیح اور جمہور صحابہ کی مخالفت کا کچھ خوف نہیں؛ اس لیے اپنی ضد کے لیے اسے بعید سمجھتے ہیں۔

قال:- آپ کا یہ احتمال سراسر باطل ہے؛ کیوں کہ مقتدی کی دو ہی صورتیں ہیں۔۔۔۔ یا امام کے پہلو میں۔ الخ۔

اقول:- ؎ نہ چھیڑو بس اب دیکھو، ہم بھی کہیں گے بہت ہو چکی بد زبانی تمھاری (۲)

حضرت سلامت! یہ احتمال تو بہت قوی ہے، مگر کیا کہیں: علم کے ساتھ عقل و فہم کا ہونا بھی ضروری ہے؛ اس لیے کہ ہم شقِ اول اور امام کی رائے کو اختیار کرتے ہیں، اور نعیم کو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے پیچھے، اور ان کے مقابل قرار دیتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ جو شخص عین امام کے بالمقابل ہوگا، وہ ان لوگوں کے بہ نسبت جو اس کے دائیں بائیں ہیں امام سے زیادہ قریب ہوگا، اور امام کی قراءت بہ خوبی سنے گا۔ بعض اوقات امام کے آہستہ پڑھنے کی آواز بھی اس کے کان تک پہونچ جائے گی۔ آپ نے کبھی تراویح میں نہیں دیکھا کہ اسی لحاظ سے سامع کو حافظ کے برابر یا اس کے پیچھے کھڑا کرتے ہیں، اسی طرح مکبر کو امام کے برابر جگہ دیتے ہیں؛ لہٰذا ایسی جگہ ہوتے ہوئے نعیم نے ان کا آمین کہنا- اگر چہ آہستہ کہا ہو- سن لیا ہو تو کیا تعجب ہے؟ اب دیکھیے! کہ یہاں نہ صفوں کی برابری کی مخالفت ہے، نہ کچھ اور۔ صرف بے سروپا احتمالات پیدا کر کے مخالفت کا حکم لگانا آپ ہی کا کام ہے؛ لہٰذا معلوم ہوا کہ یہاں مختلف احتمالات موجود ہیں، خاص کر یہ احتمال نہایت ہی قوی ہے، جسے آپ غلط فہمی کے باعث سراسر باطل کہہ رہے ہیں۔ اور ان احتمالات کی وجہ سے آیت وحدیث اور جمہور کے قول میں مطابقت ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ اثبات جہر کی تقدیر پر بھی جہر کے سنت ہونے کی دلیل نہیں۔ كَمَا مَرَّ۔

(۱)- قرآن مجید، پارہ: ۱، سورۃ البقرۃ، آیت: ۴۴

(۲)- یہ شعر اس سے پہلے ان الفاظ میں درج ہے: نہ چھیڑو ہمیں بس کہ ہم بھی کہیں گے بہت ہو چکی بدزبانی تمھاری

قال:— اجی حضرت! صحاح ستہ میں صحابہ-رضی اللہ عنہم- سے یہ بھی مروی ہے کہ ہم نے اس طرح سے معلوم کیا کہ حضرت ﷺ فلاں فلاں سورہ نماز ظہر وعصر میں پڑھتے تھے، بخاری اپنی جامع میں فرماتے ہیں۔ الخ۔

اقول:— ؎ چشم بد اندیش کہ بر کندہ باد عیب نماید ہنرش در نظر[1]

ارے بھائی! تم نے مولوی صاحب کے خلاف کون سا نمایاں کام انجام دیا ہے جو کہتے ہو: ''صحابہ سے بھی مروی ہے کہ ہم نے اس طرح معلوم کیا'' کیوں کہ جس حدیث کو مولوی صاحب نے لکھا ہے، تم نے بھی نہایت غصہ میں آ کر اور اپنی زبان واہی بیان کو طعن سے آلودہ کر کے اسی کو لکھ دیا ہے، بلکہ ''بھی'' لکھ کر یہ بھی دھوکہ دیا کہ مولوی صاحب نے اور بات کہی تھی، اور ہم اور بات بھی ثابت کرتے ہیں۔ حالاں کہ مولوی صاحب نے اس حدیث کے مضمون کو ادا کر دیا ہے، دیکھو! لکھ چکے ہیں:

''نظیر اس کی اخبار صحابہ ہیں، آں حضرت ﷺ کے امور سریہ سے جو صحاح ستہ میں موجود ہیں، کہ آں حضرت ﷺ نماز ظہر وعصر میں فلاں فلاں سورہ پڑھتے تھے۔ الخ۔'' جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ سن کر معلوم کر لیتے تھے، پھر کوئی غیر مقلد ہی انصاف کی نظر سے دیکھے کہ تم نے جو حالت غیض میں آ کر وہی احادیث لکھ کر مولوی صاحب کو صحاح ستہ کے عدم علم کا الزام دیا ہے، کیسی جہالت اور زبردستی ہے۔ اسی طرح قعدہ اور دونوں سجدوں کے درمیان جلسہ کی دعاؤں کی حدیثیں ہیں، جن کے مولوی صاحب مقرِ تھے، پھر تم نے انھیں لکھ کر اہل علم کے نزدیک اپنی لیاقت کیوں ظاہر کی؟ اور نیز مولوی صاحب اس کے قائل تھے کہ یہ امور آپ سے خفیہ ادا ہوتے تھے، مگر بعض اوقات تعلیم امت کے واسطے ظاہر کر دیتے تھے، اور تم بھی یہی کہتے ہو کہ ''تعلیم کر دیتے تھے''۔ پھر میں حیران ہوں کہ تمھارے اس جواب کی کیا حیثیت ہے؟ یہ تو مولوی صاحب کی بات تسلیم کرنا ہوا۔ اب دیکھو کہ تمھارے انکار ہی سے ہم نے تسلیم ثابت کیا۔ سچ ہے: حق بات چھپی نہیں رہتی۔

قال:— بے شک جب مقتدی یہ بیان کرے گا کہ ہمارے امام نے یہ لفظ پڑھی، یا یہ دعا ادا کی مستلزم جہر کو ہوگا، جب تک دوسرے طریق سے اس کا اخفا کرنا ثابت نہیں ہوگا جہر پر عمل رہے گا، بہ خلاف قراءتِ ظہر وعصر واذ کارِ قعدہ وغیرہ کے کہ ان کی تعلیم شارع سے ثابت ہے۔ اسی تعلیم کی جہت صحابہ اس کو نقل کرتے تھے۔ شارع سے ان کا اخفا بھی ثابت ہے؛ اس لیے اخفا ان میں معمول بہا رہا۔ ہاں! آپ جب آمین کا ایسے ہی اخفا کہنا ثابت کرتے۔ الخ۔

اقول:— آپ کے کلامِ فصیح کے قربان جایئے ''یہ لفظ پڑھی، یہ دعا ادا کی'' حالاں کہ معاملہ اس کے برعکس ہے، یعنی دعا کے ساتھ پڑھنا، اور الفاظ کے ساتھ ادا کرنا، ہونا چاہیے، مگر آپ کہیں گے کہ ہمارے نزدیک یہی محاورہ ہے۔ اور سنیے! ''دروغ

گورا حافظہ نہ باشد''ابھی آپ ان اذکار میں جنھیں مقتدی نے امام سے سنا ہے، اخفا ثابت کرآئے ہیں، اور یہاں اس کو مستلزمِ جہر کہتے ہیں۔ یہ تناقض ہے۔ اور وہاں دوسرے طریقے کی نفی کرتے ہیں، اور یہاں اس کے طالب اور مثبت ہیں، یہ دوسرا تناقض ہے، اور جب دونوں مقام پر جن اذکار کی تعلیم اللہ کے رسول سے ہوئی، انھیں اخفا پر محمول کرتے ہیں، تو جناب من! آمین نے کیا قصور کیا ہے؟ کیا شارع سے اس کی تعلیم نہیں ہوئی؟ آپ خود لکھ چکے ہیں: **قُوْلُوْا: آمین**. اب فرمایئے! کہ **التَّحِیَّات** میں جو **قُوْلُوا: التَّحِیَّاتَ** موجود ہے، اس سے تعلیم سمجھنا، اور اس مقام پر اس سے اعراض کرنا کس دنیا کی عقل کا کام ہے؟ اور ظہر وعصر میں سورتوں اور دعاؤں کے اخفا کو تسلیم کرنا، اور آمین میں اسے نہ ماننا، کہاں کا انصاف ہے؟

الغرض: آپ کے ان تجاہلات اور فریب کاریوں کو عوام کے علاوہ کوئی نہیں سنے گا۔ ماشاءاللہ! حنفیہ کے دلائل تو ایسے قوی ہیں کہ مخالف کو جائے انکار نہیں، مگر ہٹ دھرمی کا علاج اور ہی ہے، جو آج کل ہم سے نہیں ہوسکتا۔ **فَافْهَمْ**.

قال:— اس سند میں سوائے **ابو حاتم** کے کسی اور کا کلام دیکھنے میں نہیں آیا، اوران کا وہ کلام بھی اس قابل نہیں جس سے اس سند کا ضعف ثابت ہو۔ الخ۔

اقول:— **ابو حاتم** کے علاوہ اور محدثین نے اس کے راویوں میں کلام کیا ہے، اگر حضور والا کو معلوم نہ ہو تو دوسروں کا کیا قصور؟ اگر دیکھنے میں نہیں آیا تو اب دیکھیے! جس طرح **ابو حاتم** نے **ابن ابی لیلیٰ** کو **سيء الحفظ** لکھا ہے، ایسے ہی حافظ ابن حجر نے تقریب میں لکھا ہے:

مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ أَبِیْ لَیْلیٰ سَیِّءُ الْحِفْظِ جِداً، مِّنَ السَّابِعَةِ.(۱)

اور ترمذی نے'' **کتاب العلل** ''میں لکھا ہے:

وَ هٰکَذَا مَنْ تَکَلَّمَ فِی ابْنِ أَبِیْ لَیْلیٰ إِنَّمَا تَکَلَّمَ فِیْهِ مِنْ قِبَلِ حِفْظِهٖ.(۲)

ایسے ہی جس نے ابی لیلیٰ میں کلام کیا ہے، اس نے ان کے حافظے کے اعتبار سے کلام کیا ہے۔

آگے لکھتے ہیں:

وَ سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ الْحَسَنِ یَقُوْلُ: سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ یَقُوْلُ: إِبْنُ أَبِیْ لَیْلیٰ لَا یُحْتَجُّ بِهٖ. (۳)

---

(۱)- تقریب التهذیب، رقم: ۶۰۸۱، حرف المیم، فصل: ع، ذکر من اسمه محمد، ص: ۴۹۳

ترجمہ: محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کا حافظہ بہت برا ہے۔

(۲)- کتاب العلل للترمذی، مشموله جامع ترمذی، جلد: ۲، ص: ۲۳۷، مجلس برکات

(۳)- مصدر سابق

میں نے احمد بن حسن سے کہتے ہوئے سنا کہ: میں نے امام احمد بن حنبل-رحمہ اللہ- سے سنا، کہتے تھے کہ: ابن ابی لیلیٰ قابل حجت نہیں۔ انتہی۔

اور اصول حدیث کا قاعدہ ہے کہ: سیء الحفظ راوی کی حدیث مردود ہے۔ اب جب کہ ابو حاتم کے علاوہ اور محدثین نے اس میں کلام کیا تو پھر محدثین- بہ صیغۂ جمع- بولنا کیوں غلط ہوا؟ کیا جمع کے لیے دس پندرہ کا ہونا ضروری ہے؟

اور آپ ابو حاتم کے کلام کو لائق حجت نہیں ٹھہراتے، اب ابن حجر و ترمذی و احمد بن حنبل کے کلام کو بھی غیر معتبر ٹھہرائیں گے، یا تسلیم کریں گے؟ پہلی صورت لائق تسلیم نہیں، اور دوسری مطلوب ہے۔ مزید برآں اس حدیث میں ایک اور راوی حجیہ بن عدی بھی ضعیف ہے، جس کے بارے میں ''تقریب'' میں ہے:

حُجِّيَّةُ بْنُ عَدِيٍّ يُخْطِئُ، مِنَ الثَّالِثَةِ. (۱)

حجیہ بن عدی خطا کیا کرتا ہے۔

اور خطا کرنے والے کی حدیث بھی مردود ہے، كَمَا فِيْ شَرْحِ نُخْبَةِ الْفِكْرِ. (۲)

اب ان اقوال کو دیکھ کر شرم کیجیے! اور دوسری روایتیں اس کے نقصان کو پورا نہیں کرتیں۔ بالخصوص اس حالت میں کہ خود حضرت علی رضی اللہ عنہ کا عمل اس کے برخلاف بہ طور اخفا ثابت ہے۔ كَمَا مَرَّ.

قال:- سبحان اللہ! کیا فصاحت کا کلام ہے، اگر یوں فرماتے تو آپ کا کلام عیوب سے پاک ہوتا: حافظ ابن حجر تلخیص میں فرماتے ہیں۔ اس کے علاوہ لفظ ترقیم، بہ معنی تحریر مستعمل نہیں۔

اقول:- ؎ کہتے ہیں وہ مجھے تری آہیں غضب کی ہیں اپنی خبر نہیں کہ نگاہیں غضب کی ہیں

ماشاء اللہ! آپ فصاحت کی بھی ٹانگ توڑنے لگے۔ حضور والا کی فصاحتوں کا حال تو ہر صفحہ میں موجود ہے، پھر اس سے شرم نہیں آتی۔ اور مولوی صاحب کی عبارت میں- مان لینے کی تقدیر پر- کتنے عیوب تھے جو یوں فرمایا: ''تو کلام آپ کا عیوب سے پاک ہوتا۔'' اور ''ترقیم'' لکھنے میں کیا خرابی ہے؟ ترقیم بہ معنی مرقوم ہے جس میں کوئی قباحت نہیں۔ اور آپ نے جو ''صحیح

(۱)- تقريب التهذيب، حرف الهاء المهملة، ص: ۲۲۶.

(۲)- ثم الطعن يكون بعشرة أشياء..... إما أن يكون لكذب الراوي، أو تهمته بذلك، أو فحش غلطه (و في شرح الشرح): بأن يكون خطأه أكثر من صوابه، أو يتساويا.

نزهة النظر، شرح نخبة الفكر مع شرح الشرح، ص: ۵۵، مجلس بركات.

عبارت''لکھی ہے اس میں خود عیب ہے؛ کیوں کہ حافظ ابن حجر نے تلخیص میں لکھا، نہ یہ کہ فرمایا ہے۔ ہاں! تحریر فرماتے ہیں، لکھتے تو درست ہوتا۔

ے ہر یکے ناصح برائے دیگراں ناصح خود یافتم کم درجہاں (۱)

قال:— یہ ابو حاتم کا صرف دعویٰ ہی دعویٰ ہے کہ یہ روایت وائل سے ہے، نہ حضرت علی سے۔ یہ دعویٰ اس وقت صحیح ہوتا جب سلمہ بن کہیل نے حجیہ سے نہ سنا ہوتا۔ الخ۔

اقول:— بھائی صاحب! یہ ابو حاتم کا دعویٰ ہی دعویٰ نہیں، بلکہ خطا ابن ابی لیلیٰ کی وجہ سے ہے؛ کیوں کہ ابن ابی لیلیٰ کے علاوہ سلمہ بن کہیل کے جتنے تلامذہ ہیں، وہ اس حدیث کو سلمہ عن حجر عن وائل بیان کرتے ہیں؛ لہٰذا جب ابن ابی لیلی متفرد ہوئے، اور ان کا حال یہ ہے کہ وہ سيء الحفظ تھے، تو یہ روایت ضرور ان کی خطا ہوگی۔ مولوی صاحب نے ان کے دعویٰ کو دلائل سے مزین کر دیا تھا، مگر حضور والا نہ سمجھ سکے۔ اور سلمہ نے حجیہ سے کہاں سنا ہے؟ اس کا ثبوت درکار ہے۔ یہ صرف آپ کا دعویٰ ہی دعویٰ ہے، جس پر کوئی دلیل نہیں۔

اور اگر ترمذی کے قول سے سماع ثابت کرتے ہیں تو تعجب ہے؛ اس لیے کہ ان کا یہ کہنا کہ: ''اس باب میں حضرت علی و ابو ہریرہ سے روایت ہے'' اس بات کو لازم نہیں کہ سلمہ نے حجیہ سے سنا ہے، یا یہ کہ یہ روایت صحیح بھی ہے؛ کیوں کہ روایت کے صحیح ہونے کے اور طریقے ہیں۔ اگر یوں ہی تسلیم کر لینا ہو تو اخفا کی روایت بھی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ثابت ہے، اس کے رواۃ میں کیوں کلام کرتے ہو؟ اور اگر ابن ابی لیلیٰ کی روایت کو متابعات وشواہد میں تسلیم کرتے ہو، تو ابو بکر بن عیاش کی روایت کو مطلقاً غیر مقبول کیوں کہتے ہو؛ حالاں کہ اس کو ترجیح حاصل ہے؛ کیوں کہ وہ روایت، آیت کریمہ، احادیث صحیحہ اور جمہور صحابہ کے موافق ہے۔ اب اِس کو ماننا اور اُسے نہ ماننا ترجیح بلا مرجح بلکہ ترجیحِ مرجوح ہے۔ اور حافظ مغلطائی کے دونوں صحیح طریقے نقل فرمائیے! ورنہ مغالطہ ہوگا۔

اسی طرح عدی بن ثابت سے ابن ابی لیلیٰ کا نقل کرنا مفید نہیں، جب تک کہ ''مطلب بن زیاد، عدی بن ثابت، اور زر بن حبیش'' کی توثیق نہ کی جائے۔ اور پھر بھی ابن ابی لیلیٰ وہیں کے وہیں رہیں گے، ان کے حافظے میں قوت نہ آئے گی۔ اور ابو حاتم کے کلام کا بالکل کوئی جواب نہیں ہوا؛ کیوں کہ ان کے کلام سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن ابی لیلیٰ ہی نے اسے سلمہ عن حجیہ روایت کیا ہے۔ سلمہ کے دوسرے تلامذہ نے اسے ''سلمہ عن حجر'' بیان کیا ہے۔ اب

(۱)- ترجمہ: ہر شخص دوسروں کو نصیحت کرنے میں لگا ہوا ہے، مین نے دنیا میں اپنے آپ کو نصیحت کرنے والا بہت کم پایا۔

ابن ابی لیلیٰ کا سوئے حافظہ کے باوجود عدی سے نقل کرنا، اس بات کو لازم نہیں کہ وہ حضرت علی کی روایت سے قوی ہو جائے۔

قال:— آپ کیا جانیں کہ کس درجہ کی روایت ثابت ہوتی ہے، اور کس درجہ کی غیر ثابت؟ الخ

اقول:— ہاں صاحب! آپ خوب جانتے ہیں! آپ کے علاوہ دنیا میں اب کون جاننے والا باقی ہے، وہی مَثَل ہے:

ع آدمیاں گم شدہ، ملک خدا خر گرفت (۱)

''کس درجے کی ثابت ہونا، نہ ہونا'' اور ادرک کا مزہ آپ خوب جانتے ہیں۔ بے چاری فصاحت کی مٹی خراب ہوئی، وہ کہتی ہوگی کہ: ''مرا پیش نو مسلم کنجاہی کے برد'' حضور والا اہل علم کی شان میں گستاخانہ اور بے ادبانہ الفاظ بولتے ہیں، اس سے اپنی اصلیت ظاہر کرنے کے علاوہ اور کیا حاصل؟ ترکی بہ ترکی جواب ہمیں بھی آتا ہے۔ مگر آیت کریمہ: وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجٰهِلُوْنَ قَالُوْا سَلٰماً (۲) مانع ہے۔

قال:— یہ روایت بالکل غلط ہے، جیسا کہ گذرا، اور حضرت علی – رضی اللہ عنہ – پر افترا ہے۔

اقول:— أَسْتَغْفِرُ اللّٰهَ، لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ بِخَمْسَةِ أَوْجُهٍ! یہ شخص تعصب و جہالت کے نشہ میں کس قدر چور ہے، کسی محدث نے آج تک اس روایت کو موضوع نہیں کہا، اگر کسی نے کلام کیا تو بعض راویوں میں، جو اس سے زیادہ نہیں کہ ضعیف ہو۔ موضوع ہونا تو بہت دور کی بات ہے۔ اور طرہ یہ کہ ماسبق میں اس کا عدم ضعف اور قابل حجت ہونا معلوم ہو چکا، جسے یہ حضرت افترا اور بہتان کہتے ہیں۔ کہیے! اس کی کیا سزا ہے؟ اگر چہ یہاں نہیں مگر یاد رہے:

ے بروز حشر شود ہم چوں صبح معلومت کہ با کہ باختہ عشق در شب دیجور

قال:— اس روایت کا ذکر بہ طور استشہاد کے ہے، نہ بہ طور استقلال کے۔ الخ۔

اقول:— ''اشتہاد'' کون سا لغت، اور کہاں کا محاورہ ہے؟ اگر استشہاد ہوتا تو کوئی مضائقہ نہ تھا۔ اور جب کہ استقلالاً نہیں تھا تو استشهاداً کیوں نہ لکھا؟ استقلالاً حدیث شمار کرنا مغالطہ ہے یا نہیں؟ اس کے علاوہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اخفائے آمین کی روایت بھی استشہاداً تھی تو اس کو افترا، اور اسے درست کہنا، سینہ زوری ہے یا نہیں؟

(۱)- ترجمہ: انسان گم ہوگئے، گدھا زمین کا بادشاہ بن بیٹھا۔

(۲)- قرآن مجید، پ: ۱۹، سورۃ الفرقان، آیت: ۶۳. ترجمہ: اور جب جاہل ان سے بات کرتے ہیں، تو کہتے ہیں: بس سلام۔

قال:— چوں کہ حنفیہ کے نزدیک ''مرسل ومنقطع'' بھی حجت ہیں، اس لیے صاحب ظفر نے اس روایت کو حنفیہ کے الزام کے لیے ذکر کیا ہے۔ الخ۔

حنفیہ کے نزدیک مرسل ومنقطع کے حجت ہونے کا مطلب

اقول:— آپ حنفیہ کے اصول سے خوب ماہر ہیں! الزام تو اس وقت صحیح ہوتا کہ حنفیہ مطلقاً مرسل ومنقطع کو حجت جانتے، حالاں کہ ایسا نہیں ہے۔ بلکہ جب مرسل ومنقطع آیت یا صحیح حدیث مرفوع اور سنت مشہورہ کے مخالف ہو تو اس میں تاویل کرتے ہیں۔ ہاں! جب اس کے معارض کوئی چیز نہ ہو تب البتہ اس پر عمل کرتے ہیں۔

قال:— یہ امر زیر بحث مسئلہ میں موجود ہے، کیوں کہ وائل بن حجر سے یہ روایت بہ طور اتصال چند طرق سے ثابت ہے۔ الخ۔

اقول:— **اول:** یہ حدیثِ مرسل ہونے کے علاوہ کئی طرح سے ضعیف ہے؛ کیوں کہ اس میں دو ضعیف راوی موجود ہیں۔ ایک'' **ابو اسحق السبیعی** '' جو مختلط ہے، دوسرا'' **یونس** '' کہ وہ وہمی ہے۔ ''**تقریب**'' میں ہے:

يُونُسُ بْنُ أَبِي إِسْحٰقَ السَّبِيْعِيُّ الْكُوْفِيُّ صَدُوْقٌ يَهِمُ قَلِيْلاً. (۱)

یونس بن ابواسحٰق سبیعی کوفی سچا ہے، لیکن تھوڑا وہم کیا کرتا ہے۔

أَبُوْ إِسْحٰقَ السَّبِيْعِيُّ اخْتَلَطَ بِآخِرِهٖ. انتهى. (۲)

اور ابواسحٰق سبیعی آخر عمر میں اس کے حافظے میں اختلاط ہو گیا تھا۔ انتہیٰ۔

اور مان لینے کی تقدیر پر یہ حدیث علاحدہ نہ ہوگی، بلکہ وائل بن حجر کے چند طرق سے ایک ہی رہے گی، پھر اس کو علاحدہ شمار کرنا مغالطہ ہے۔ اس کے علاوہ اس کا جواب وہی ہے کہ یہ بہ طریق تعلیم ہے، نہ کہ بہ طور سنیت جہر۔ **كَمَا مَرَّ؛ فَافْهَمْ.**

قال:— آپ نے ایک ہی بات سیکھ لی ہے کہ الزام جب صحیح ہو کہ **دوامـــاً** بلند آواز سے آمین کہنا ثابت ہو، اس کا

(۱)— تقريب التهذيب، رقم: ۷۸۹۹، حرف الياء، ص: ۶۱۳.

(۲)— تقريب التهذيب، رقم: ۵۰۶۵، حرف العين، ص: ۴۲۳.

جواب حدیث اول ودوم کے تحت گذر چکا۔

اقول:— یہ بات سیکھی نہیں ہے، حقیقت میں یہ ایک بات سو بات کے برابر ہے۔اوراس کے جواب میں آپ نے جو عرق ریزی کر کے واہی احتمالات نکالے ہیں، ان سب کا جواب وہیں گذر چکا۔ فَانْظُرْ ثَمَّهٗ.

قال:— آپ کے لیے لازم ہے کہ کسی معتبر کتاب کا حوالہ لکھیں، کہ یہ تین جواب فلاں مالکی نے اپنی فلاں کتاب میں لکھے ہیں، اور ایسے ہی فلاں حنفی نے فلاں کتاب میں۔الخ۔

اقول:— ''حوالہ لکھیں'' غلط، حوالہ دیں، صحیح ہے۔بھائی صاحب! جب کہ حنفیہ و مالکیہ کا عمل اخفا پر ہے تو ضروری نہیں کہ ان کے دلائل، خاص کر انھیں کی تصریحات سے لکھے جائیں۔کیا آپ کو معلوم نہیں ''**صاحب ہدایہ و صاحب فتح القدیر**'' وغیرہ علماے حنفیہ، امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کی جانب سے دلائل بیان کرتے ہیں، حالاں کہ اکثر جگہ یہ دلائل اسی صورت میں ان ائمہ سے منقول نہیں، بلکہ ان کے قواعد واستنباط کا لحاظ کرتے ہوئے جو دلیل ان کے مذہب کے مطابق پاتے ہیں اسے ان کی طرف سے نقل کر دیتے ہیں۔اسی طرح مولوی صاحب نے بھی حنفیہ و مالکیہ کی طرف سے ان معتبر لوگوں کے طریقے کے مطابق یہ جواب دیا تو کیا خرابی لازم آئی؟ ان پر ضروری نہیں کہ فلاں فلاں حنفی، مالکی سے سند لائیں؛ اس لیے کہ ان کے ترک کے لیے کوئی وجہ ضرور موجود ہے، اور **مؤطا امام محمد و امام مالک** میں آمین کی حدیث، یعنی: قُوْلُوْا اٰمِیْنَ (۱) موجود ہے، پھر بھی ان ائمہ کا جہر پر عمل نہ کرنا واضح دلیل ہے کہ ان کے نزدیک جہر کی احادیث لائق تاویل تھیں، اور آمین کی صحیح حدیثوں سے اخفاے آمین سمجھتے تھے۔ہاں! علماے مقلدین نے عوام کی زیادتی اطمینان کے لیے ان تاویلات کو دلائل کے ساتھ بیان کر دیا، کَمَا لَا یَخْفٰی عَلٰی أَهْلِ الْعِلْمِ وَ الْفِقْهِ.

اب ان تاویلات کو افترا سمجھنا معترض صاحب کے فہم کی خوبی ہے۔

قال:— پہلے جوابوں کو تو خود ہی آپ نے رد کر دیا ہے، اس کے جواب کی تو حاجت نہیں۔

---

(۱)— أخبرنا مالک، أخبرنی الزهری، عن سعید بن المسیب، و أبی سلمة بن عبدالرحمن، عن أبی هریرة، أن رسول الله ﷺ قال: إذا أمن الامام فأمنوا؛ فإنه من وافق تأمینه تامین الملٰئکة غفر له ما تقدم من ذنبه.

مؤطا امام محمد، باب: آمین فی الصلوٰة، ص: ۱۰۵، مجلس برکات۔

قواعدِ اصول سے آمین بالجہر کے منسوخ ہونے کا ثبوت

اقول:- ''پہلے جوابوں'' کے کیا معنی؟ پہلا جواب تو ایک ہی تھا، مگر آپ جب تک فصاحت کی مٹی پلید نہ کریں گے، چین کب آئے گا؟ اور مولوی صاحب نے اس جواب کو ضعیف لکھا ہے، مردود و مشکل نہیں لکھا ہے، اور نہ محال۔

اب اس کی وجہِ وجیہ ہم سے سنیے، جناب من! آمین بالجهر کا منسوخ ہونا بہ قواعد اصول ثابت ہے۔ نور الانوار میں مسئلہ'' رفع الیدین '' کے بارے میں لکھا ہے:

وَالْإِمْتِنَاعُ:-أَيِ امْتِنَاعُ الرَّاوِیْ عَنِ الْعَمَلِ بِهٖ -مِثْلُ الْعَمَلِ بِخِلَافِهٖ -أَیْ بِخِلَافِ مَا رَوَاهُ -فَيَخْرُجُ عَنِ الْحُجِّيَّةِ، كَمَا رَوَی ابْنُ عُمَرَ -رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ- أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ عِنْدَ الرُّكُوْعِ، وَ عِنْدَ رَفْعِ الرَّاسِ مِنَ الرُّكُوْعِ، وَ قَدْ صَحَّ عَنْ مُجَاهِدٍ أَنَّهُ قَالَ: صَحِبْتُ ابْنَ عُمَرَ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ عَشَرَ سِنِيْنَ، فَلَمْ أَرَهُ رَفَعَ يَدَيْهِ إِلَّا فِیْ تَكْبِيْرَةِ الْإِفْتِتَاحِ. فَتَرْكُ الْعَمَلِ بِهٖ دَلِيْلٌ عَلٰی انْتِسَاخِهٖ. انتهیٰ. (۱)

''راوی کا اس پر عمل کرنے سے رک جانا، اس کے خلاف پر عمل کرنے کی طرح ہے، یعنی جسے اس نے روایت کیا تھا اس کے برخلاف۔ اب وہ روایت دلیل ہونے سے خارج ہو جائے گی، جیسا کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے روایت کیا ہے کہ آں حضرت علیہ السلام رکوع کے وقت، اور رکوع کے بعد سر اٹھانے کے وقت رفع یدین کرتے تھے، اور'' مجاہد'' سے بہ تحقیق ثابت ہوا ہے کہ انھوں نے کہا: میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی صحبت میں دس سال رہا، تو کبھی ان کو تکبیر اولیٰ کے علاوہ رفع یدین کرتے نہیں دیکھا؛ لہذا اس روایت پر عمل ترک کرنا، اس کے منسوخ ہونے کی دلیل ہے''۔ انتہیٰ۔

اس سے معلوم ہوا کہ راوی کا اپنے مروی کے خلاف عمل کرنا فعل مذکور کے نسخ پر دلالت کرتا ہے؛ لہذا ہم کہتے ہیں: کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا، اسے رسول اللہ ﷺ سے روایت کرنے کے باوجود آمین بالجهر کو ترک کرنا، اس کے نسخ پر دال ہے۔ ایسے ہی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے اس اقرار کے ساتھ کہ'' رسول اللہ ﷺ کے بعد جمہور صحابہ نے اسے ترک کر دیا'' منسوخ ہونے کی کامل دلیل ہے؛ کیوں کہ جب ایک راوی کا ترک نسخ پر دال ہے، تو جمہور صحابہ کا ترک بہ طریق اولیٰ نسخ پر دلالت کرنے والا ہوگا۔ الحمدللہ! کہ پہلا جواب بھی آسان ہو گیا۔

قال:- اس پر کیا دلیل ہے کہ یہ جہر کبھی کبھی بیان جواز کے واسطے تھا؟ بغیر دلیل کے آپ کی بات کون سنتا ہے، اگر یہ

(۱)- نور الانوار، مبحث: الطعن یلحق الحدیث، ص: ۱۹۵، مجلس برکات۔

جہر کبھی کبھی ہوتا تو جمہور صحابہ و مجتہدین اس کے عمل پر کیوں دوام فرماتے؟ اور ابن عمر وغیرہ لوگوں کو اس پر کیوں برانگیختہ کرتے؟

اقول:— ؎ غلط گفتی اے یار بیہودہ خو! ز طامات بیہودہ چیزے مجو (۱)

اس امر کی تحقیق کہ آمین بالجہر، بہ طریقِ جواز یا بہ طورِ تعلیم تھا

آپ کے نزدیک قرآن شریف دلیل ہے یا نہیں؟ اگر نہیں ہے، تو پھر فیصلہ ہے۔ اور اگر ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ: قرآن میں دعا کو خفیہ کہنے کا حکم ہے۔ اور آمین بھی دعا ہے؛ لہٰذا یقیناً قرآن کے خلاف آپ سے یہ فعل بہ طریق دوام ہرگز ثابت نہ ہوگا، بلکہ گاہ بگاہ بہ طریق جواز یا بہ طور تعلیم ہوگا، نہ بہ طریق سنت و استحباب۔ دیکھو! امام نووی ظہر و عصر کے وقت کبھی کبھی دو ایک آیت جہر سے پڑھنے کے بارے میں لکھتے ہیں:

''هٰذَا مَحْمُوْلٌ عَلٰى أَنَّهٗ أَرَادَ[بِهٖ] بَيَانَ جَوَازِ الْجَهْرِ فِيْ الْقِرَاءَةِ السِّرِّيَّةِ، وَ أَنَّ الْإِسْرَارَ لَيْسَ بِشَرْطٍ لِصِحَّةِ الصَّلٰوةِ، بَلْ هُوَ سُنَّةٌ.'' انتهىٰ.(۲)

''یہ اس پر محمول ہے کہ آپ نے سرّی قراءت میں، جہر کے بیانِ جواز کا ارادہ کیا، اور یہ کہ آہستہ پڑھنا صحت نماز کے لیے شرط نہیں، بلکہ سنت ہے''۔ انتہیٰ۔

اب اس سے یہ نہیں سمجھا جاتا ہے کہ آہستہ پڑھنا سنت نہیں، بلکہ آہستہ پڑھنا ہی سنت ہے۔ اور جمہور صحابہ و تابعین کا آمین بالجهر پر دوام ثابت کرنا غلط ہے؛ کیوں کہ حضور والا خود ہی تَـرَکَ النَّاسُ التَّامِيْنَ کو تسلیم کرتے ہیں، اور اس کے بھی قائل ہیں کہ: اہل کوفہ و امام مالک اخفاے آمین کے عامل تھے، نہ کہ جہر کے۔ یہ دلیل تو آپ کے مقابل کی ہے کہ اگر آمین بالجهر سنت ہوتا تو جمہور صحابہ و تابعین، اہل کوفہ اور ائمہ کبار مثلاً امام ابوحنیفہ و امام مالک وغیرہ کیوں ترک فرماتے؟ اور اخفا کے عامل کیوں ہوتے؟ اور معلوم ہو چکا کہ حضرت ابن عمر کا ترغیب دلانا، جہر پر دال نہیں، ورنہ امام مالک تو ابن عمر کے مذہب کے بڑے پیرو کار ہیں، اس سے ضرور جہر سمجھتے۔ وَإِذْ لَيْسَ فَلَيْسَ.

قال:— اگر تسلیم بھی کیا جائے کہ حضرت نے یہ جہر گاہے بگاہے کیا تھا، پھر بھی اصول کے قاعدے کے مطابق مستحب

(۱)- ترجمہ: اے بدخصلت دوست! تو نے غلط کہا، بیہودہ ڈینگیں نہ ہانک۔

(۲)- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، كتاب الصلوٰة، باب: القراءة في الظهر و العصر، جلد/۱. ص: ۱۸۵. مجلس برکات

ہوگا؛ کیوں کہ مستحب اسی کو کہتے ہیں: جس پر حضرت علیہ السلام نے کبھی کبھی عمل کیا ہو۔ اور استحباب پر عمل کرنا حنفیوں کے نزدیک بھی درست ہے۔

اقول:— ؎ اگر ہوتا زمانے میں حصولِ علم بے محنت تو بس ساری کتابیں ایک جاہل دھو، کے پی جاتا تا

آمین بالجہر کو مستحب کہنا غلط ہے

حضور والا نے اصول کا نام تو سن لیا، مگر سنت و مستحب کی تعریف کسی کتاب میں نہیں پڑھی۔ جناب من! اگر چہ استحباب میں کبھی کبھار کا فعل کافی ہے، مگر یہ اس وقت ہے کہ اس کے خلاف و معارض کوئی دلیل نہ ہو، اور جب ایسا ہو تو اس وقت یہ فعل بیانِ جواز مع کراہت پر محمول ہوگا، نہ یہ کہ مستحب ہو۔ یہاں چوں کہ اس کے معارض قرآن اور احادیث صحیحہ کی قوی دلیلیں، مانعِ جہر ہیں؛ لہذا جہر مستحب نہ ہوگا۔ اور اس کا خلاف یعنی اخفا جو قرآن اور آں حضرت علیہ السلام اور اکثر صحابہ و تابعین کے دائمی عمل کے مطابق ہے، سنت ہوگا۔

قال:— **لطیفۂ عجیبہ**: معترض نے اس جواب کو حنفیوں اور مالکیوں کے ذمہ لگایا ہے کہ مالکیہ و حنفیہ یہ جواب دیتے ہیں، حالاں کہ حنفیہ و مالکیہ آمین **بالجهر** کے جواز کے کبھی کبھار بھی ہرگز قائل نہیں ہیں، **الی آخر الخرافات**.

اقول:— مولوی صاحب نے ایک جواب یہ دیا ہے کہ بہ طور جواز کے یہ معنی ہو، کہ مفسد نماز نہیں ہے، جس سے اس کا غیر مکروہ ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اور حنفیہ و مالکیہ اگر عدم جواز سے یہ مراد لیتے ہیں کہ مفسد نماز ہے تو چاہیے تھا کہ شافعیہ کے پیچھے نماز ادا کرنا جائز نہ سمجھتے؛ کیوں کہ وہ **بالجهر** آمین کہتے ہیں، حالاں کہ ایسا نہیں ہے۔ ایک دوسرے کے پیچھے نماز پڑھ لیتے ہیں۔ ثابت ہوا کہ حضور والا کا اعتراض ہی لطیفۂ غریبہ ہے۔۔۔۔۔

اور باقی منہ زوری اور زبان درازی کا جواب خاموشی ہے۔

قال:— اور جواب ثالث کا یہی جواب کافی ہے؛ کیوں کہ دونوں کا ماحصل ایک ہی ہے۔

اقول:— ع بریں عقل و دانش بباید گریست

اتفاق اور قصد کے ماحصل کو ایک کہنا غلط ہے

کیا حضور والا کے نزدیک اتفاقاً اور قصداً میں کوئی فرق نہیں؟ کوئی بچہ بھی اس کے عدم تفریق کا قائل نہ ہوگا؛ لہٰذا دونوں کا ماحصل ایک سمجھنا آپ کی عقل کا نقصان ہے۔ اور امام نووی نے بھی اسی احتمال کو ''آیتِ ظہر وعصر'' میں جہر کے جواب کے بعد لکھا ہے، جیسا کہ پہلے مذکور ہوا، اس کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

وَ يَحْتَمِلُ أَنَّ الْجَهْرَ بِالْآيَةِ كَانَ يَحْصُلُ بِسَبْقِ اللِّسَانِ لِلْإِسْتِغْرَاقِ فِيْ التَّدَبُّرِ. انتهىٰ(۱)

''احتمال ہے کہ آیت کا پکارنا، آیت میں غور وفکر کے استغراق کے باعث، سبقت لسانی سے حاصل ہوا ہو۔'' انتہیٰ۔

اسی طرح اگر آمین بالجہر اتفاقاً بہ حالتِ استغراق بلا قصد وارادہ کے صادر ہوا ہو تو کیا بعید ہے؟ غرض جب کہ اتفاق وقصد میں فرق ثابت ہو گیا تو دونوں کے ماحصل کو ایک بتانا، صریح غلطی ہے۔

قال:— آپ کو اب تک سنت کی تعریف بھی معلوم نہیں، کیا ثبوتِ سنت کے لیے دوام کا ہونا بھی شرط ہے؟ الخ۔

اقول:— یہ استفہام دراصل آپ ہی سے متعلق ہے، کہ آپ کو ابھی تک سنت کی تعریف معلوم نہیں، اگر آپ کو حنفی علما کی صحبت بھی نصیب ہوئی ہوتی تو ایسی بات نہ کرتے کہ ''کیدانی خواں'' کوئی ادنیٰ طالب علم بھی نہیں کرے گا۔ اور یاد رکھیے! کہ ما سبق میں ہم نے اسی جگہ بہ حوالہ فقہ واصول ثابت کر دیا ہے کہ وجوب وسنت کے لیے دوام شرط ہے۔ اور جن عبارات سے آپ نے تمسک کیا تھا، دعویٰ سے ان کا عدم تعلق بھی وہیں واضح کر دیا گیا تھا۔ فَتَذَكَّرْهُ.

قال:— اس کا جواب وہی ہے، جو جواب جواب دوسرے کا تھا، جب آپ کے یہ تینوں احتمال باطل ہوئے تو الزام حنفیہ ومالکیہ پر ان احادیث کے ساتھ صحیح ہوا۔

اقول:— یہاں ''جواب'' کو تین دفعہ لکھنے سے آپ کے وفور علم کی کیفیت معلوم ہو گئی۔ اور اس کا کوئی جواب نہیں گذرا؛ کیوں کہ اس کی بنا دونوں احتمالوں کے ایک سمجھنے پر تھی، اور وہ باطل ہے، لہٰذا باطل کی بنا باطل پر ہوئی، اور حنفیہ اور مالکیہ پر الزام غلط ثابت ہوا۔

(۱)- المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج على هامش مسلم، كتاب الصلوٰة، باب: القراءة في الظهر و العصر، جلد/۱. ص:۱۸۵. مجلس برکات

قال:— جناب من! صاحب ظفر نے اس روایت کو بہ حوالہ ''مشکوٰۃ'' لکھا ہے، چنانچہ اس حدیث کا حاشیہ نمبر۲ ر ملاحظہ فرمائیں۔ الخ۔

اقول:— مولوی صاحب کا فرمانا تو درست ہے کہ ''سنن ابن ماجه'' اور ''سنن أبي داؤد'' میں یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ نہیں ہے، اگر ہے تو ثابت کیجیے، ورنہ غیر مقلدیت کے دعویٰ کے باوجود صرف صاحب مشکوٰۃ کی تقلید کس قدر نازیبا ہے۔ اگر اس بارے میں ''صاحب مشکوٰۃ'' سے سہو یا خطا ہوگئی ہو تو کیا محال؟ وہ معصوم تو نہ تھے کہ آپ ان کی طرف سے ایسے گھبرائے۔ اور ''مشکوٰۃ میں ہے'' کے علاوہ کیا خاک جواب بن پائے گا؟؟؟ باقی واہیات کا جواب خاموشی ہے۔

قال:— ذرا غور فرمایئے! کہ جب امام نے آمین کو آہستہ کہا تو مقتدی کو کیسے معلوم ہوگا کہ امام نے مجھ سے پہلے آمین کہا۔ إلیٰ أنْ قَالَ؛ کیوں کہ اگر آپ بہ آواز بلند نہ کہتے، تو بلال کو کیسے معلوم ہوتا کہ آمین کہنے میں آپ مجھ سے سبقت لے گئے الخ۔

اقول:— کچھ غور کی بات ہو تو غور فرمائیں۔ اور آمین بالجهر کی طرف واہی خیالات کے ساتھ دوڑنا آپ ہی جیسے وہمی آدمی کا کام ہے۔ جناب من! حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا مقصد وہی ہے جو ''مروان'' کی امامت میں تھا۔ پہلے اسے سمجھ کر سبقت کا جواب سمجھیے! اور حضور والا نے ایک بات سیکھ لی ہے کہ ''کیسے معلوم کرے گا'' اس کا جواب تو پہلے گذرا۔ آپ کے لیے یہاں پھر عرض کرتے ہیں کہ: اخفا کی حالت میں اس طرح حضرت بلال بہ خوبی سمجھ لیں گے کہ جب آں حضرت ﷺ ان کے صف میں داخل ہونے سے پہلے ولا الضآلین کہہ لیں گے، تو آمین کا محل ضرور آئے گا اور آمین فرمائیں گے۔ اس سے معلوم ہو جائے گا کہ آمین میں سبقت ہوگئی۔ اور یہ امر جہر پر موقوف نہیں، جیسا کہ غیر مقلد جانتے ہیں۔ ثابت ہوا کہ سبقت دریافت کرنے کے لیے ولاالضآلین کا سننا کافی ہے۔ آمین کا بالجهر ہونا ضروری نہیں۔ كَمَا لَا يَخْفىٰ عَلىٰ أَهْلِ الْعِلْمِ۔ لہٰذا اس حدیث سے بھی حنفیہ کو الزام دینا صریح نادانی ہے۔

قال:— اور ماضی کا ترجمہ کرنے سے مطلب بھی عمدہ نہیں نکلتا؛ کیوں کہ ماضی کے ترجمے کا حاصل یہ ہوا کہ یہود نے پہلے آمین وسلام پر حسد کیا تھا، جس کا مفہوم یہ ہوگا کہ اب نہیں کرتے؛ حالاں کہ یہ بالکل غلط ہے۔ بلکہ وہ ہمیشہ آمین وسلام پر حسد کرتے ہیں۔۔۔۔ مع حذف الخرافات.

اقول:— مفتی صاحب کے جو اشعار نقل کیے گئے، اور بے سر و پا الزام لگایا گیا اس کا سبب حضور والا کی کم فہمی ہے؛

کیوں کہ اگر مطلقاً ابتدا میں ماضی کے معنی مضارع کے، لیے جاتے ہیں تو چاہیے کہ مَا ضَـرَبَ زَیْـدٌ عَمْرًا کے معنی بھی مضارع کے، لیے جائیں۔وَ لَا قَـائِـلَ بِـهٖ أَحَـدٌ مِّنَ الْعُقَلَاءِ. ہاں! بعض مقام پر ابتدا میں دیگر قرائن کے سبب مضارع کے معنی لیے جاتے ہیں۔

دوسرے ماضی مطلق کے معنی لینے میں جس میں "تخصیص زمان دون زمان" نہیں ہوتی کوئی اشکال نہیں رہتا۔

تیسرے ہم اس قدر تنازع اور دردسری کیوں کریں، یہ بلا حضور ہی کے گھر میں کیوں نہ ڈالیں، آپ کے صاحب ظفر ہی نے ماضی کا ترجمہ کیا ہے۔دیکھیے ! حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی دوسری حدیث جو انھیں الفاظ سے منقول ہے، اور وہ پندرہویں حدیث ہے، جسے آپ نے بھی ص:۴۸ر میں نقل کیا ہے، اس کا ترجمہ یہ کیا ہے:

"نہیں حسد کیا تم پر یہود نے کسی چیز میں، جیسا حسد کیا تم پر آمین کہنے میں۔انتہی"

اب آپ اور صاحب ظفر پہلے نپٹ لیجیے کہ اس کا دوسرا والا ترجمہ صحیح ہے، یا پہلا والا۔اگر دوسرا ہے تو ہر لاحق سابق کا ناسخ(۱) ہوتا ہے۔اور اسی کو اصح کہا جاتا ہے۔اور اگر اول ہے تو انھیں سے فیصلہ کر لیجیے۔۔۔اچھا ہوا کہ ہم چھوٹے۔جب آپ ان دونوں معنوں میں سے کسی ایک معنی کو اختیار کریں، تو پھر ہمارے مخالف ہونے کی تقدیر پر ہمارا جواب دیکھیں۔

اس کے علاوہ ایک بات اور سناتے ہیں، وہ یہ کہ فی نفسہ دو ضعیف راویوں کی وجہ سے یہ حدیث بھی ضعیف ہے۔ایک **حـمـاد بـن سلمه** جن کا آخر عمر میں حافظہ بگڑ گیا تھا، فِـيْ التَّـقْـرِيْـبِ :حَـمَّـادُ بْـنُ سَـلَـمَةَ : تَغَيَّرَ حِفْظُهٗ بِاٰخِرِهٖ. (۲) انتهىٰ. دوسرے **سهـل بن ابی صالح**، ان کا حافظہ بھی بگڑ گیا تھا، تقریب میں ہے:سَهْـلُ بْـنُ أَبِيْ صَالِحٍ: تَغَيَّرَ حِفْظُهٗ بِاٰخِرِهٖ.(۳) انتهىٰ.

لہٰذا ان احادیث سے-خاص طور پر جہر کے لیے-استدلال صحیح نہیں، جیسا کہ معلوم ہوا۔

قال:— **فائدہ عجیبہ:** اس حدیث سے یہ امر بھی معلوم ہوا کہ جو آمین سے چڑھتا ہے، وہ یہود کا بھائی ہے؛ تو اب ہمارے حنفی بھائیوں کو چاہیے کہ آمین سے نہ چڑھا کریں۔

---

(۱)- لاحق: بعد میں آنے والا۔ سابق: پہلے سے موجود، مقدم۔ ناسخ: ختم کرنے والا۔

(۲)- تقريب التهذيب، رقم: ۱۴۹۹، حرف الحاء، ص: ۱۷۸.

(۳)- تقريب التهذيب، رقم: ۲۶۷۵، حرف السين المهملة، ص: ۲۵۹، میں یوں ہے:

سهيل بن أبي صالح (و اسمه ذكوان السمان) صدوق تغير حفظه بأخرة.

اقول:— ؎ ناصحا! دل میں تو اتنا ہی سمجھ اپنے کہ ہم لاکھ ناداں ہوئے، کیا تجھ سے بھی ناداں ہوں گے؟

غیر مقلد خفیہ آمین سے چڑھتے ہیں

اس حدیث سے بہ طورِ تنزل وتسلیم صرف یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہود مطلق آمین سے چڑھتے تھے، نہ کہ جہراً آمین سے۔ اور ظاہر ہے کہ یہود کے چڑھنے کا سبب یہ تھا کہ ان کے یہاں آمین کہنا نہیں تھا، اور اہل اسلام میں یہ امر موجود تھا۔ وہ لوگ اس فضیلت سے محروم تھے، یا تھا مگر اس فعل کو مسلمانوں سے دیکھ کر حسد کرتے تھے۔ برخلاف زیر بحث مسئلہ کے کہ حنفیہ آمین آہستہ کہتے ہیں تو پھر قیاس کرنے میں علت جامعہ کہاں ہے؟ اور حنفیہ اگر مطلقاً **آمین بالجھر** سے چڑھتے تو شوافع کے جہرِ آمین سے بھی چڑھتے، اور ان کے ساتھ بحث وتکرار کرتے؛ حالاں کہ ایسا نہیں۔ یہ تو صرف آپ لوگوں کا خاصہ ہے کہ حنفیہ کے خفیہ آمین پر، اگر چہ وہ قرآن وحدیث اور جمہور صحابہ کے مطابق ہے، جنگ وجدال کرتے ہیں، اور چڑھتے ہیں۔ اس کی علامت یہ ہے کہ حنفی عوام سے خفیہ آمین ترک کرانے میں آپ لوگ اہتمام بلیغ کرتے ہیں، اور طرح طرح کے دھوکے دیتے ہیں۔ اگر نہیں مانتے تو یہودی کہنے کو تیار ہو جاتے ہیں؛ لہٰذا علم کے باوجود، آپ لوگوں کا حنفیہ کی خفیہ آمین سے چڑھنا، درحقیقت یہود کا بھائی بننے کے ساتھ خوب چسپاں ہوتا ہے۔

فائدۂ غریبہ: اس تقریر سے ثابت ہوا کہ ہمارے غیر مقلد بھائیوں کو خفیہ آمین سے نہیں چڑھنا چاہیے، ورنہ یہود کے بھائی ہو جائیں گے۔ فَافْهَمْ.

قال:— اس حدیث سے **آمین بالجھر** کا ثبوت بہ خوبی ثابت ہوتا ہے؛ کیوں کہ یہود کے حسد کے باعث دو امر تھے، ایک: آمین، دوسر: اسلام۔ یہود جس طرح سلام کی آواز سن کر جلتے تھے، ایسے ہی آمین کی آواز سن کر جلتے تھے۔ الخ۔

یہود کا سلام پر حسد کرنا آمین کے خفیہ ہونے کی دلیل ہے

اقول:— یہ دلیل تو آپ کے مقابل (احناف) کی ہے؛ کیوں کہ اگر معاملہ ایسا ہی ہے تو غیر مقلدوں کو چاہیے کہ امام کے پیچھے ہرگز زور سے آمین نہ کہا کریں؛ اس لیے کہ صحابۂ کرام کسی نماز میں رسول اللہ ﷺ کے پیچھے سلام بہ آواز بلند نہیں کہتے

تھے۔ بلکہ صرف رسول اللہ ﷺ ہی سلام پکار کر فرماتے تھے۔ اور غیر مقلدین کا بھی اسی پر عمل ہے۔ اور آں حضرت ﷺ نے صحابہ کے سلام پر یہود کا چڑھنا متفرع فرمایا ہے، نہ کہ اپنے سلام پر؛ لہذا چاہیے کہ آمین بھی اسی طرح سے ہو جس طرح سے سلام ہے۔ یعنی بالاخفا۔ اب لازم ہے کہ یا تو آمین کو بالجہر کہنا چھوڑیں؛ تا کہ سلام سے موافقت ہو، یا سلام کو بھی جہر سے کہنا سنت سمجھ کر سب کے سب بہ آواز بلند کہا کریں۔ اور پہلی نمازوں کے (جواب تک پڑھ چکے ہوں) ''خلاف سنت'' ادا ہونے کا اشتہار دے دیں۔

افسوس! حضور والا ہی کے دلائل سے بے اختیار اخفا کا ثبوت ہو جارہا ہے۔ لیکن پھر بھی خواہ مخواہ جہر کی طرف کھینچ کھینچ کر لے جانے میں انھیں بے ہودہ اصرار ہے۔ غیر مقلدین کے اس فعل کو حنفیہ اس لیے پسند نہیں کرتے کہ-آمین بالاخفا کے بارے میں دلائل ساطعہ و براہین قاطعہ ہونے کے باوجود- یہ لوگ آمین بالاخفا کے ترک کرانے میں طرح طرح کے مغالطے دیتے ہیں۔ کہیں وہ حدیثیں پیش کرتے ہیں جن کا جہر سے کوئی تعلق نہیں۔ کہیں ضعیف حدیثیں پیش کرتے ہیں۔ کہیں ان کے معانی غلط بتاتے ہیں۔ اور کہیں ایک ہی حدیث کو کئی جگہ نقل کر کے اس کی تعداد بڑھاتے ہیں۔ **الغرض**: ان فریب کاریوں اور ائمۂ دین پر طعن کے سبب قصداً انھیں مخالفِ حدیث ٹھہراتے ہیں۔ اور اہل سنت کے نزدیک مطعون و مردود بنتے ہیں۔ ورنہ شافعی حضرات بھی آمین، جہر سے کہتے ہیں۔ ان سے علماے حنفیہ کچھ تعرض نہیں کرتے، اور نہ وہ حنفیہ کے فعل کو خلاف سنت بتاتے ہیں۔ اور نہ عوام کو بہکاتے ہیں؛ لہذا واضح فرق معلوم ہو گیا۔

اس کے علاوہ جس آمین پر یہود حسد کرتے تھے، یہ ضروری نہیں کہ وہ آمین نماز ہی میں ہوتی ہو؛ کیوں کہ نبی کریم ﷺ سے خارج نماز بھی دعائیں مروی ہیں۔ جن پر صحابۂ کرام آمین ضرور کہتے ہوں گے۔ لہذا ممکن ہے کہ وہ آمین یہی ہو۔ وَ هُـوَ الـظَّـاهِـرُ. اور اسے سند سے بیان کرنے کی حاجت نہیں۔ اسی طرح سلام بھی جس طرح نماز میں ہوتا تھا، نماز سے باہر بھی آپس میں سلام کرنے کا رواج تھا، تو حسد کو داخلِ نماز پر موقوف ماننا یقینی نہیں۔ اور اگر تسلیم کر بھی لیا جائے تو بھی غیر مقلدین پر حجت تامہ ہے۔ كَمَا مَرَّ بِالتَّفْصِيلِ.

قال:— اس کا جواب وہی ہے جو پہلے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے جواب میں گذرا۔

اقول:— وہیں اس کا جواب الجواب بھی گذرا۔ یہاں اتنا اور کہتے ہیں کہ: ابن عباس رضی اللہ عنہما کی یہ حدیث- جسے پندرہویں حدیث قرار دیا ہے- ضعیف ہے؛ کیوں کہ اس میں ایک راوی طلحہ بن عمرو ہے اور وہ متروک ہے۔ تقریب میں ہے: طَلْحَةَ بْنُ عَمْرٍو مَتْرُوْكٌ.(۱) انتهیٰ.

(۱)- تقریب التهذيب، رقم: ۳۰۳۰، حرف الطاء المهملة، ص: ۲۸۳.

اورمتروک کی حدیث مردود شمار کی جاتی ہے۔ کَمَا فِيْ شَرْحِ النُّخْبَةِ(۱)؛لہذا یہ احادیث ضعیفہ- باوجودیکہ آمین بالجهر کو ثابت کرنے والی نہیں-آیت اوراخفا کی صحیح احادیث اور جمہور صحابہ کے عمل کے معارض نہیں ہوسکتیں، چہ جائے کہ مرجح ہوں۔

قال:— اگر یہود آمین کی آواز کو نہ سنتے تھے،تو کیسے جلتے تھے؟إلیٰ أَنْ قَالَ. انتهیٰ۔

اقول:— ؎ باز آ اپنی خوے بد سے یار! ورنہ ہم بھی سنائیں گے دو چار

اس کا جواب مفصلاً گذر چکا۔ ہم اب بھی کہتے ہیں کہ: جیسے یہود کو اس کا علم تھا کہ کعبہ مسلمانوں کا قبلہ ہے۔ مسلمان با جماعت نماز پڑھتے ہیں۔ امام کے پیچھے آہستہ سلام کہتے ہیں۔ اسی طرح انھیں آمین کا بھی علم تھا۔ اور آمین وسلام کے مابین تفریق، زبردستی ہے۔ اور آمین کا امام کے پیچھے ہونا، اس کے نماز سے باہر ہونے کے منافی نہیں۔ اس کے علاوہ بیہقی کی اس حدیث کی سند کی صحت جب تک معلوم نہ ہو، دلیل قائم نہیں ہوسکتی۔

اور یہ تو کہیے! کہ ''انتہیٰ'' کی ضمیر کس غائب کے کلام کی طرف راجع ہے؟ یا خود حضور ہی مستور ہیں، اور نشہ جہالت میں مخمور؟؟۔۔۔باقی ''نماز کیا چیز ہے، ادا کیا ہے''؟ آپ ہی جیسے لوگوں کا خاصہ ہے، جنھیں بے ادبی میں اچھا ملکہ حاصل ہے۔

قال:— کیا حضرت! آپ کو یہ بھی معلوم نہیں کہ قول کا صیغہ جو بہ صیغۂ خطاب کے واقع ہوتا ہے، تو اس سے جہر مراد لیا جاتا ہے؟ حافظ ابن حجر''فتح الباری''میں فرماتے ہیں:

اَلْقَوْلُ إذَا وَقَعَ بِهِ الْخِطَابُ مُطْلَقاً حُمِلَ عَلَى الْجَهْرِ، وَ مَتىٰ اُرِيْدَ بِهِ الْإِسْرَارُ وَ حَدِيْثُ النَّفْسِ قُيِّدَ بِذٰلِكَ. الخ.

اقول:— آپ تو غیر مقلد ہیں، مگر قسطلانی و حافظ ابن حجر کی تقلید کو بلا دلیل شرعی واجب کیسے سمجھ گئے؟ اور اس تقلید پر خدا اور رسول ﷺ کا حکم کہاں صادر ہوا ہے؟ ہاں! ضرورت کے وقت دوسروں کے لیے اپنی ناک کٹانا آپ کے طریقے میں جائز ہوگا۔ اب ہم سے سنیے! کہ حافظ ابن حجر اور قسطلانی کے اس قول کو کہ: ''قول بہ صیغۂ خطاب ہو تو جہر مراد ہوگا، اور اخفا کی صورت میں مقید ہوگا۔'' کون تسلیم کرے گا؟ جب کہ اس کے خلاف اور عدم صحت پر کئی نظیریں موجود ہیں۔ اگر آپ کو معلوم نہ

(۱)— القسم الثانی من أقسام المردود، و هو ما یکون بسبب تهمة الراوی بالکذب هو المتروک.
نزهة النظر شرح نخبة الفکر، ص: ۵۹، مجلس برکات۔

ہوں تو ہم سے سنیے:

نظیر اول: حدیث میں ہے:

إذَا قَالَ الْإِمَامُ: سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهُ، فَقُوْلُوْا: رَبَّنَا لَکَ الْحَمْدُ. الخ. رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ وَ غَيْرُهُ.(۱)

امام جب سمع الله لمن حمده کہے، تو تم ربنا لک الحمد کہو، اسے بخاری وغیرہ نے روایت کیا۔

دیکھو! یہاں قول بہ صیغۂ خطاب ہے، مقید بالاسرار نہیں؛ حالاں کہ ربنا لک الحمد کا ذکر اتفاقاً اخفا کے ساتھ ہے۔ چنانچہ غیر مقلدین کا بھی اس پر عمل ہے۔ پس یہ دعویٰ کہ قول جب بہ صیغۂ خطاب ہو تو جہر مراد ہوتا ہے، غلط ہوا۔

نظیر دوم: حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے صحیحین وغیرہ میں مرفوعاً مروی ہے:

فَإذَا صَلّٰى أَحَدُكُمْ فَلْيَقُلْ: اَلتَّحِيَاتُ لِلّٰهِ وَ الصَّلَوَاتُ. الخ.(۲)

جب تم میں سے کوئی نماز پڑھے تو یوں کہے: التحيات لله و الصلوات الخ۔

اور بعض روایت میں ہے: قُوْلُوْا: اَلتَّحِيَاتُ. یہاں بھی قول بہ صیغۂ خطاب واقع ہے، اور مقید بالاسرار نہیں، تو جہر مراد ہونا چاہیے؛ حالاں کہ اس میں بھی بالاتفاق اخفا ہی سنت ہے۔ كَمَا صُرِّحَ بِهٖ فِيْ غَيْرِ هٰذَ الْمَوْضِعِ.

نظیر سوم: عَنْ أَبِيْ بَكْرِ الصِّدِّيْقِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، أَنَّهُ قَالَ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: عَلِّمْنِيْ دُعَآءً أَدْعُوْ بِهٖ فِيْ صَلَاتِيْ، قَالَ: قُلْ: أَللّٰهُمَّ! إِنِّيْ ظَلَمْتُ نَفْسِيْ ظُلْماً كَثِيْراً. إلىٰ آخِرِ الدُّعَاءِ، رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ. (۳)

یہاں بھی قول بہ صیغۂ خطاب موجود ہے؛ حالاں کہ اتفاقاً یہ دعا، بالاخفا مسنون ہے، نہ کہ بالجہر۔ اگر اور نظیریں تلاش کی جائیں تو ان شاء اللہ مل سکتی ہیں، جس سے ان دونوں بزرگوں کا یہ قاعدہ یقیناً ٹوٹ جائے گا؛ لہٰذا قُوْلُوْا آمِيْن میں جہر مراد لینا (حالاں کہ وہ دعا ہے، اور بہ حکم اصل دعا میں اخفا ہونا چاہیے۔) بالکل زبردستی ہے۔ اور اس بے دلیل بات کی تقلید اگر غیر مقلد

(۱)- صحیح بخاری، کتاب الاذان، باب: فضل اللّٰهم ربنا و لک الحمد، جلد: ۱/ ص: ۱۰۹ مجلس برکات جامعہ اشرفیہ، مبارک پور اعظم گڑھ

(۲)- صحیح بخاری، کتاب الاذان، باب: التشهد في الآخرة، جلد: ۱/ ص: ۱۱۵/ مجلس برکات/ و صحیح مسلم، کتاب الصلوٰة، باب: التشهد في الصلوٰة، جلد: ۱/ ص: ۱۷۳/ مجلس برکات

(۳)- صحیح بخاری، کتاب الاذان، باب: الدعاء قبل السلام، جلد: ۱/ ص: ۱۱۵/ مجلس برکات

کریں تو اور بھی ممنوع، اور ان کے طریقے کے خلاف ہے۔ معلوم نہیں کہ آیت: لِمَ تَقُولُونَ مَالَا تَفْعَلُونَ (۱) کا لحاظ یہ لوگ کیوں نہیں کرتے۔

امام بخاری کے قول کو امام مالک و امام محمد کے قول پر ترجیح دینا، ترجیحِ مرجوح ہے

اور اس حدیث کو امام بخاری کا جہر کے باب میں لانا، آپ ہی کے نزدیک دلیل شرعی ہوگا۔ حالاں کہ امام مالک و امام محمد نے اسی حدیث کو مؤطا میں نقل کیا ہے، (۲) اور اس سے یہ حضرات اخفا ہی سمجھتے ہیں؛ لہذا امام بخاری کے قول کو ائمۂ کبار پر ترجیح دینا، ترجیح بلا مرجح، بلکہ ترجیحِ مرجوح ہے۔

قال:— ہاں! اگر وہاں کوئی جہر سے قرینۂ صارفہ پایا جائے، تو اس وقت اس قرینہ کی وجہ سے جہر کا معنی مراد نہیں لیے جائیں گے، اس کی مثال یہ ہے کہ: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ: قُوْلُوْا التَّحِيَاتَ .الخ.

اقول:— ''قرینہ صارفہ'' کی قید کہاں سے نکالی؟ یہ تو حضور والا کی ایجاد ہے، تقلیدی نہیں؛ کیوں کہ آپ نے جن کی تقلید کی ہے، ان کے قول سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ جب تک قول بہ صیغۂ خطاب، مقید بالاخفا نہ ہو اس وقت تک جہر ہی مراد ہوگا۔ پھر فرمائیے! کہ قُوْلُوْا التَّحِيَاتَ میں قائل (رسول اللہ ﷺ) کی جانب سے اخفا کی قید کہاں ہے؟ ہاں! حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول سے معلوم ہوا ہے کہ تشہد میں اخفا سنت ہے۔ اور ابن حجر اور قسطلانی کے قاعدے کے مطابق تو اخفا نہیں ہونا چاہیے، بلکہ جہر ہونا چاہیے۔ اور آپ کے ''قاعدۂ جدیدہ'' کو تسلیم کرلیں تو بھی ہم کہتے ہیں کہ قُوْلُوْا آمِيْنَ میں بھی اخفا کے بہت سے قرائن ہیں۔

---

(۱)— قرآن مجید، پارہ: ۲۸، سورۃ الصف، آیت: ۲

(۲)— أخبرنا مالک، أخبرني الزهري، عن سعيد بن المسيب، و أبي سلمة بن عبدالرحمن، عن أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ قال: إذا أمن الامام فأمنوا؛ فإنه من وافق تأمينه تامين الملٰئكة غفر له ما تقدم من ذنبه.

مؤطا امام محمد، باب: آمين في الصلوٰة، ص: ۱۰۵، مجلس برکات۔

آمین بالاخفا کے قرائن

انھیں میں سے **ایک قرینہ** حضرت ابراہیم نخعی سے منقول ہونا ہے کہ امام کو آمین خفیہ کہنا چاہیے: کَمَا فِيْ كِتَابِ الآثَارِ لِمُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ۔(۱) اوران کا یہ فرمانا حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق ہے، جن کے قول کو آپ تشبیہ میں لائے ہیں؛ کیوں کہ وہ انھیں کے متبع ہیں، (كَمَا لَا يَخْفىٰ عَلىٰ مَنْ طَالَعَ أَحَادِيْثَهُ وَ مَذْهَبَهُ) ؛لہٰذا وہ حکماً مرفوع ہوگا۔

دوسرا قرینہ: کبار صحابہ، مثلاً حضرت عمر وعلی رضی اللہ عنہما کا اخفا پر عمل ہے۔

تیسرا قرینہ: جمہور صحابہ کا جہر کو ترک کر دینا۔

چوتھا قرینہ: آمین کا دعا ہونا۔ اور قرآن پاک میں دعا کے آہستہ پڑھنے کا بہ تاکید ارشاد وارد ہونا۔

اب حضور والا ہی انصاف کریں کہ آمین بالاخفا کے اتنے قرائن کے باوجود، جہر کے احتمال کو قوت دینا، غیر مقلدین کا خیالِ خام ہے یا نہیں؟ اور اگر بالفرض تشہد میں آپ کو صحابی کی پناہ مل جائے تو: قُوْلُوْا: رَبَّنَا لَکَ الْحَمْدُ، میں کون سا قرینہ ہے؟ ارشاد ہو!

اسی طرح دعاے: اَللّٰهُمَّ إِنِّيْ ظَلَمْتُ نَفْسِيْ. (۲) الخ. جسے التحیات کے بعد پڑھنے کا حکم ہے، اس میں کون سا قرینہ صارفہ موجود ہے؟ ذرا شرم کیجیے! اور حنفیہ کے مقابل میں شافعیہ سے مدد طلب نہ کیجیے۔ سچ ہے:

" اَلْغَرِيْقُ يَتَشَبَّثُ بِكُلِّ حَشِيْشٍ. ڈوبتے کو تنکے کا سہارا۔"

جنابِ من! بفضلہٖ تعالیٰ حنفیہ کی وہ شان ہے کہ شافعی وغیرہ بھی ان کے دلائل کے سامنے عاجز نظر آتے ہیں، تو غیر مقلدین کس کھیت کے مولی ہیں۔

جائے کہ شیر مرداں درمعرض عتاب اند روباہ سیرتاں را آں جا چہ تاب باشد؟ (۳)

---

(۱)- قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم قال: أربع يخافت بهن الامام: سبحانک اللهم و بحمدک، و التعوذ من الشيطان، و بسم الله الرحمن الرحيم، و آمين. قال محمد: و به ناخذ، و هو قول أبي حنيفة. كتاب الآثار، باب: الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، رقم الحديث: ۸۳، ص: ۱۵۱، دار السلام، القاهرة مصر.

(۲)- صحيح بخارى، كتاب الأذان، باب: الدعاء قبل السلام، جلد: ۱، ص: ۱۱۵، مجلس بركات.

(۳)- ترجمہ: جس جگہ بہادر لوگ عتاب میں ہیں، وہاں روباہ سیرت لوگوں کو کیا مجال ہو سکتی ہے؟

قال :— جب تک کفار کو پکار کر نہ سنائیں گے، انھیں اپنے سوال کا جواب کیسے معلوم ہوگا؟ باقی رہا لکھ کر دینا تو اس کے لیے لفظ ہی الگ ہے۔ اور اس کا مادہ ہی علاحدہ ہے، یہاں قول سے گفتگو ہو رہی ہے، نہ کتابت سے۔ بیچ بحث میں کتابت کا ذکر لانا معترض کی ناسمجھی ہے۔

اقول :— مولوی صاحب نے کفار کو پکار کر سنانے کا انکار نہیں کیا ہے، بلکہ ان کا مقصد یہ ہے کہ کتابت سے بھی اس پر عمل ہو سکتا ہے۔ اور آپ جو یہ فرماتے ہیں کہ: ''کتابت کے لیے لفظ ہی علاحدہ ہے اور اس کا مادہ ہی علاحدہ ہے'' فرمائیے! کہ لفظ اور مادہ علاحدہ ہونے سے آپ کا کیا مطلب ہے؟ کتابت پر قول کا لفظ صادق نہیں آتا؟ حالاں کہ رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابہ ابتدا میں کفار سے برابر خط و کتابت سے مقابلہ کرتے تھے، اس کے بعد بہ وقت ضرورت قتل و قتال کی نوبت آتی تھی۔ آپ نے ہرقل بادشاہ کا قصہ جو بخاری میں ہے (۱)، نہیں دیکھا کہ اس میں رسول اللہ ﷺ کا خط ''عظیم بصریٰ'' اور ''ہرقل'' کے نام تھا۔ اس کے علاوہ ـ دروغ گو را حافظہ نہ باشد ـ آپ خود صاحب قاموس کی کتابت پر قول کا لفظ بول آئے ہیں جیسا کہ ص: ۳۴؍ میں لکھا ہے: ''اور صاحب قاموس کا قول بھی اسی کا مؤید ہے'' حالاں کہ اس نے زبان سے ہرگز نہیں کہا بلکہ ''قاموس'' میں لکھا ہے۔ اب یہ کہنا: کہ حضرت ﷺ کفار سے ہمیشہ زبانی مقابلہ کرتے تھے نہ کہ لکھ پڑھ کر، رسول اللہ ﷺ پر افترا اور بہتان ہے؛ اس لیے کہ ابھی معلوم ہوا کہ آپ نے کفار سے تحریراً مقابلہ کیا ہے۔ خدا جانے حضور والا نے عناد یا جہالت کی وجہ سے اس کا انکار کیا ہے، یا کوئی اور بات ہے۔ ہرقل بادشاہ والی بخاری کی حدیث جو طول طویل ہے آپ اسے کسی سے پڑھ لیجیے، تو اپنے قول کا صدق یا کذب معلوم ہو جائے گا۔ اور پھر رسول اللہ ﷺ کی اس حدیث کا بھی خیال رکھیے جس میں آپ فرماتے ہیں:

مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّداً فَلْيَتَبَوَّ ءُ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ. (۲)

قال :— جب ان دونوں کا جواب معلوم ہو گیا تو بقیہ آیتوں کو بھی اس پر قیاس کرنا چاہیے۔ باقی رہیں احادیث، جیسے سونے یا بیدار ہونے یا بیت الخلا جانے کی دعائیں، تو ہم کہتے ہیں کہ: ان سے مراد بھی جہر ہی ہے اس لیے آپ نے ان کو تعلیم فرمایا

(۱)— دیکھیے: صحیح بخاری، باب: کیف کان بدؤ الوحی الخ، جلد: ۱، ص: ۵،۴، مجلس برکات

(۲)— صحیح بخاری، کتاب العلم، باب: اثم من کذب علی النبی ﷺ، رقم الحدیث: ۱۰۷، ۱۱۰، جلد: ۱، ص: ۲۱. مجلس برکات./صحیح مسلم، باب: تغلیظ الکذب علی رسول اللہ ﷺ، جلد: ۱، ص: ۷،/جامع ترمذی، کتاب العلم، باب: ماجاء فی تعظیم الکذب علی رسول اللہ ﷺ، جلد: ۲، ص: ۹۴. و باب: ماجاء فی الذی یفسر القرآن برأیه، جلد: ۲، ص: ۱۲۳،/سنن ابن ماجه، باب: التغلیظ فی تعمد الکذب علی رسول اللہ ﷺ، جلد: ۲، ص: ۵.

کہ اورلوگ بھی ان سے ان دعاؤں کوسن کر یاد کرلیں، ایسے ہی قُوْلُوْا: رَبَّنَا لَکَ الْحَمْدُ سے جہر ہی مراد ہے۔الخ۔

اقول:— آپ کی داستان سن سن کر ؎ حالتِ وجد سب پہ طاری ہے

ماشاءاللہ! آپ کی قوت حافظہ کمال کے مرتبہ کو پہونچی ہوئی ہے۔اس کے خلاف پہلے آپ جوتحریر فرما آئے ہیں اس کی خبر ہی نہیں! سچ ہے: دروغ را حافظہ نہ باشد۔ص:۳۸رمیں دیکھیے! کہ آپ لکھ آئے ہیں''حاصل کلام کا یہ ہے کہ جواذکار یا سورتیں آپ سے آہستہ ادا ہوتی تھیں بے شک یا تو آپ خود صحابہ کوتعلیم کردیتے تھے، یا صحابہ آپ سے سن لیتے تھے، کَمَا مَرَّ۔''
اب یہ غور ملاحظہ فرمائیے! کہ ان دونوں عبارتوں میں تناقض ہے یا نہیں؟ پہلی عبارت سے معلوم ہو چکا ہے کہ جواذکار آپ نے تعلیم فرمائے وہ آہستہ ادا ہوتے تھے۔اور یہاں خواب و بیداری کی دعاؤں میں آپ نے جہر ہی مراد لیا ہے، اور کہا ہے کہ: اس لیے آپ نے ان کوتعلیم فرمایا ہے۔اب یہاں تعلیمی دعاؤں کو جہر پرمحمول سمجھا ہے،تو تناقض اور کس جانور کا نام ہے؟اب پہلے آپ یا تو اپنی پہلی بات کومردود کہیے، یا دوسری کو۔اور ہمارے نزدیک یہ دونوں امر مردود ہیں؛ اس لیے کہ آپ کی تعلیمی مسموع دعاؤں میں جہر، امت کی تعلیم کے واسطے ہے، جب کہ اصل اخفا ہے، اور وہی سنت ہے، جوقرآن کے مطابق ہے۔صرف تعلیم سے جہر یا اخفا پر دلیل نہیں پیش کی جاسکتی بلکہ اخفا دیگر دلائل سے معلوم ہوا ہے، اب آپ کا یہ قیاس غلط ہوا۔اور رَبَّنَا لَکَ الْحَمْدُ میں اگر جہر ہی مقصود ہے تو غیر مقلدین کو اپنی تقلید کی طرف بلائیے کہ ان میں سے کوئی نہ جہر کوسنت جانتا ہے اور نہ جہر کرتا ہے۔

الغرض آپ کی تقریر پرتزویر آپ ہی جیسے سادہ لوح، غیر ماہر قرآن وحدیث کے لیے کافی ہوگی، ورنہ اہل علم کے نزدیک تو اس کی حیثیت مغالطہ سے زیادہ نہیں۔

قال:— اس کا جواب بھی مفصلاً گذر چکا کہ بے شک لفظ قولوا سے پکار کر کہنا ثابت ہوتا ہے۔

اقول:— اس کا ردالجواب بھی مشرحاً گذر چکا۔ فَتَذَکَّرْہُ.

قال:— اور بیسویں اور اکیسویں حدیث سے بھی آمین کا پکار کر کہنا ثابت ہوتا ہے؛ کیوں کہ اس جگہ یہ حکم ہوتا ہے کہ امام جب آمین کہے تو اس کے بعد تم بھی آمین کہو۔جیسا کہ فاے ترتیب اس پر دلالت کرتی ہے۔جب امام آمین آہستہ کہے تو ہم کیسے معلوم کریں گے کہ امام اب آمین کہہ چکا؟ الخ۔

اقول:— سترہویں حدیث سے آپ کا مطلب حاصل نہ ہوا۔ کَمَا مَرَّ. اور بیسویں اکیسویں سے بھی پکار کر کہنا

ثابت نہیں ہوتا؛ کیوں کہ (پہلے بھی گذر چکا مگر آپ کو معلوم نہیں) رسول اللہ ﷺ نے مقتدی کی آمین کو امام کی آمین، سننے پر معلق نہیں فرمایا بلکہ امام و مقتدی کا محل تامین ایک فرمایا ہے، اور حدیث: إِذَا قَالَ الْإِمَامُ : وَلا الضَّآلِّيْنَ، فَقُوْلُوْا : آمِيْنَ،(۱) میں اس کا محل و لا الضآلین کے بعد فرمایا ہے؛ لہذا مقتدی کو و لا الضآلین کے بعد آمین کہہ دینا چاہیے، اور اسی وقت امام بھی آمین کہتا ہے، اور دونوں حدیثوں کے مابین مطابقت یہ ہے کہ إذا أَمَّنَ الْإِمَامُ سے مراد امام کے آمین کہنے کا ارادہ ہے، جیسا کہ امام نووی - باوجودیکہ شافعی ہیں - یہی فرماتے ہیں، چنانچہ ''شرح مسلم'' کے حوالہ سے پہلے لکھا جا چکا کہ ''أَمَّــــن'' کے معنی: إذا أَرَادَ التَّـــــامِيْـــنَ (۲) ہیں۔ اور جب امام آہستہ آمین کہنے کا ارادہ کرے گا تو ہم بھی آہستہ آمین کہہ دیں گے۔ سننے اور معلوم کرنے کی حاجت نہیں، اور نہ اس کا حکم ہے، بلکہ اس کا محل معلوم ہو چکا، تو اب کوئی اشکال نہیں رہ گیا۔

معترض صاحب ایک ہی بات گائے جاتے ہیں کہ ''ہم کیسے جانیں گے''۔ بھائی صاحب تم جانو یا نہ جانو، اہل عقل خوب جانتے ہیں کہ و لا الضـالین کے بعد امام محض خاموش نہیں رہتا بلکہ اس کے آمین کہنے کا وہی محل ہے، تو جب امام نے و لا الضـالین کہہ کر آمین کہنے کا ارادہ کیا تو اسی وقت مقتدی بھی آہستہ آمین کہہ دیں گے۔ اور نبی کریم ﷺ نے فرمادیا: وَإِنَّ الْـإِمَامَ يَـقُـوْلُ آمِيْـنَ. امام بھی آمین کہا کرتا ہے۔ اگر آپ آہستہ آمین نہ فرمایا کرتے تو اس کو بتانے کی کیا ضرورت تھی؟ یہ بات تو بالکل ظاہر ہے۔

الغرض! ان اکیس حدیثوں سے جنھیں اپنے مدعیٰ کے لیے مفید بنانے میں طرح طرح کے مغالطے اور قسم قسم کی جہالت سرزد ہوئی ہے، کسی طرح جہر کا سنت ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ كَـمَا مَرَّ بِالتَّفْصِيْلِ. - آپ اور صاحب ظفر گھر بیٹھے بیٹھے جو چاہے باتیں بنایا کریں۔

قال :— جو ہماری تحریر سابق کو بہ نظر غور ملاحظہ کرے گا تو اس امر کا حال اس پر ظاہر ہو جائے گا کہ امام نے یقیناً ان اکیس حدیثوں کا خلاف کیا ہے، گو وہ خلاف دیدہ و دانستہ نہ ہو، بلکہ اس خلاف کی کوئی اور وجہ ہو، جیسے حدیث کا نہ پہونچنا۔ اور یہ امر بھی اس پر روشن ہوگا کہ تمام حدیثیں آمین بالجہر پر دلالت کرتی ہیں۔

اقول :— ؎ اگلی پچھلی باتیں سب کھل جائیں گی، چپکے رہو　　بس ہمارا منہ نہ کھلواؤ خدا کے واسطے

(۱)- صحیح بخاری، کتاب الأذان، باب: جهر الإمام بالتأمین، جلد: ۱، ص: ۱۰۸، ،مجلس برکات

(۲)- المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، باب: التسميع و التحميد و التأمين، جلد: ۱، ص: ۱۷۶، مجلس برکاتہ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور اعظم گڑھ

اکیس حدیثوں کے شمار میں دھوکہ دہی

آپ اور صاحب ظفر کی تحریر سے غور وفکر کے بغیر یہ بات بہ خوبی روشن ہے کہ ان اکیس حدیثوں کوشمار کرنے، اور پھر ان سے جہر پر دلیل لانے میں بڑے بڑے دھوکے اور مغالطے ہوئے ہیں۔ پہلے شمار کا حال سنیے! کہ دراصل یہ سب حدیثیں صرف بارہ ہیں۔ بقیہ نو حدیثیں انھیں بارہ میں داخل ہیں۔لیکن مغالطہ دہی کے باعث ایک حدیث کو کئی جگہ لکھ کر تعداد بڑھادی گئی ہے، اس کی تحقیق ہم سے سنیے:

وائل بن حجر کی ایک ہی حدیث تھی، جس کو چار جگہ لکھ دیا ہے، اور پھر بھی جہر پر دلیل نہیں ہوسکتی، کیوں کہ انھیں حضرت وائل سے اس کے معارض اخفا کی دوسری حدیث منقول ہے۔

اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ایک ہی تھی، جسے ابوداؤد، ابن ماجہ اور دارقطنی کے روایت کرنے سے تین حدیثیں سمجھ کر الگ الگ لکھ دیا ہے۔

اور عطا کی حدیث ایک ہی ہے جسے دو بنا دیا ہے۔

اور حضرت ابو ہریرہ کی حدیث: إذا قال الامام : وَلَا الضَّآلِّيْنَ ایک ہی ہے، جسے تین جگہ لکھ دیا ہے۔

اور إذا أَمَّنَ الْإِمَامُ کی حدیث ایک ہی ہے جسے دو بنا کر لکھا ہے۔ اور ان دونوں سے ہرگز جہر ثابت نہیں ہوتا۔ کَمَا مَرَّ. بلکہ یہ اخفا پر دال ہیں۔

اور باقی سات حدیثیں ہیں جن میں سے ''بیہقی'' کے رواۃ کا حال معلوم نہیں۔ اس کے باوجود یہ جہر پر دال نہیں۔

اور دوسری چھ حدیثیں، تو ان میں سے بعض ضعیف ہیں، اور بعض سے بہ طریق مسنون جہر ثابت نہیں ہوتا۔ اور ان سب کے جوابات ہر حدیث کے تحت بہ خوبی گذر چکے۔

اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کو ان اکیس حدیثوں کا مخالف ٹھہرانا آخری دور (قیامت) کی علامت ہے، اور صریح بغض و عناد؛ اس لیے کہ امام مالک وغیرہ ائمہ کرام بھی اخفا کے قائل ہیں۔ اور پھر یہ کہنا کہ ''ان کو یہ حدیثیں نہ پہونچی ہوں'' طرفہ ماجرا ہے۔ اور عذرِ گناہ بدتر از گناہ؛ اس لیے کہ مؤطا امام مالک و امام محمد میں إذا أَمَّن کی حدیث موجود ہے۔(۱) پھر یہ بہتان صریح نہیں تو کیا ہے؟

اس کے علاوہ امام اعظم کو اگر یہ حدیث نہ ملی تو کیا امام کے ساتھ جملہ اہل کوفہ کہ جن میں صحابۂ کبار اور تابعین بھی تھے،

(۱)- مؤطا امام محمد، باب: آمین في الصلوٰۃ، ص: ۱۰۵، مجلس برکات، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

ان احادیث سے ناواقف رہے، جب کہ پانچوں وقت نماز ہوتی تھی۔آخر وہ خفیہ آمین کس دلیل سے کہتے تھے؟ آپ نے تو سب حدیثوں کو جہر کے لیے سمجھ لیا۔حنفیہ تو امام اعظم وغیرہ کے دلائل آیت اور حدیثوں سے اکثر بیان کرتے ہیں۔ ہاں! اگر بعض احادیث کا نہ پہونچنا ذکر کرتے تو ایک بات ہوتی، مگر آپ نے تو تمام احادیث سے-جن میں ایسی حدیثیں بھی ہیں کہ ان میں مطلقاً آمین کا ذکر ہے، جہر اور اخفا کا ان میں نام ونشان نہیں- ایسے ایسے صحابہ وتابعین اور ائمۂ کبار کا غافل رہنا سمجھا ہے؛ جب کہ یہ حدیثیں ان کی معتبر کتابوں میں موجود ہیں۔ فهيهات ثم هيهات. واہ رے لیاقت! اور اللہ رے جہالت!

اب بہ خوبی معلوم ہوگیا کہ آپ کا اور صاحب ظفر کا دعویٰ محض زبانی اور ائمۂ دین پر الزام، اور صریح بہتان ہے جس کی سزا خداوند کریم کے وہاں رکھی ہوئی ہے۔اَللّٰهُمَّ احْفَظْنَا مِنْ غَضَبِکَ وَ عِقَابِکَ.

قال :— مقدمہ: فن جرح وتعدیل میں اس شخص کا قول زائد معتبر ہوگا جس کو اس فن میں زیادہ مہارت حاصل ہوگی۔ اور علتوں کے غامض دقائق کو خوب پہچانتا ہوگا۔(إلیٰ أنْ قَالَ) اس مقدمہ کی تمہید کے بعد کہا جاتا ہے کہ: اجلۂ محدثین، مثلاً امام بخاری، ابوزرعہ، ابن قطان اور ترمذی وغیرہ نے حجر بن عنبس کی کنیت ابو السکن ٹھہرایا ہے، اور ابو عنبس کو شعبہ کی غلطی قرار دیا ہے۔الخ۔

اقول :— تمھارے اختراعی مقدمہ کا تقاضا ہے کہ فن جرح وتعدیل میں کلام ہو، حالاں کہ یہاں اس بارے میں کلام نہیں۔کلام صرف اس میں ہے کہ حجر بن عنبس کی کنیت أَبُو الْعَنْبَس ہے یا نہیں؟ اب اس کو اس تمہید کے بعد ذکر کرنا کمال لیاقت کی دلیل ہے۔اب سمجھو! کہ امام بخاری وغیرہ اس کی کنیت أَبُـو السـكـن کہتے ہیں، اور ابن حبان اور ابوداؤد طیالسی وغیرہ اس کی کنیت أَبُـو الْعَنْبَس بھی ثابت کرتے ہیں۔قاعدۂ کلیہ ہے کہ: اَلْـمُثْبِـتُ مُـقَدَّمٌ عَلَیَ النَّافِيْ، یعنی اگر کوئی شخص ایک امر ثابت کرے اور دوسرا اس کی نفی کرے، تو ثابت کرنے والے کا قول مقدم ہوگا؛ اس لیے کہ وہ اپنے علم سے کہہ رہا ہے، اور دوسرے میں قوی احتمال ہے کہ اسے خبر نہ ہوئی ہو، یعنی نفی کرنے والے کی بہ نسبت ثابت کرنے والے کے پاس علم زائد ہے۔اور ''ابوداؤد طیالسی'' کی روایت میں صراحۃً آچکا ہے: حُجْراً أَبَا الْعَنْبَسِ كَمَا سَيَاتِيْ. اور ایک شخص کے لیے دو کنیتوں کا ہونا بعید نہیں بلکہ واقع ہے۔تو ''بخاری'' وغیرہ کی بے دلیل، تقلید کرنا خطا نہیں تو کیا ہے؟

اور امام ترمذی و بخاری قائل ہیں کہ: سفیان کی حدیث اصح ہے، جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ شعبہ کی حدیث صحیح ہے؛ کیوں کہ اصح سے صحت کی نفی نہیں ہوتی۔ایسے ہی ابوزرعہ کے اصح کہنے سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے۔اور ہم آپ کو

قاعدۂ کلیہ سناتے ہیں کہ ''اصح'' اور ''صحیح'' کے اختلاف کے وقت صحیح پر عمل کرنا چاہیے، كَمَا فِي الشَّامِي وَغَيْرِهِ(۱)؛ کیوں کہ صحیح بات متفق علیہ ہوتی ہے، بہ خلاف اصح کے، کہ صرف بعض کے نزدیک ہے۔ اور ابن حجر نے بھی دار قطنی سے بہ صیغۂ یقال لکھا ہے، جو ضعف پر دلالت کرتا ہے، اگر چہ ان بزرگوں نے بھی امام بخاری اور ابو زرعہ کی تقلید کی ہے، جو بے دلیل ہے۔ اور بے دلیل تقلید کرنا غیر مقلدین کے طریقے پر نہایت مذموم بلکہ شرک ہے۔ تو عینی، ابن حبان اور ابو داؤد طیالسی وغیرہ کی بات تسلیم نہ کرنا، باوجودے کہ وہ امرِ زائد کو ثابت کرنے والے ہیں اور بخاری وغیرہ کی بات تسلیم کر لینا جب کہ وہ بغیر دلیل نفی کرنے والے ہیں، ترجیح بلا مرجح اور سخت ناانصافی ہے۔ اور یہ کوئی حدیث نہیں کہ جس میں راویوں کے اعتبار سے قوت وضعف دیکھا جائے۔

قال:- وجہ دوم: اگر فرض کریں کہ حجر بن عنبس کی دونوں کنیتیں ہیں۔ ابو السکن بھی اور ابو العنبس بھی، تو بھی ہمارے کچھ مضر نہیں؛ کیوں کہ اصل نزاع خَفَض، اور رَفَع میں ہے، اور حضرت معترض نے خَفَض کا غلط ہونا خود تسلیم کر لیا ہے۔ جب خَفَضَ کا غلط ہونا ثابت ہوا، تو اس حدیث سے حنفیوں کا استدلال غلط ٹھہرایا۔ اور یہی صاحب ظفر کا مقصد ہے۔

اقول:- ''یا'' غلط اور زائد ہے، اور دونوں کنیتیں تسلیم کرنے کی تقدیر پر خَـفَـض کو غلط ٹھہرانا غلط ہے، اور اس کی غلطی تسلیم کرنے کو مولوی صاحب کی طرف منسوب کرنا غلط بر غلط ہے؛ کیوں کہ مولوی صاحب نے تو صرف یہی فرمایا ہے: ''کہ اگر چہ ایک جماعت محدثین نے: وَ خَـفَـضَ بِهَا صَوْتَهُ کی- جو شعبہ کی روایت میں ہے- تضعیف کی ہے، مگر بعض صحابہ جیسے عمر و علی رضی اللہ عنہما کا عمل کہ وہ آہستہ آمین کہتے تھے، اس کے ثبوت کا مؤید ہے'' اس عبارت سے غلط ہونا سمجھنا، حضور والا کی خوبیٔ فہم ہے؛ کیوں کہ اگر چہ ایک جماعت سے اس کی تضعیف نقل کیا ہے، مگر اس کے ساتھ ہی صحابۂ کبار کے فعل سے اس کی قوت بھی بتا دی ہے۔

اس کے علاوہ ہم خَـفَـضَ کی روایت کو سفیان کے اسی صحیح طریق سے ثابت کر دیتے ہیں، جو بعینہٖ ترمذی میں مَـدَّ بِهَـا صَوْتَهُ کا ہے، ابو بکر بن ابی شیبہ جو بخاری و مسلم کے استاذ ہیں، اپنے مصنف میں روایت کرتے ہیں:

حَدَّثَنَا وَكِيعٌ قَالَ: ثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ سَلَمَةَ بْنِ كُهَيْلٍ، عَنْ حُجْرِبْنِ عَنْبَسٍ، عَنْ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ إِذَا قَرَأَ وَ لَا الضَّآلِّيْنَ فَقَالَ: اٰمِيْنَ، وخَفَضَ بِهَا صَوْتَهُ. انتهىٰ.

لیجیے! اب شعبہ کی روایت کو قوت تامہ حاصل ہوگئی؛ کیوں کہ سفیان بھی ان کے موافق ہو گیے۔ اور بعض محدثین کا اعتراض بھی زائل ہو گیا۔ اب بھی انھیں کی تقلید کرنا، اور حدیث صحیح کو نہ ماننا غایت درجہ کا تعصب ہے۔

(۱)- ''ان الاخذ بالصحيح اولى من الاصح''

رد المحتار، كتاب الصلوة، باب: الامامة، جلد: ۲، ص: ۳۴۳

قال :— شعبہ اگر چہ ثقہ ہے مگر اس سے بیشتر غلطی واقع ہوئی ہے، چنانچہ آپ نے بھی اس امر کا اقرار کیا ہے، اور کامل طور پر اس کا ثبوت ان شاء اللہ آتا ہے۔

اقول :— جب شعبہ ثقہ ہیں، تو پھر ان کی نسبت بیشتر غلطی واقع ہونے کا قائل ہونا ان کو کثیر الغلط سمجھنا ہے، جس سے ان کی کوئی حدیث مقبول نہیں ہونی چاہیے؛ حالاں کہ بخاری و مسلم وغیرہ سب ان سے روایت کرتے ہیں۔ اب حضور والا کے کلام میں یہ تناقض ہے یا نہیں؟ اور مولوی صاحب نے اس بات کا ہر گز اقرار نہیں کیا ہے، بلکہ ان کا حفظ، سفیان سے کم بتایا ہے۔ اس سے ان کے حافظے میں فرق نہیں آتا؛ کیوں کہ ''احفظ و حافظ '' میں فرق اتنا ہے کہ سفیان، شعبہ سے حافظے میں زیادہ، ہیں، نہ یہ کہ شعبہ حافظ نہیں۔ اور شک و وہم کرنا صحت کے منافی نہیں۔ ان شاء اللہ اس کی وضاحت آگے اچھی طرح آ رہی ہے۔

قال :— باقی رہا یہ امر کہ ''ثقہ کی زیادتی مقبول ہے'' ثقہ کی مطلق زیادتی کو مقبول کہنا علمِ اصول حدیث سے آپ کی عدم واقفیت کی دلیل کافی اور برہان شافی ہے۔ شرح نخبہ کا ہی مطالعہ کیا ہوتا! حافظ ابن حجر شرح نخبہ میں فرماتے ہیں:

وَاشْتَهَرَ عَنْ جَمْعٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ اَلْقَوْلُ: بِقَبُوْلِ الزِّيَادَةِ مُطْلَقاً مِنْ غَيْرِ تَفْصِيلٍ. الخ. (۱)

زیادتِ ثقہ کی تحقیق

اقول :— تم نے سوائے ''شرح نخبہ'' کے اصول کی اور کتابیں بھی دیکھی ہیں یا نہیں؟ دیکھو! امام نووی مقدمۂ شرح مسلم میں لکھتے ہیں:

فَصْلٌ: زِيَادَةُ الثِّقَةِ مَقْبُوْلَةٌ مُطْلَقاً عِنْدَ الْجَمَاهِيْرِ مِنْ أَهْلِ الْحَدِيْثِ وَالْفِقْهِ [وَالْأُصُوْلِ]. وَ قِيْلَ: لَا تُقْبَلُ. وَ قِيْلَ: تُقْبَلُ إِنْ زَادَهَا غَيْرُ مَنْ رَوَاهُ نَاقِصاً، وَ لَا تُقْبَلُ إِنْ زَادَهَا هُوَ. الخ. (۲)

جس سے بہ خوبی ثابت ہے کہ جمہور محدثین وفقہا و اہلِ اصول کے نزدیک ثقہ کی زیادت مطلقاً مقبول ہے، اور تفصیل اور مقبول نہ ہونے کی صورت میں بہ صیغۂ ''قیل'' لکھا ہے جو ضعف پر دلالت کرتا ہے۔ اور وہ بعض بہ مقابلۂ جمہور غیر معتبر ہیں۔ اور تم نے ''شرح نخبہ'' کی جو عبارت لکھی ہے اس میں بھی یہی ہے کہ: ایک جماعتِ علما سے مشہور یہ ہے کہ زیادتیٔ ثقہ مطلقا مقبول

(۱)— نزهة النظر شرح نخبة الفكر، ص: ۳۷، مجلس برکات جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

(۲)— مقدمة المنهاج في شرح صحيح مسلم الحجاج على هامش مسلم، ص: ۲۶/ مجلس بركات.

ہے۔اوراس کے بعد بعض محدثین کے طریقے پرتفصیل کرنا مضرنہیں؛ کیوں کہ بعض کے نزدیک تفصیل ہونے سے جمہور کا مسلک غیر معتبر نہیں ہوسکتا ہے۔دیکھو! مسلم کی روایت میں :وَ إذَا قَـرَأَ فَأَنْصِتُوْا کو بعض محدثین نے سلیمان کا وہم بتایا ہے، مگر امام مسلم نے کہا ہے:تُـرِيْـدُ أَحْـفَـظَ مِـنْ سُلَيْـمَـانَ (۱) جس سے سلیمان کا احفظ اور ثقہ ہونا معلوم ہوتا ہے، اور مسلم کے نزدیک اس کی زیادتی معتبر اور صحیح ہے، اور یہ قاعدۂ جمہور کے موافق ہے۔اور یہی بات قابلِ اعتبار ہے؛ لہٰذا اب خود معترض صاحب کا کتبِ اصول سے ناواقف ہونا ثابت ہوگیا۔

قال:- اور باقی کتبِ اصول میں بھی ایسے ہی ہے،(إلـٰـی أنْ قَـال) اس تمہید کے بعد معلوم کرنا چاہیے کہ شعبہ کی زیادتی سفیان کے مخالف ہے، جو اس سے احفظ ہے، اور راجح ہے۔الخ۔

اقول:- باقی کتبِ اصول میں بھی ایسا ہی ہے کہ ثقہ کی زیادتی عند الجمہور مطلقاً مقبول ہے ۔کَـمَـا مَـرَّ مِنْ کَلَامِ الـنَّـوَوِيْ الَّذِيْ هُوَ مُقَدَّمٌ عَلىَ ابْنِ حَجَرٍ . اور سفیان کے احفظ ہونے کا جواب گذرا۔اور یہ بھی معلوم ہوا کہ سفیان کی ایک روایت میں شعبہ ہی کے مثل خَفَضَ واقع ہے، تو اس وقت شعبہ کی زیادتی، معترض کے طریقے پر بھی مضر نہ ہوگی۔ فَافْهَمْ.

قال:- اور آپ نے جو تلخیص کی عبارت نقل کی ہے اس سے آپ کا کوئی مطلب ثابت نہیں ہوتا؛ کیوں کہ آپ نے تلخیص سے جو دو روایتیں نقل کی ہیں ان میں بھی شعبہ موجود ہیں، اور شعبہ ہی زیادتی کرنے والا ہے۔اصل روایت وہی شعبہ کی ہے، گو اسے چند آدمیوں نے روایت کیا ہے۔چند کس کی روایت سے کیا ہوتا ہے؟

اقول:- ع سخن شناس نہ دلبرا! خطا ایں جاست

اگرچہ دونوں روایتوں میں شعبہ موجود ہے مگر مولوی صاحب نے یہ ثابت کردیا ہے کہ شعبہ کی زیادتی مضر نہیں؛ کیوں کہ ''صاحب تلخیص ''ابن حجر نے اصل واقعہ سے ابن قطان کی ناواقفیت کو واضح کردیا ہے کہ اس نے زیادتیٔ شعبہ کا اعتراض ناواقفیت کے باعث کیا ہے، اور اس کو یہ معلوم نہیں ہوا کہ ''مسلم کجی'' نے اپنی ''سنن'' میں وائل سے حجر کا سماع بلاواسطہ ثابت کیا ہے، اور کہہ دیا ہے:

وَ قَدْ سَمِعَهُ حُجَرٌ عَنْ وَائِلٍ قَالَ: إنَّ النَّبِيَّ ﷺ، فَذَكَرَ الْحَدِيْثَ.(۲)

(۱)- صحيح مسلم، كتاب الصلوٰة، باب: التشهد، جلد: ۱، ص: ۱۷۴، مجلس برکات

(۲)- تلخيص الحبير، كتاب الصلوٰة، باب: صفة الصلوٰة، جلد: ۱، ص: ۵۸۲، دار الكتب العلميه، بيروت.

یعنی اس حدیث کو حجر نے وائل سے سنا ہے۔ الخ۔

جب معلوم ہو گیا کہ وائل سے حجر کا سماع بلا واسطہ بھی ہے، تو سفیان ثوری کا حُجُرٌ عَنْ وَائِل کہنا بھی صحیح ہے۔ اور شعبہ کا اپنی روایت میں حُجْرٌ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ وَائِل کہنا بھی درست ہے؛ کیوں کہ یہ حدیث حجر کو بہ واسطۂ علقمہ بھی وائل سے پہونچی ہے، جیسے بلا واسطہ پہونچی ہے۔ اب زیادتی کا اعتراض جس کسی کا ہو مضر نہیں۔ پھر بھی اس کو اعتراض قرار دینا غیر مقلدین کی کم فہمی ہے۔

اور ''چند کس'' خوب محاورہ ہے۔ واہ برادر من! چند کس کے ملنے سے وہ بات حاصل ہوتی ہے جو ایک سے نہیں ہوتی، تم نے کبھی سنا نہیں:

دو تن یک شود بہ شکند کوہ را [1]

بلکہ تم بھی چند طرق سے اپنی احادیث ضعیفہ کے قوت پانے کے مدعی ہو۔ کَمَا مَرَّ.

قال:— آپ کی اس حق گوئی پر ہمارا دل نہایت خوش ہوا ہے، اور آپ کی سنت سیئہ نہایت ہی پسند آئی ہے۔ الخ۔

اقول:— کیوں نہ ہو! اپنے مطلب کی بات جہاں آ گئی تو خوشی کے مارے پھولے نہ سمائے۔ اور صرف اسی کو حق بتا کر عوام میں سرخروئی حاصل کرنے لگے۔ مولوی صاحب نے بھی چاہا کہ آؤ ذرا بہ ظاہر انھیں بھی خوش تو کر دو! مگر مولوی صاحب کی اصل بات تک تمہارے ذہنِ نارسا کو رسائی کہاں؟ حفظ میں سفیان سے کم ہونا فرمایا ہے، اس سے شعبہ کی ثقاہت میں کچھ فرق نہیں آتا، اور بعض روایات میں شک و وہم کرنا بھی ثقاہت کے خلاف نہیں۔ کَمَا مَرَّ وَ سَيَاتِي. اور مولانا مرحوم کو جا بجا مخاطب کرنا بہتر نہیں ہے۔ اور نزاعِ خَفَضَ کا جواب اوپر گذرا کہ خَفَضَ کو حضرت سفیان نے مخالفین کے مسلمہ طریقے کے مطابق روایت کیا ہے، جسے غلط کہنا فریقین کے نزدیک بھی غلط ہے۔ اب خفیہ آمین پر استدلال صحیح و درست ہوا، اور آپ اور صاحب ظفر کا مقصود باطل ہوا۔

قال:— آپ نے فقط حوالۂ مسلم پر کفایت کی، مگر ناظرین تحقیق کے لیے چند جگہ کا لکھنا مناسب سمجھتا ہوں، جہاں پر شعبہ نے خطا کی ہے، مسلم، جلد: اول، کے صفحہ ۲۲۶ رمیں ہے: (إِلىٰ أَنْ قَالَ) شَكَّ شُعْبَةُ فِي الْبُيُوتِ. الخ. [2]

(۱)- ترجمہ: دو جسم ایک ہو جائیں تو پہاڑ کو ریزہ ریزہ کر دیتے ہیں۔

(۲)- صحيح مسلم، كتاب المساجد، باب: التغليظ في تفويةِ صلوة العصر، جلد: ۱، ص: ۲۲۶، مجلس بركات.

راوی کا شک، اس کے ثقاہت کے منافی نہیں

اقول:— ''ناظرین تحقیق'' کا محاورہ جناب کی خصوصیت ہے۔اور پہلے معلوم ہو چکا کہ مطلقاً روایت میں شک پایا وہم کرنا ثقاہت وصحتِ حدیث کے منافی نہیں، خاص کر جب کسی نے اسے ضعیف نہ کہا ہو۔اور مسلم کی اس روایت میں جو ''فی البیوت'' یا'' فی البطون'' واقع ہے اس کی وجہ سے اگر شعبہ کی غلطی ثابت کرتے ہو تو اس حدیث کا ضعیف ہونا لازم آئے گا؛ حالاں کہ کسی نے آج تک نہیں کہا ہے کہ یہ حدیث غلط وضعیف ہے۔

اسی طرح دوسری حدیث میں ''ثلثة امیال'' یا'' ثلثة فراسخ'' کہنے سے حدیث میں ضعف نہیں ہے، باقی روایات میں بھی یہی سمجھو، مگر حضور والا کو تو خبر نہیں کہ میں کیا کہہ رہا ہوں اور کیا ثابت ہوتا ہے۔اور جس حدیث میں نزاع ہے، اس کے جواب گذر چکے۔

اور دار قطنی نے جو یہ کہا ہے کہ: اسماء الرجال میں خطا کرتے تھے؛ کیوں کہ متون کے حفظ میں مشغول رہتے تھے، بالکل ہمارے لیے مفید ہے؛ کیوں کہ نزاع خفض میں ہے، تو یہ بھی محفوظ ہوگا۔اور سفیان کی شہادت سے بھی اس کا محفوظ ہونا معلوم ہو چکا۔اور آپ نے شک کی وجہ سے جو انھیں ضعیف ٹھہرایا ہے تو چاہیے کہ امام مالک رحمہ اللہ کو بھی ضعیف کہیے؛ کیوں کہ وہ بھی شک کرتے ہیں، بخاری میں ہے:

عَنْ أَبِیْ سَعِیْدِ الْخُدْرِیِّ، عَنِ النَّبِیِّ ﷺ قَالَ: یَدْخُلُ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، وَ أَهْلُ النَّارِ النَّارَ، ثُمَّ یَقُوْلُ اللّٰهُ: أَخْرِجُوْا مَنْ کَانَ فِیْ قَلْبِهٖ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ مِّنْ إِیْمَانٍ؛ فَیَخْرُجُوْنَ مِنْهَا قَدِ اسْوَدُّوْا، فَیُلْقَوْنَ فِیْ نَهْرِ الْحَیَا أَوِ الْحَیَاةِ –شَکَّ مَالِکٌ– فَیَنْبُتُوْنَ کَمَا تَنْبُتُ الْحِبَّةُ. الخ.(۱)

دیکھیے ! امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا شک لفظ''حیا یا حیاة''میں موجود ہے۔

اور ابن شہاب زہری کو بھی ضعیف کہیے؛ کیوں کہ وہ بھی شک کرتے ہیں، مسلم میں ہے:

عَنْ أَبِیْ هُرَیْرَةَ، أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ سُئِلَ عَنِ الْأَمَةِ إِذَا زَنَتْ وَ لَمْ تُحْصِنْ، قَالَ: إِنْ زَنَتْ فَاجْلِدُوْهَا ثُمَّ إِنْ زَنَتْ فَاجْلِدُوْهَا، ثُمَّ إِنْ زَنَتْ فَاجْلِدُوْهَا، ثُمَّ بِیْعُوْهَا وَ لَوْ بِضَفِیْرٍ. – قَالَ: ابْنُ شَهَابٍ لَا

(۱)— صحیح بخاری، کتاب الایمان، باب: تفاضل أهل الایمان فی الأعمال، جلد: ۱. ص: ۸، مجلس برکات

أَ دْرِىْ أَ بَعْدَ الثَّالِثَةِ أَوِ الرَّابِعَةِ. – انتهىٰ.(۱)

یعنی ابن شہاب فرماتے ہیں: مجھے معلوم نہیں کہ اس لونڈی کا بیچنا تیسری مرتبہ کے بعد ہے یا چوتھی مرتبہ کے بعد۔۔۔

اب یہ شک نہیں تو کیا ہے؛ حالاں کہ اس وجہ سے نہ ان کی ثقاہت میں فرق آیا ہے، اور نہ آج تک کسی نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے۔ اگر کوئی تلاش کرے تو بڑے بڑے محدثین کی احادیث میں اس قسم کی روایات پائے گا۔

اور یہ نسبت سفیان رحمہ اللہ علیہ، شعبہ رحمہ اللہ کا ثقہ اور احفظ ہونا ائمۂ محدثین سے مروی ہے، ترمذی کی ''کتاب العلل'' دیکھیے:

حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ قَالَ: سَمِعْتُ يَحْيٰ بْنَ سَعِيْدٍ يَقُوْلُ: لَيْسَ أَحَدٌ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ شُعْبَةَ، وَ لَا يَعْدِلُهُ أَحَدٌ عِنْدِىْ، وَإِذَا خَالَفَهُ سُفْيٰنُ أَخَذْتُ بِقَوْلِ سُفْيَانَ. قَالَ عَلِيٌّ: قُلْتُ لِيَحْيٰ: أَيُّهُمَا كَانَ أَحْفَظَ لِلْأَحَادِيْثِ الطِّوَالِ ،سُفْيَانُ أَوْ شُعْبَةُ؟ قَالَ: كَانَ شُعْبَةُ أَمَرَّ فِيْهَا. قَالَ يَحْيٰ بْنُ سَعِيْدٍ: وَ كَانَ شُعْبَةُ أَعْلَمَ بِالرِّجَالِ فُلَانٌ عَنْ فُلَانٍ. وَ كَانَ سُفْيَانُ صَاحِبَ الْأَبْوَابِ. انتهىٰ.(۲)

مجھ سے ابو بکر نے علی بن عبد اللہ سے بیان کیا، انھوں نے کہا کہ: میں نے یحیٰ بن سعید سے سنا، کہتے تھے کہ: کوئی محدث میرے نزدیک شعبہ سے زیادہ محبوب نہیں ہے، اور میرے نزدیک کوئی ان کے برابر نہیں، اور جب سفیان ان کے مخالف ہوتے ہیں تو سفیان کے قول کو اختیار کرتا ہوں۔ (یعنی فقہ کے مسئلہ میں، كَذَا عَلَى الْحَاشِيَةِ) علی نے کہا کہ میں نے یحیٰ سے کہا: ان دونوں میں سے لمبی لمبی حدیثوں کا کون زیادہ حافظ تھا، سفیان یا شعبہ؟ تو انھوں نے کہا کہ: شعبہ حفظ میں بہت قوی تھے۔ یحیٰ بن سعید نے کہا کہ: شعبہ رجال یعنی فلاں عن فلاں کے زیادہ عالم تھے۔ اور سفیان صاحب ابواب، یعنی فقیہ تھے۔

اس سے معلوم ہوا کہ سفیان فقیہ زیادہ تھے اور شعبہ حافظ۔ اور وہ جو شعبہ سے منقول ہے کہ: سفیان مجھ سے زیادہ حافظ ہیں، وہ ان کی عظمت شان بیان کرنے کے لیے کہہ دیا ہے، ورنہ خود سفیان نے ان کو ''امیرا لمؤمنین فی الحدیث'' کہا ہے، جیسا کہ ترمذی نے ''کتاب العلل'' میں لکھا ہے۔(۳)

(۱)– صحیح مسلم، کتاب الحدود، باب: حد الزنا، جلد: ۲، ص: ۷۰، مجلس برکات جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

(۲)– کتاب العلل للترمذی، مشموله جامع ترمذی، جلد: ۲، ص: ۲۳۸، مجلس برکات جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

(۳)– ''حدثنا محمد بن اسمٰعیل، نا عبدالله بن أبي الأسود ، نا ابن مهدی قال: سمعت سفيان يقول: شعبة امير المؤمنين في الحديث.''

کتاب العلل للترمذی، مشموله جامع ترمذی، جلد: ۲، ص: ۲۳۸، مجلس برکات جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

اور ترمذی نے اسی کتاب العلل میں لکھا ہے:

حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرٍ عَبْدُ الْقُدُّوْسِ بْنُ مُحَمَّدٍ، وَ حَدَّثَنِيْ أَبُوْ الْوَلِيْدِ قَالَ: سَمِعْتُ حَمَّادَ بْنَ زَيْدٍ يَقُوْلُ: مَا خَالَفَنِيْ شُعْبَةُ فِيْ شَيْءٍ إِلَّا تَرَكْتُهُ.

قَالَ: قَالَ أَبُو بَكْرٍ: وَ حَدَّثَنِيْ أَبُو الْوَلِيْدِ قَالَ: قَالَ لِيْ حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ: إِنْ أَرَدْتَّ الْحَدِيْثَ فَعَلَيْكَ بِشُعْبَةَ.(۱)

ہم سے ابوبکر عبدالقدوس بن محمد نے بیان کیا، اور مجھ سے ابوالولید نے بیان کیا، انھوں نے کہا کہ: میں نے حماد بن زید سے سنا، وہ کہتے تھے کہ: کسی حدیث میں جب شعبہ نے مجھ سے مخالفت کی، تو میں نے اس کو چھوڑ دیا۔

امام ترمذی نے کہا کہ ابوبکر نے کہا: اور مجھ سے ابوالولید نے بیان کیا کہ مجھ سے حماد بن سلمہ نے کہا: اگر تو حدیث کا ارادہ کرے تو شعبہ کو لازم پکڑ۔

اور شعبہ رحمہ اللہ کے حافظے کا حال خود ان سے اس طرح منقول ہے، جیسا کہ اسی کتاب العلل میں ہے:

حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ، نَا أَبُو دَاوُدَ قَالَ: قَالَ شُعْبَةُ: مَا رَوَيْتُ عَنْ رَجُلٍ حَدِيْثًا وَاحِداً إِلَّا أَتَيْتُهُ أَكْثَرَ مِنْ مَّرَّةٍ: وَ الَّذِيْ رَوَيْتُ عَنْهُ عَشْرَةَ أَحَادِيْثَ أَتَيْتُهُ أَكْثَرَ مِنْ عَشْرَةٍ، وَ الَّذِيْ رَوَيْتُ عَنْهُ خَمْسِيْنَ حَدِيْثاً أَتَيْتُهُ أَكْثَرَ مِنْ خَمْسِيْنَ مَرَّةً، وَ الَّذِيْ رَوَيْتُ عَنْهُ مِائَةً أَتَيْتَهُ أَكْثَرَ مِنْ مِّائَةِ مَرَّةٍ، إِلَّا حِبَّانُ الْكُوْفِيُّ الْبَارِقِيُّ؛ فَإِنِّيْ سَمِعْتُ عَنْهُ هٰذِهِ الْأَحَادِيْثَ، ثُمَّ عُدْتُ إِلَيْهِ فَوَجَدْتُّهُ قَدْ مَاتَ. انتهىٰ.(۲)

ہم سے عبد بن حمید نے بیان کیا، انھوں نے کہا کہ ہم سے ابوداؤد نے بیان کیا، انھوں نے کہا: کہ شعبہ نے کہا: جس کسی شخص سے میں نے ایک حدیث روایت کی تو میں اس کے پاس ایک مرتبہ سے زیادہ آیا، اور جس سے میں نے دس حدیثیں روایت کی ہیں، اس کے پاس دس مرتبہ سے زیادہ آیا ہوں۔ اور جس سے پچاس حدیثیں روایت کی ہیں، اس کے پاس پچاس مرتبہ سے زیادہ آیا ہوں۔ اور جس سے سو حدیثیں روایت کیں، اس کے پاس سو مرتبہ سے زیادہ آیا ہوں، سوائے ''حبان بارقی'' کے، کہ ان سے میں نے یہ حدیثیں سنی ہیں، پھر جب میں ان کے پاس آیا تو وہ انتقال فرما چکے تھے۔ انتہیٰ۔

اس بیان سے شعبہ کے احتیاط وحفظ کا قیاس کرنا چاہیے، پھر یہ دیکھنا چاہیے کہ انھوں نے اس حدیثِ تامین کو خوب محفوظ رکھا ہوگا یا نہیں؟

(۱)- کتاب العلل للترمذی، مشموله جامع ترمذی، جلد: ۲، ص: ۲۳۸، مجلس برکات جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

(۲)- کتاب العلل للترمذی، مشموله جامع ترمذی، جلد: ۲، ص: ۲۳۸، مجلس برکات جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

قال :— ان سات جگہ پر اکتفا کیا جاتا ہے، اگر صحاح کا استقراءِ تام کروں تو ایک طویل دفتر تیار ہو جائے گا۔ ناظرین منصفین اسی سے سمجھ جائیں گے۔ الخ۔

اقول :— ان سات جگہوں میں شعبہ کی غلطی ثابت کرنے سے کیا غرض؟ اگر شک و وہم صرف الفاظ متن کی روایت کی وجہ سے ہے، نہ اصل متن کے اعتبار سے تو مسلّم ہے، مگر آپ کو کیا مفید ہے؛ کیوں کہ ان کی حدیثیں صحیح ہیں۔ اسی طرح زیرِ بحث مسئلہ میں سمجھیے۔ اور اگر یہ غرض ہے کہ ان کی احادیث غلط ہیں– اور ظاہراً اتنا زور مارنا اسی کا مؤید ہے– تو اس سے ایک بات اور ثابت ہوتی ہے، جس سے تمام جہاں کے غیر مقلدوں کے ناک میں دم آ جائے گا، وہ یہ کہ: اس سے صرف اسی ایک راوی کے باعث، بخاری و مسلم کی احادیث کا غلط و ضعیف ہونا، لازم آئے گا؛ کیوں کہ ان سے بہت سی احادیث منقول ہیں۔ اب اصح الکتب بعد کتاب الله بخاری ، یا صحیحین کو غلط کہنا ٹھہرے گا۔ اور دیگر کتب پر ان کی ترجیح بلا مرجح ہوگی۔ اب کوئی شق اختیار کیجیے، ہمارا مقصد بہر حال حاصل ہے۔

اور شعبہ کا جو سفیان کو احفظ کہنا منقول ہے، اس کا جواب اوپر گذرا۔ اور دارقطنی کی عبارت کا جواب بھی گذر چکا۔

قال :— جب شعبہ کی یہ عادت ہے کہ کبھی خطا کرتا ہے، اور اسی خطا سے اس سے اسماء الرجال میں تغیر بھی واقع ہو جاتا ہے، تو اس حدیث میں اگر تین غلطیاں کیں تو کیا تعجب ہے۔ فقط۔۔۔۔۔ **لله الحمد** ! کہ اس حدیث کی تحقیق کامل طور پر لکھی گئی، اور شعبہ کا خطا کرنا اس طرح ثابت کیا گیا کہ شاید کسی نے اس سے بڑھ کر پہلے لکھا ہو۔

اقول :— ''دارقطنی'' کی عبارت سے یہ معلوم ہے کہ اسماء الرجال میں اکثر غلطی کرتا ہے، جس سے متن کا غلط ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اور اصل مقصود متن ہی سے ہے۔ اور ''عجلی'' کہتے ہیں کہ: تھوڑی غلطی کرتا ہے، اور حضور والا کہتے ہیں کہ: کبھی خطا کرتا ہے۔ اب معلوم نہیں کہ ان میں سے کون سی بات صحیح ہے؟

اور پھر کبھی خطا کرنے کی صورت میں ایک ہی حدیث میں دفعۃً تین غلطیاں کرنا – باوجودے کہ وہ بہ دلائلِ قویہ غیرِ معارضہ سے ثابت بھی نہیں –محلِ تعجب نہیں تو کیا ہے؟ اور شعبہ کی حدیث کی کامل طور پر تحقیق لکھے جانے کا قائل ہونا آپ کے حافظے کا نقصان ثابت کر رہا ہے۔ اور ''الحمد لله'' اس پر طرہ ہے؛ کیوں کہ حدیث کی کامل تحقیق تو ''علقمہ'' کے سماع و عدم سماع کو بھی شامل ہے، اور اس کی تحقیق ابھی باقی ہے؛ لہذا کامل طور پر تحقیق ہو جانے کا قائل ہونا اگر قصورِ حفظ نہیں تو کیا ہے؟

قال :— یہ قول آپ کا مخالف ہے، جس کو آپ نے ''**التعليق الممجد** ''میں فرمایا ہے کہ ''حفاظ حدیث نے اجماع کیا کہ شعبہ نے اس حدیث میں وہم کیا ہے'' مخالفت کی وجہ یہ ہے کہ یہاں پر فقط ایک جماعت کے ذکر پر ہی آپ نے اکتفا کیا ہے، جو اس کا وہم پیدا کرتا ہے کہ ایک جماعتِ محدثین نے فقط **خَفَضَ بِهَا** کو درست بھی کہا ہے۔

اقول :— حضور والا نے تو جا بجا ناحق مولوی صاحب مرحوم کو مخاطب کیا ہے، اس ہٹ دھرمی کا کیا علاج؟ اور یہاں **التعليق الممجد** کا ذکر کرنا بے فائدہ ہے۔ اس کے علاوہ حفاظ سے بعض حفاظ مراد ہیں، نہ کہ کل۔ ورنہ بعض حفاظ، مثلاً سفیان سے بھی **وَ خَفَضَ بِهَا صَوْتَهُ** ترمذی کے صحیح طریقے کے مطابق مروی ہے، جس سے اس کا صحیح ہونا بعض محدثین کے نزدیک ثابت ہے۔ اور منکرین کے پاس سوائے ظن وتخمین کے کوئی قوی دلیل نہیں، پھر ان کی تقلید تخمین بر تخمین ہے۔

قال :— باقی رہا بعض کبار صحابہ کا عمل، یہ دعویٰ بلا دلیل ہے۔ پہلے سند صحیح سے حضرت عمر وعلی رضی اللہ عنہما سے آہستہ آمین کہنا ثابت فرمائیں اور پھر جو چاہیں اس پر تفریع کریں۔ الخ۔

اقول :— پہلے معلوم ہو چکا کہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں **تَرَكَ النَّاسُ التَّامِيْنَ** موجود ہے۔ جس سے جمہور صحابہ کا ترک ثابت ہے، تو تائید کے واسطے حضرت عمر وعلی رضی اللہ عنہما کے ترک کی حدیث لانا، اگر چہ بالفرض **ضعيف الاسناد** ہو، کافی ہے۔ اور آپ کے رد کے لیے وافی؛ کیوں کہ حضور والا کے مسلمہ اصول کے مطابق '' دوسرے طریق سے ثابت ہو جانے کی وجہ سے حدیث ضعیف کو تقویت ہو جاتی ہے، اور بہ طور استشہاد اس کا لانا حرج نہیں''۔ اب یہاں پر اس قاعدہ کو نہ ماننا نفس امارہ کی تقلید ہے؛ لہٰذا معلوم ہوا کہ **وَ خَفَضَ بِهَا صَوْتَهُ** کی تائید میں کبار صحابہ بلکہ جمہورِ صحابہ کا عمل موجود ہے، جو منکر پر حجت قاطعہ ہے۔

قال :— جاننا چاہیے کہ محققین محدثین اس طرف گیے ہیں کہ علقمہ نے اپنے باپ سے نہیں سنا۔ الخ۔ ۔۔
بحذف الخرافات.

سماعِ علقه و عبدالجبار عن أبيه کی تحقیق

اقول :— ذہبی، نووی اور بخاری **سماع علقمة عن ابيه** کے نافی ہیں؛ لیکن مسلم، ترمذی اور نسائی وغیرہ برابر سماع کو

ثابت کرتے ہیں، اور قاعدۂ کلیہ ہے کہ: اَلْمُثْبِتُ مُقَدَّمٌ عَلَى النَّافِيْ.

مسلم نے باب: وضع يده اليمنى على اليسرىٰ میں علقمہ کی روایت کو یوں لکھا ہے:

حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: ثَنَا عَفَّانٌ قَالَ: نَا هَمَّامٌ قَالَ: نَا مُحَمَّدُ بْنُ جُحَادَةَ قَالَ: حَدَّثَنِيْ عَبْدُالْجَبَّارِ بْنُ وَائِلٍ ،عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَائِلٍ وَ مَوْلَىً لَهُمْ، أَنَّهُمَا أَخْبَرَاهُ عَنْ أَبِيْهِ، وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ، أَنَّهُ رَأَى النَّبِيَّ ﷺ رَفَعَ يَدَيْهِ.(۱) الخ.

اور مسلم کی یہ شرط ہے کہ ''حدیث مرسل نہ ہو''۔ اور معنعن میں لِقا کا امکان کافی ہے، تو اب مرسل نہ رہی۔ اور جب مرسل نہیں تو منقطع بھی نہیں۔

اور ترمذی نے كتاب الحدود میں لکھا ہے کہ علقمہ نے اپنے باپ وائل سے سنا ہے، اور وہ عبدالجبار سے بڑا ہے، اور عبدالجبار نے اپنے باپ سے نہیں سنا، اور یہ بھی کہا ہے: هٰذَا حَدِيْثٌ حَسَنٌ غَرِيْبٌ صَحِيْحٌ.(۲)

اور نسائی اپنی سنن میں لکھتے ہیں:

أَخْبَرَنَا زَكَرِيَّا بْنُ يَحْىٰ قَالَ: نَا عُبَيْدُ اللّٰهِ بْنُ مُعَاذٍ قَالَ: نَا ابِيْ قَالَ: نَا أَبُوْ يُوْنُسَ، عَنْ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ: أَنَّ عَلْقَمَةَ بْنَ وَائِلٍ حَدَّثَهُ، أَنَّ أَبَاهُ حَدَّثَهُ، أَنِّى لَقَاعِدٌ عِنْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ. اَلْحَدِيْثَ .(۳)

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَعْمَرٍ قَالَ: نَا يَحْىَ بْنُ حَمَّادٍ عَنْ أَبِىْ عَوَانَةَ ،عَنْ إِسْمٰعِيْلَ بْنِ سَالِمٍ، عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَائِلٍ، أَنَّ أَبَاهُ حَدَّثَهُمْ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أُتِىَ بِرَجُلٍ. اَلْحَدِيْثَ.(۴)

أَخْبَرَنَا سُوَيْدُ بْنُ نَصْرٍ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ الْمُبَارَكِ ،عَنْ قَيْسِ بْنِ سُلَيْمٍ نِ الْعَنْبَرِيِّ، حَدَّثَنِيْ عَلْقَمَةُ بْنُ وَائِلٍ، حَدَّثَنِيْ أَبِيْ قَالَ: صَلَّيْتُ خَلْفَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ؛ فَرَأَيْتُهُ يَرْفَعُ يَدَيْهِ. اَلْحَدِيْثَ.(۵)

اب ان احادیث سے صاف طور سے علقمہ کا اپنے باپ سے سماع ثابت ہے، اور ہم دور کیوں جائیں خود غیر مقلدین

(۱)— صحيح مسلم، كتاب الصلوٰة، باب وضع يده اليمنى على اليسرىٰ ، جلد: ۱، ص: ۱۷۳ .مجلس بركات

(۲)— جامع ترمذی، كتاب الحدود، باب : ماجاء في المرأة اذا استكرهت على الزناء، جلد: ۱، ص:۱۷۵، مجلس بركات،جامعه اشرفيه ،مبارك پور .

(۳)— سنن نسائی، كتاب القسامة، باب: القود، ذكر اختلاف الناقلين لخبر علقمة بن وائل، جلد:۲، ص: ۲۰۷.

(۴)— سنن نسائی، كتاب القسامة، باب: القود، ذكر اختلاف الناقلين لخبر علقمة بن وائل، جلد:۲، ص: ۲۰۷.

(۵)— سنن نسائی، كتاب الصلوٰة، باب: رفع اليدين عند الرفع من الركوع، جلد: ۱، ص: ۱۱۹ .

کے فاضل محقق، ہادیٔ برحق، مولوی صدیق حسن خان صاحب، ''مسک الختام'' مطبوع مطبع نظامی کے صفحہ: ۲۵۱ر میں لکھتے ہیں:

''سماعِ علقمہ از ابیہ ثابت است، پس حدیث سالم باشد از انقطاع، انتہی''۔(۱)

اب معلوم نہیں کہ حضور والا نے اس مقام پر ان کو ''محققین'' سے خارج کیوں کیا؟ ذرا شرم کیجیے! اور مطلب کے لیے اپنے بڑوں کو غیر معتبر نہ بنائیے! اور پرائے شگون کے لیے اپنی ناک نہ کٹائیے۔

قال:— نیز حافظ ابن حجر نے ''تقریب التهذیب'' میں فرمایا ہے:

عَلْقَمَةُ بْنُ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ – بِضَمِّ الْمُهْمَلَةِ، وَ سُكُوْنِ الْجِيْمِ– الْحَضْرَمِيُّ، الْكُوْفِيُّ، صَدُوْقٌ إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ أَبِيْهِ. الخ.(۲)

اقول:— وہی حافظ ابن حجر ''بلوغ المرام'' میں اس کے برخلاف علقمہ کے سماع کے قائل ہوئے ہیں۔ دیکھو! ابوداؤد کی حدیث جو وائل سے مروی ہے:

صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فَكَانَ يُسَلِّمُ عَنْ يَمِيْنِهِ، اَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَةُ اللّٰهِ وَ بَرَكَاتُهُ [وَ عَنْ شِمَالِهِ] اَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَةُ اللّٰهِ وَ بَرَكَاتُهُ،(۳) لکھ کر اس کے بعد لکھا ہے:

رَوَاهُ أَبُوْ دَاوُدَ بِإِسْنَادٍ صَحِيْحٍ.(۴)

یہاں پر تو اس حدیث کو صحیح قرار دیا، اور ان محدثین کے نزدیک حدیثِ صحیح وہ ہوتی ہے جو ارسال و انقطاع سے خالی ہو، اور ناظرِ ابوداؤد پر یہ بات مخفی نہیں کہ ابوداؤد کی یہ حدیث بہ طریق علقمہ بن وائل عن وائل مروی ہے؛ لہذا علقمہ کا سماع ثابت ہوا۔ اب یا تو إِذَا تَعَارَضَا تَسَاقَطَا کے مطابق عمل ہو یا ترجیح دیکھی جائے۔ دوسری تقدیر پر سماع ہی کو ترجیح ہے؛ لِأَنَّهُ مُثْبِتٌ، وَالْمُثْبِتُ مُقَدَّمٌ عَلَى النَّافِيْ. اور حافظ زیلعی قول ترمذی کے ناقل ہیں، اور یہ قول، بخاری کا وہم ہے، كَمَا سَيَأْتِيْ.

قال:— آپ نے عبارات سابقہ کا مطلب نہیں سمجھا۔۔۔الی آخر الواهيات.

(۱)- ترجمہ: علقمہ کا اپنے باپ سے سماع ثابت ہے؛ لہذا حدیث منقطع ہونے سے سالم ہوگی۔/ مسک الختام، ص: ۲۵۱، مطبع: نظامی۔

(۲)- تقريب التهذيب، حرف العين المهملة، باب: ع ل، ص: ۳۹۷.

ترجمہ: علقمہ بن وائل بن حجر (حا کے ضمہ، اور جیم کے سکون کے ساتھ) حضرمی کوفی سچا ہے، مگر یہ کہ اس نے اپنے باپ سے نہیں سنا۔

(۳)- سنن أبي داؤد: كتاب الصلوٰة، باب: في السلام، جلد: ۱، ص: ۱۴۳،

(۴)- بلوغ المرام، كتاب البيوع، باب: احياء الموات، رقم الحديث: ۹۴۸.

اقول:— ؎ ظلم ہے احمقوں کی منہ زوری تنگ یہ بے لگام کرتے ہیں

مردِ آدمی! اپنی تو ناواقفیت، اور دوسروں پر ملامت! یہ کس سے سیکھا ہے؟ مولوی صاحب مرحوم نے سابقہ عبارات اس قسم کے نقل کیے ہیں، جن میں یہ بات ہے کہ بعض محدثین سماعِ علقمہ کے قائل ہیں اور بعض عدمِ سماع کے۔ اسی طرح عبدالجبار کی نسبت بھی۔ پھر ان عبارات کو طلب کرنا عناد سے خالی نہیں۔ نسائی کی روایات کو دیکھو! ترمذی کی عبارت کو سوچو! حافظ ابن حجر کی عبارات پر غور کرو! تمھارے لیے مولوی صاحب بار بار کیا دماغ سوزی کیا کریں؟ اگر تردد رہا ہے تو ہم نے اسے بھی لکھ کر واضح کر دیا ہے۔ دیکھ لو! اور بے محل آیت نہ لکھا کرو۔ اور جمہور محدثین کی طرف علقمہ کے عدم سماع کو منسوب کرنا، حالاں کہ بعض کا قول ہے، غلط ہے، اور روایات صریحہ قریب بہ سماع کے مخالف ہے۔

قال:— یہ تو فرمائیے کہ ''تقریب'' کی وہ کون سی عبارت ہے جس سے حافظ کا میلان اول کی طرف معلوم ہوتا ہے؟ تقریب میں تو خود موجود ہے کہ ''عبدالجبار کی روایت اپنے باپ سے مرسل ہے''۔ الخ۔۔۔**بعد حذف الخرافات**.

اقول:— ؎ گفتہ گفتہ من شدم بسیار گو از شما یک ہم نہ شد اسرار جو

مولوی صاحب مرحوم کے کلام کا مقصد تم خاک نہیں سمجھے، مولوی صاحب نے عبدالجبار کے عدم سماع کا کب انکار کیا ہے؟ مولوی صاحب نے تو تقریب کی وہی عبارت، جو تم نے لکھی ہے ''قول جازم'' میں لکھ دی ہے۔ جنابِ من! مولوی صاحب کی غرض صرف علقمہ سے ہے، کہ اس کے سماع یا عدم سماع کا خلاصہ کیا ہے، وہ یہ ہے کہ حافظ ابن حجر کا کلام جو تقریب میں ہے اس کے عدم سماع کی طرف مائل ہے، اور ''بلوغ المرام'' وغیرہ میں اس کے مخالف ہے، یعنی اس کا سماع اور عبدالجبار کا عدم سماع۔

قال:— مولوی صاحب نے عبارت تہذیب میں عجب سرقہ بازی کو کام فرمایا ہے، پہلے تو **قلت** کے لفظ کو حذف فرمایا، اور '' قبل أن يولد'' کے بعد کی عبارت کو اڑایا۔ الخ۔

اقول:— لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ بِخَمْسَةِ أَوْجُهٍ ''سرقہ بازی کو کام فرمایا'' کیا واہیات محاورہ ہے! اور مولوی صاحب کا ''قلت'' کو قصداً ترک فرمانا، آپ کو کہاں سے معلوم ہوگیا؟ ظاہر ہے کہ اس کا ذکر نہ کرنا آپ کے لیے مفید اور ان کے لیے مضر نہیں؛ لہٰذا اس وجہ سے اسے ذکر نہ کیا۔ اسی طرح ''قبل ان يولد'' کے بعد کی عبارت، جو ''ابن سعد'' وغیرہ کی ہے، مولوی صاحب کے منافی نہ تھی؛ کیوں کہ اس میں عبدالجبار کے عدم سماع کا ذکر ہے۔ اس کے تو وہ خود قائل ہیں تو اس کا ترک کیا مضر، جسے

آپ دھوکا سمجھ کر دھوکا دے رہے ہیں! اور اس بات کو بار بار ذکر کرنا کہ عبد الجبار نے بھی اپنے باپ سے نہیں سنا، اس وقت زیبا تھا کہ مولوی صاحب کو اس سے انکار ہوتا، وَ إِذْ لَيْسَ فَلَيْسَ.

قال:— جب تقریب کی عبارت سے، حافظ ابن حجر کا میلان اول کی طرف ثابت نہ ہوا تو تلخیص کا تخالف بھی، جسے معترض نے سمجھا ہے، باطل ہوا۔ الخ۔

اقول:— اس سے تو آپ کے مقابل کا مطلب خوب ثابت ہوتا ہے؛ کیوں کہ جب تقریب کی عبارت سے اول کی طرف میلان ثابت نہ ہوا، یعنی ''علقمہ'' کے عدم سماع کی جانب، بلکہ میلان ثانی کی طرف یعنی ''عبد الجبار'' کے عدم سماع کی طرف ثابت ہوا، تو علقمہ کا سماع بالضرور ثابت ہوا؛ کیوں کہ مولوی صاحب کے کلام میں پہلا معاملہ ''علقمہ'' کے عدم سماع کا ہے، اور ابن حجر کا کلام تقریب میں اسی کی طرف مائل ہے۔ ہاں! تلخیص میں اس کے خلاف کی تصریح ہے۔ اور آپ اس میلان کی نفی کرتے ہیں، تو بالضرور سماع ثابت ہوگا؛ حالاں کہ آپ اوپر یہ بھی لکھ چکے ہیں کہ: ''ان دونوں کتاب کی عبارتوں سے صاف ظاہر ہے کہ میل، حافظ کا اسی جانب ہے کہ عبد الجبار نے بھی اپنے باپ سے نہیں سنا'' جس سے ''علقمہ'' کا عدم سماع ثابت ہوتا ہے؛ لہذا یہ تناقض ہے۔ لیکن حضور والا کو معلوم نہیں کہ میں کہاں ہوں، اور کیا کہتا ہوں، اور کیا ثابت ہوتا ہے۔ اور تلخیص کی عبارت کا جواب بالکل نہیں ہوا، بلکہ اس میں صرف عبد الجبار کے عدم سماع کے لکھنے سے ثابت ہوتا ہے کہ علقمہ کو سماع ہے؛ لہذا تلخیص کا تخالف تقریب سے یقیناً معلوم ہو گیا، اور عدم تخالف غلط ہوا۔

قال:— باقی رہی یہ بات کہ حافظ ابن حجر نے ''بلوغ المرام'' میں وائل بن حجر کی حدیث- جو سلام کے باب میں ہے- کو صحیح کہا ہے؛ حالاں کہ اس میں علقمہ ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک یہ کسی ناسخ (۱) کی غلطی ہے، اور غلطی کی وجہ یہ ہے کہ حافظ ابن حجر نے اپنی کسی دوسری تصنیف میں اس حدیث پر حکم صحت نہیں لگایا، یا ہو سکتا ہے کہ حافظ کو ''علقمہ'' کا خیال نہ ہو، یا دوسری سند پر اعتماد کر کے اس کو صحیح کہا ہو۔

اقول:— ع کس نمی پرسد کہ بھیا! کیستی؟

تمھارے نزدیک ناسخ کی غلطی ہو، تو مقابل پر بلا دلیل کب حجت ہو سکتی ہے؟ ہاں! صاحب ''مسک الختام'' (حضور والا جن کے چیلے ہیں) پر ہو تو ہو؛ کیوں کہ وہ صاحب ''بلوغ المرام'' کی تصحیح کو ہی اولیٰ کہتے ہیں، جیسا کہ سابقہ عبارت کے بعد لکھا ہے:

(۱)- ناسخ: کاتب، لکھنے والا۔

''وتصحیح مصنف حدیث رادریں جااولیٰ باشد، اگر چہ مخالف چیزے ست کہ در تلخیص گفتہ''۔ انتہٰی۔(۱)

اور غلطی کی وجہ بھی خوب بیان کی ''کہ حافظ ابن حجر نے اپنی کسی دوسری تصنیف میں اس حدیث پر حکم صحت نہیں لگایا'' کیوں کہ آج تک کسی نے صحت کے لیے یہ شرط نہیں لگائی، کہ کوئی مصنف جب تک اپنی جملہ تصانیف میں اس کی صحت کا ذکر نہ کرے اسے صحیح نہ سمجھا جائے گا، گو ایک میں ذکر کرے اور دوسری میں اس کی صحت کا انکار بھی نہ کرے۔ اور طرفہ یہ ہے کہ حضور والا کہتے ہیں: ''ہوسکتا ہے کہ حافظ کو علقمہ کا خیال نہ ہو''۔ حافظ، حضور والا کی طرح خوابِ خرگوش میں تھے کہ خیال نہ رہا ہو؟ اور دوسری سند پر اعتماد کرکے اس کو صحیح کہنا بے دلیل ہے، بلکہ ان کا صحیح کہنا نسائی کی روایات کے موافق ہے، جو مشعرِ (۲) سماع ہیں؛ لہٰذا یہی بات راجح ہے۔ كَمَا هُوَ ظَاهِرٌ۔

قال:— جاننا چاہیے کہ اسماء الرجال میں تقریب، حافظ کی آخر کتاب میں ہے، اگر علقمہ کا سماع ان کے نزدیک صحیح ہوتا تو یقیناً اس میں تحریر کرتے، تو جب انھوں نے اس میں تحریر نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک عدمِ سماع مختار ہے، نہ کہ سماع۔

اقول:— ''تقریب حافظ کی آخر کتاب میں ہے'' کیا واہیات محاورہ ہے! اگر یوں کہتے تو درست ہوتا کہ: اسماء الرجال میں، حافظ کی تصانیف میں سے تقریب، آخرِ کتاب ہے۔ اب ہم کہتے ہیں: اس امر کا ثبوت کہ حافظ کی جملہ مصنفہ کتابوں میں سے یہ کتاب (تقریب) آخر تصنیف ہے، بہ ذمۂ معترض ہے۔ کیا یہ نہیں ہوسکتا کہ تقریب کی تحریر کے وقت انھیں علقمہ کے سماع کا علم نہ ہو، اور بلوغ المرام و تلخیص کے لکھنے وقت اس کے سماع کا علم ہوگیا ہو؟ اب معترض صاحب پر ضروری ہے کہ ان باتوں کا جواب دیں۔ اور بے سروپا احتمالات کو الگ کریں۔

قال:— الفاظ کی رکاکت اہلِ عربیت پر پوشیدہ نہیں (علی ان الذی) کیا خوب محاورہ ہے! ہم نے الفاظ کی غلطی کا خیال نہیں کیا، ورنہ کوئی عبارت اہلِ عرب کے محاورہ کے موافق نہیں۔

اقول:— لفظ ''علی'' کا ''ان الذی'' سے قبل ہونا، ناکاتب کا سہو ہے، یا بلا قصد لکھا گیا، ورنہ یہ کون سی بات تھی۔ یہ تو ادنیٰ طالب علم پر مخفی نہیں۔ اور الفاظ کی غلطی آپ کیا نکالیں گے، آپ کو تو ماشاء اللہ اردو عبارت لکھنے کا بھی سلیقہ نہیں، پھر عربی میں دخل در معقول دینا، اور فضلاے دہر کی غلطی نکالنا، طرفہ ماجرا ہے۔ آپ کے اغلاط کا نمونہ پہلے گذر چکا ہے، اور آئندہ بھی آرہا ہے۔

(۱)- ترجمہ: اور اس جگہ مصنف کا حدیث کو صحیح قرار دینا اولیٰ ہے، اگر چہ اس کے مخالف ہے جسے انھوں نے تلخیص میں ذکر کیا ہے۔

(۲)- مشعر: خبر دینے والا، اطلاع دینے والا۔

قال :— خیر یہ تو فرمایئے! یہ بات تو ٹھیک ہے کہ ''ترمذی و بخاری'' وغیرہ کا یہ مختار ہے کہ ''عبدالجبار'' نے اپنے باپ سے نہیں سنا۔ اور ''ترمذی'' کے نزدیک یہ بھی ہے کہ: ''علقمہ'' نے اپنے باپ سے سنا ہے، باقی سماعِ علقمہ کے بارے میں 'بخاری' وغیرہ کا مختار کس عبارت سے ثابت ہے؟ هٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيْمٌ. نہ ''ابن عبدالبر'' نے، اور نہ ہی ''ابن اثیر'' نے کہیں تصریح کی ہے کہ ''علقمہ'' نے اپنے باپ سے سنا ہے، اور نہ 'سمعانی'' وغیرہ نے اس کی توضیح فرمائی ہے۔

اقول :— امام بخاری کے نزدیک سماعِ علقمہ کا مختار ہونا اس طرح ہے کہ جس حالت میں احادیث مرویہ ترمذی، مسلم اور حافظ ابن حجر وغیرہ سے تحدیث اور قول کے لفظ سے ثابت ہوا کہ ''علقمہ'' کا سماع صحیح ہے، اور پھر ''بخاری'' سے یہ بات ثابت ہوئی، جو ''ترمذی'' میں ہے کہ: ''عبدالجبار اپنے والد، وائل کی موت کے کئی ماہ بعد پیدا ہوا ہے'' تو بخاری کا قول جسے - ترمذی نے ''**علل کبیر**'' میں لکھا ہے - قول راجح کی اتباع میں ضرور مرجوح اور وہم ہوگا، ورنہ دونوں کا اپنے باپ کی موت کے بعد پیدا ہونا لازم آئے گا۔ اور ''ترمذی'' کے قول سے یہ بھی ثابت ہے کہ علقمہ، عبدالجبار سے بڑا ہے، تو بالضرور ان کے والد کی وفات کے بعد ان کا پیدا ہونا ماننا پڑے گا کہ علقمہ پہلے اور عبدالجبار بعد میں پیدا ہوئے، حالاں کہ یہ خلاف واقع ہے۔ اس کے لیے علاحدہ دلیل ہونی چاہیے جو تشفی بخش ہو، تو اب یہ ضرور کہنا پڑے گا ''**علل کبیر**'' کی روایت خلاف جمہور اور بخاری کے قول مختار کے خلاف ہے، جو ''ترمذی'' جیسی معتبر کتاب میں ہے۔ یا اس کو ''عبدالجبار'' پر محمول سمجھیں گے۔ اسی میں مطابقت ہے۔ اور علقمہ کی سماع پر مولوی صاحب مرحوم نے ''ابن عبدالبر'' کی تصریح بھی اس طرح ثابت کردی ہے کہ ''ابن عبدالبر'' نے ''**استیعاب فی اسماء الاصحاب**'' میں وائل بن حجر کے ترجمے میں لکھا ہے:

رَوَىٰ عَنْهُ كُلَيْبُ بْنُ شِهَابٍ، وَ ابْنَاهُ عَبْدُالْجَبَّارِ وَ عَلْقَمَةُ، وَ لَمْ يَسْمَعْ عَبْدُالْجَبَّارِ مِنْ أَبِيْهِ فِيْمَا يَقُوْلُوْن: بَيْنَهُمَا عَلْقَمَةُ بْنُ وَائِلٍ. انتهىٰ.

ان سے کلیب بن شہاب، اور ان کے دونوں بیٹوں عبدالجبار اور عقلمہ نے روایت کی، اور عبدالجبار نے اپنے باپ سے نہیں سنا؛ کیوں کہ محدثین کہتے ہیں: ان دونوں کے درمیان - یعنی عبدالجبار اور وائل کے درمیان - علقمہ بن وائل ہیں۔ انتہیٰ۔

اس سے عبدالجبار کا عدمِ سماع، اور علقمہ کا سماع صاف طور پر ثابت ہوتا ہے؛ کیوں کہ اول تو عبدالجبار سے سماع کی نفی کی ہے، جس سے علقمہ کا سماع ثابت ہوتا ہے؛ کہ قاعدۂ کلیہ ہے: اَلسَّكُوْتُ فِيْ مَعْرَضِ الْبَيَانِ بَيَانٌ. (۱)

---

(۲)- ترجمہ: بیان کی جگہ، خاموش رہنا بھی بیان ہے۔

اس کے علاوہ عبدالجبار کے عدم سماع پر یہ دلیل بیان کی ہے کہ ان کے اور ان کے والد کے درمیان علقمہ موجود ہے، جس سے علقمہ کا سماع واضح طور پر معلوم ہوتا ہے، ورنہ عبدالجبار کے عدم سماع پر اس دلیل کی کیا ضرورت تھے؟ وَهُوَ الْمَطْلُوْبُ.

اور ''علقمہ'' کے سماع پر ''ابن اثیر'' کی تصریح اس طرح سے ثابت کی ہے کہ انھوں نے ''**اسد الغابة في أخبار الصحابة**'' میں ''وائل بن حجر'' کے ترجمے میں لکھا ہے:

''**رَوَىٰ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَحَادِيْثَ، وَ رَوَىٰ عَنْهُ ابْنَاهُ عَلْقَمَةُ وَ عَبْدُالْجَبَّارِ، وَ قِيْلَ : إِنَّ عَبَدَالْجَبَّارِ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ أَبِيْهِ. انتهىٰ.**''(۱)

دیکھو! یہاں بھی دونوں کا اپنے باپ سے روایت کرنا ذکر کر کے، صرف عبدالجبار کے عدم سماع کو لکھا ہے، جس سے علقمہ کا سماع خود بہ خود ثابت ہوجاتا ہے۔ **كَمَا لَا يَخْفٰى عَلٰى أَهْلِ النُّهٰى.**

اور سمعانی نے بھی عبدالجبار کے سماع کی نفی کی ہے، جس سے علقمہ کا سماع لازم آتا ہے، چنانچہ ''القول الجازم'' میں ہے:

وَ فِيْ'' أَنْسَابِ السَّمْعَانِي'' عِنْدَ ذِكْرِ الْكِنْدِيِّ: أَبُوْمُحَمَّدٍ عَبْدُالْجَبَّارِ بْنُ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ الْكِنْدِيُّ يَرْوِيْ عَنْ أُمِّهِ، عَنْ أَبِيْهِ، وَ هُوَ أَخُوْ عَلْقَمَةَ، وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَاهُ فَقَدْ وَهِمَ ؛ لِأَنَّ وَائِلَ بْنَ حُجْرٍ مَاتَ وَ أُمُّهُ حَامِلٌ بِهِ، وَ وَضَعْتُهُ بَعْدَهُ بِسِتَّةِ أَشْهُرٍ. انتهىٰ.

یعنی عبدالجبار علقمہ کا بھائی ہے اور وہ اپنے باپ کے انتقال کے چھ مہینے بعد پیدا ہوا ہے۔ انتہیٰ۔

قال:— فقط یہی تو کہا ہے: کہ اپنے باپ سے روایت کرتا ہے، اور یہی لفظ انھوں نے عبدالجبار کے بارے میں کہا ہے کہ: يَرْوِيْ عَنْ أَبِيْهِ، اگر اسی لفظ سے آپ سماعت ثابت کرتے ہیں تو عبدالجبار کی سماعت بھی ثابت کیجیے۔ الخ۔

اقول:— ے کی بناوٹ بہت سی باتوں میں پر کہیں چھپتی ہے، بنائی بات؟

مولوی صاحب نے اس لفظ سے نہیں، بلکہ **أنتم سكارىٰ** سے سمجھا، جس کو آپ نے قصداً یا جہلاً چھوڑ دیا ہے۔ ہماری وضاحتِ تقریر دیکھیے! اور دل میں سوچ کر انصاف کیجیے! کہ مدعیٰ کی تصریح کس عمدہ طریقے سے ان کے کلام سے ثابت ہے۔ اور جب مولوی صاحب نے اس لفظ سے سماع کو ثابت ہی نہیں کیا بلکہ انھوں نے ان طرق سے ثابت کیا جو مذکور ہوئے، تو اس پر تفریع کرنا بنائے فاسد علی الفاسد ہے، اور ''بخاری'' پر افترا نہیں بلکہ امر محقق یہی ہے جو ان سے ترمذی میں منقول ہے۔ اور اس کے

(۱)— **اسد الغابة في أخبار الصحابة، باب: الواو، وائل بن أبي القيس، جلد:۳، ص: ۱۰۲.**

برخلاف ''علل کبیر '' کی روایت کوترجیح دینا،ترجیحِ مرجوح ہے؛اس لیے کہ امر مرجح وہی ہے جسے ترمذی نے امام بخاری کے حوالے سے عبدالجبار کا عدم سماع تحریر کیا ہے۔اور ترمذی کا جواب خاک نہیں بنا۔ یہ کیوں نہیں ہوسکتا کہ پہلے انھوں نے استاذ کی بات نقل کردیا،لیکن جب تحقیق کی تو اس کا سماع ثابت ہوا؟اور بخاری کے قول کو تسلیم کرلینا،ان سے کہیں منقول نہیں۔اور سکوت کرنے سے عموماً تسلیم ثابت کرنا غیر مسلم ہے، بلکہ جو امر ،معتمد علیہ اور دیگر محدثین مثبتین کے موافق تھا ترمذی میں اسی کو نقل کردیا۔ ترمذی،امام بخاری کے مقلد تو تھے نہیں کہ ان کا قول ان پر بلا دلیل حجت ہوتا،ہاں! غیر مقلدوں کی طرح ہوتے تو یہ بھی احتمال تھا کہ جہاں مطلب کی بات آئی تقلید کرلی،اگرچہ دیگر احادیث کے صریح مخالف ہو۔

قال:— یہ تو فرمایئے! کہ اخبار کا لفظ کس روایت میں ہے؟ جو روایتیں آپ نے نقل کیں ان میں تو تحدیث کا لفظ ہے،نہ کہ اخبار کا۔

اقول:— اخبار کا لفظ اگرچہ موجود نہیں،لیکن چوں کہ تحدیث و اخبار متحد ہیں اس لیے ذکر کیا گیا۔

قال:— رہا تحدیث کا لفظ تو سماع میں نص نہیں۔ہوسکتا ہے کہ ''علقمہ'' نے حدیث اپنے باپ سے واسطے سے کی ہو، اور یہی مذہب خطیب اور بعض محدثین کا ہے۔الخ۔

اقول:— ''کی ہو'' بتایئے! کیا کی ہو؟ روایت کا لفظ رہ گیا۔جنابِ من! تحدیث کا اصل لفظ سماع کے لیے موضوع ہے،اور مجازاً بالواسطہ سماع پر محمول ہوتا ہے۔اور یہ ظاہر ہے کہ جب تک لفظ کا حقیقی معنی ممکن ہو،مجاز کے مرتکب نہ ہوں گے۔ كَمَا هُوَ فِيْ مَوْضِعِهٖ.

حدثنا، أخبرنا، أنبأنا اور سمعت کا معنی ایک ہی ہے

اس کے علاوہ اگر خطیب وغیرہ کے نزدیک اخبار اور تحدیث میں فرق ہے،اور آپ ان کے مقلد بلا دلیل بنتے ہیں تو ہم امام بخاری کا مذہب اختیار کرتے ہیں،جن کے ''رئیس المحدثین'' ہونے کے غیر مقلد بھی قائل ہیں۔امام بخاری کے نزدیک حدثنا، اخبرنا، سمعت، میں کوئی فرق نہیں،جیسا کہ بخاری نے ''کتاب العلم ''میں لکھا ہے:

بَابُ قَوْلِ الْمُحَدِّثِ: حَدَّثَنَا وَ أَخْبَرَنَا وَ أَنْبَأَنَا. وَ قَالَ لَنَا الْحُمَيْدِيُّ: كَانَ عِنْدَ أَبِيْ عُيَيْنَةَ حَدَّثَنَا وَ

أَخْبَرَنَا وَ أَنْبَأَنَا وَ سَمِعْتُ وَاحِداً. انتهیٰ.(۱)

ہم سے حمیدی نے کہا کہ: ابن عیینہ کے نزدیک حدثنا، اخبرنا، أنبأنا اور سمعت ایک ہی معنیٰ میں ہیں۔انتہیٰ۔

اور ''ترمذی'' کی کتاب العلل میں ہے:

''وَ سَمِعْتُ أَبَا مُوْسٰی مُحَمَّدَ بْنَ الْمُثَنّٰی یَقُوْلُ: سَمِعْتُ یَحيَ بْنَ سَعِیْدٍ الْقَطَّانَ یَقُوْلُ: حَدَّثَنَا وَ أَخْبَرَنَا وَاحِدٌ. انتهی''.(۲)

اور میں نے ابوموسیٰ محمد بن مثنی سے سنا: کہتے تھے کہ: میں نے یحی بن سعید قطان سے سنا، وہ کہتے تھے کہ: حدثنا و أخبرنا ایک ہی ہے۔انتہیٰ۔

تو مولوی صاحب نے بھی امام بخاری وترمذی وغیرہ کی اتباع میں اگر حدثنا پر أخبرنا کا اطلاق کر دیا، تو کیا خرابی لازم آئی؟

قال:— ہوسکتا ہے کہ علقمہ نے بھی واسطے سے سنا ہو، اور حدثنا کا لفظ استعمال کر دیا ہو، نیز یہ بھی احتمال ہے کہ کسی راوی نے وہم سے حدثنا کہہ دیا ہو۔الخ۔

اقول:— جب أخبرنا و حدثنا کا استعمال ایک معنی میں بھی ہوتا ہے، تو واضح دلیل کے بغیر آپ کا ''ہوسکتا ہے'' کون سنتا ہے؟ اور راوی کا وہم سمجھنا حضور اوالا ہی کا وہم ہے، ورنہ راوی کے وہم پر دلیل شافی لائیے! صرف توہمات سے کام نہیں چلتا۔اور کُنْتُ غُلَاماً لَا أَعْقِلُ صَلوٰةَ أَبِيْ. (۳) کا قائل علقمہ کو اس لیے گردانا گیا کہ عبدالجبار تو اپنے باپ کے فوت ہونے کے بعد پیدا ہوئے ہیں، تو یہ مقولہ ان کا کیوں کر ہوسکتا ہے؟ اگر علقمہ کی روایت بھی بالواسطہ ہو تو یہ قول غلط ٹھہرے گا وَلَا قَائِلَ بِهٖ أَحَدٌ. لہٰذا علقمہ کا یہ قول اسی وقت صحیح ہوسکتا ہے کہ ان کا سماع ثابت ہو۔اور سنن نسائی کی روایات، مقابل (احناف) کے لیے مفید ہیں۔اور منکرین (غیر مقلدین) کے لیے حجت قاطعہ ہیں۔

قال:— پہلے یہ تو فرمائیے! کہ قطلو بغا کے بیٹے قاسم کو کس کس نے حافظ لکھا ہے؟ اس حدیث کو ''جید الاسناد''

(۱)- صحیح بخاری، کتاب العلم، باب: قول المحدث: حدثنا، و أخبرنا، الخ. جلد: ۱، ص: ۱۴، مجلس برکات

(۲)- کتاب العلل للترمذی، مشمولة جامع ترمذی، جلد: ۲، ص: ۲۳۹، مجلس برکات، جامعه اشرفیه

(۳)- سنن أبی داؤد، کتاب الصلوٰة، باب: رفع الیدین، جلد: ۱، ص: ۱۰۵.

ترجمہ: میں چھوٹا تھا، مجھ کو اپنے باپ کی نماز یاد نہیں۔

بتانا، قاسم بن قطلو بغا کے تبحر کی دلیل کافی ہے۔ الخ۔

قاسم بن قطلو بغا کے حافظ ہونے کی تحقیق

اقول:— حافظ ہونے کے لیے لیاقت ہونی چاہیے، نہ یہ کہ اس کے لیے فلاں فلاں کا کہنا ضروری ہے۔ علامہ قاسم کا شمار عظیم شخصیتوں میں ہے۔ ان کو حافظ کہنا ان کی شایانِ شان ہے، اور لوگوں نے کہا بھی ہے، چنانچہ علامۂ جلیل، محدثِ کبیر ابن حجر مکی رحمہ اللہ ان کی نسبت " الخيرات الحسان" میں لکھتے ہیں:

" وَ تَبِعَهُمُ الْإِمَامُ الْحَافِظُ - الَّذِىْ انْتَهَتْ إِلَيْهِ رِيَاسَةُ مَذْهَبِ أَبِىْ حَنِيْفَةَ فِىْ زَمَنِهِ- الشَّيْخُ قَاسِمُ الْحَنَفِىُّ. الخ". (١)

اور اس حدیث کا جید الاسناد ہونا تو ذکر کر دیا گیا۔ اس کے انکار کے لیے حضور والا کے لیے واجب تھا کہ کوئی دلیل بیان فرماتے۔ کسی راوی کو ضعیف ثابت کرتے۔ جب کچھ نہ ہوا، تو معلوم ہوا کہ یہ آپ کی عدمِ لیاقت اور ضعف کا باعث ہے۔ اور "مصنف ابن أبي شيبه" میں تحت السرة کی اصل روایت کا انکار کرنا طرفہ ماجرا ہے کہ تمام نسخوں میں موجود ہے۔

قال:— "فاخر الٰہ آبادی" فرماتے ہیں کہ: ہم نے مصنف کا اصل نسخہ، جو مؤلف کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے، دیکھا تو اس میں یہ لفظ نہ پایا، اور بھی محققین نے لکھا ہے کہ: پرانے کسی نسخے میں یہ لفظ نہیں ہے۔

اقول:— فاخر الٰہ آبادی بھی کوئی غیر مقلد ہوں گے جنھوں نے مؤلف کے ہاتھ کا اصل نسخہ دیکھا ہوگا، جسے گیارہ سو برس کا عرصہ گذر چکا۔ یہ ان کی عدمِ صداقت کی دلیل کافی ہے، اور "محققین" - بہ لفظِ جمع - کون سے غیر مقلدین ہیں؟ فرمائیے تو سہی! بلا دلیل آپ کی بے مطلب باتیں کون سنے گا، اور کون معتبر جانے گا؟ اس کے علاوہ غیر مقلدین کا محقق ہونا خوب معلوم ہے!

قال:— یہ طحاوی "معانی الآثار" میں امام کی تائید کے لیے موضوع احادیث تک کو ذکر کرتا ہے، اور ایسی جید الاسناد حدیث کو ترک کیا؟ کیا طحاوی نے "مصنف" کا نسخہ نہیں دیکھا تھا، یا اس وقت وہ زمین سے معدوم ہو چکا تھا؟ یہ شخص اس تعصب کے باوجود اس حدیث کو ذکر نہیں کرتا، باوجودے کہ بیسیوں جگہ اس نے آثارِ مصنف سے استدلال کیا ہے۔ اگر یہ ایسی جید حدیث "مصنف" میں ہوتی تو بھلا یہ کہیں اس کو ترک کرتا؟ الخ۔

(١)— الخيرات الحسان، المقدمة الثالثة، ص: ٧١، مطبعة السعادة، مصر.

امام طحاوی کی نسبت، موضوع احادیث نقل کرنے کا گمان محض افترا ہے

اقول:— أَسْتَغْفِرُ اللّٰهَ لَاحَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ.

کج روی بہتر نہیں اے شوخ! یہ رفتار چھوڑ راہ سیدھی چل کہ اک عالَم تجھے اچھا کہے

امام طحاوی کی نسبت موضوع احادیث تک ذکر کرنے کا قائل ہونا، بہتان عظیم ہے، اور تعصب وعناد کی آفت۔ اور امام موصوف کو مصنف کے نسخے دیکھنے کی ضرورت ہی کیا تھی؟ کیا خوب! یہ بھی ایک طرفہ ماجرا ہے۔ اور بیسیوں جگہ ان کا **مصنف** کا حوالہ دینا۔ **معاذ الله** ۔افترا در افترا ہے۔ اگر سچے مسلمان ہوئے ہو تو ایک دو جگہ کا ہی حوالہ دو کہ امام طحاوی نے فلاں فلاں جگہ **آثار مصنف** سے استدلال کیا ہے؟ ورنہ توبہ کے بغیر بہتان کا داغ تا حشر تمھاری پیشانی سے نہیں جائے گا۔ فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا وَ لَنْ تَفْعَلُوْا . الآية (۱)

یہ بات اہل علم پر مخفی نہیں کہ محدثینِ صحاحِ ستہ اپنی کتاب میں کسی دوسرے محدث کے نسخے کا حوالہ نہیں دیتے، پھر امام طحاوی جیسے جلیل الشان محدث جو اہل صحاح کے ہم عصر ہیں، **مصنف** کا حوالہ کیوں دینے لگے؟ باقی رہا اس حدیث کا روایت نہ کرنا، تو یہ ضروری نہیں کہ دوسرے بھی اس کو نقل کریں، تب صحیح ہو۔ اگر یوں ہی ہے تو غیر مقلدین ''**صحیح ابن حبان**'' کی ''**فوق الصدر** '' والی روایت پر عمل کرتے ہیں؛ حالاں کہ اس روایت کو بخاری، مسلم اور ترمذی وغیرہ اہل صحاح میں سے کسی نے ذکر نہیں کیا ہے، پھر اسے بھی ضعیف کہو۔ اسی طرح ابن ہمام وغیرہ کا نقل نہ کرنا بھی کچھ مضر نہیں۔۔۔۔ باقی واہیات کا جواب نہ دارد ہے۔

قال:— اور ''بیہقی'' نے ''**کتاب المعرفة**'' میں خاص طحاوی کی '' **معانی الآثار**'' کی دھجیاں اڑائی ہیں، کہیں بھی تو یہ لوگ اس حدیث کا ذکر تک نہیں لکھتے۔ الخ۔

(۱)— قرآن مجید، پ: ۱، سورۃ البقرۃ، آیت: ۲۴.

امام طحاوی اور معانی الآثار کی فضیلت واہمیت

اقول:— أَسْتَغْفِرُ اللّٰهَ، لَاحَوْلَ وَ لَاقُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ بِخَمْسَةِ أَوْجُه، أَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ. یہ شخص کس قدر نشۂ تعصب میں سرشار، اور دامِ عناد میں گرفتار ہے۔

از خداخواہیم توفیق ادب ؎ بے ادب محروم ماند از لطفِ رب

افسوس! اگر تمھارے دل میں ایسا ہی عناد تھا تو تم ہم کو-یعنی معاصرین کو-جس قدر چاہتے، گالیاں دیتے، برا بھلا کہتے ہم برداشت کر لیتے، مضائقہ نہ تھا۔ مگر حدیث شریف کی نسبت ناحق ایسے گستاخانہ کلمات کیوں بکا؟ اس بے ادبی کو جو حدیث کی کتاب کے ساتھ ہے، کوئی غیر مقلد منصف بھی جائز نہ رکھے گا، بلکہ ہم سے پہلے کہے گا کہ: کتب احادیث کی بہ نسبت یہ الفاظ **مفضی الی الکفر و النار** (۱) ہیں؛ کیوں کہ اس میں علم حدیث کی توہین ہے، جو اصول دین کی اصل ہے، مگر سچ ہے آپ کو تو حنفیہ سے بغض ہے، پھر حنفیہ کی کتب احادیث سے عناد کیوں کر نہ ہوگا؟ بیہقی وغیرہ نے اگر اعتراض کیا ہوگا، تو دلائل میں، یا احادیث میں بہ طور جرح وتعدیل کے گفتگو کی ہوگی، اور یہ طریقۂ جاریہ ہے۔ کیا بیہقی کی کتب پر لوگوں نے جرح وقدح نہیں کی ہے؟ اگر آپ کو معلوم نہیں ہے تو سن لیجیے! کہ بیہقی کی رد میں بھی ایک ضخیم کتاب بنام "**الجوهر النقی فی الرد علی البیهقی**" موجود ہے۔ اور علامہ طحاوی، رئیس **المحققین و عمدة المحدثین** ہیں، ایسے ایسے دلائل اور انیق مباحث تحریر فرماتے ہیں کہ حدیث کی کسی کتاب میں اس خوبی کے ساتھ بحث نہیں کی گئی۔

اور بیہقی وغیرہ جو متعصب شافعی ہیں، ان کے اعتراضات کے تشفی بخش جوابات حنفیہ کی طرف سے دے دیئے گیے ہیں۔ افسوس! آپ کو نظر ہی نہ آسکا، اس کا کیا علاج؟

اب ہم یہاں پر حنفی برادران کی نشاط خاطر، اور متعصبین کے مطاعن دفع کرنے کے لیے، امام موصوف کے بعض اوصاف حمیدہ، تحریر کرتے ہیں، **مقدمۂ شرح معانی الآثار للطحاوی** میں ہے:

قَالَ الذَّهَبِیُّ فِیْ "تَذْكِرَةِ الْحُفَّاظِ":

"وَ كَانَ رَحِمَهُ اللّٰهُ ثِقَةً ثَبَتاً فَقِیْهاً عَالِماً، لَمْ یَخْلُفْ مِثْلُهُ".

قَالَ أَبُوْ إِسْحٰقَ الشِّیْرَازِیُّ فِی "الطَّبَقَاتِ":

(۱)- ترجمہ: کفر اور جہنم کی طرف لے جانے والا۔

" إِنْتَهَتْ إِلٰى أَبِيْ جَعْفَرٍ رِيَاسَةُ أَصْحَابِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ بِمِصْرَ إِلٰى اٰخِرِ مَا أَوْرَدْنَاهُ عَنِ الْيَافِعِيِّ، وَ كَانَ إِمَاماً ثِقَةً عَاقِلاً لَمْ يَخْلُفْ مِثْلَه. كَذَا ذَكَرَهُ السَّمْعَانِيُّ وَغَيْرُهُ: كَانَ مَرْجِعاً لِعِلْمِ الْحَدِيْثِ، وَ وِعَاءً لِعُلُوْمِ الدِّيْنِ، ذَكَرَهُ السُّيُوْطِيُّ فِيْ حُفَّاظِ الْحَدِيْثِ قَالَ: وَ كَانَ ثِقَةً ثَبْتاً فَقِيْهاً، لَمْ يَخْلُفْ بَعْدَهُ مِثْلُهُ، اِنْتَهَتْ إِلَيْهِ رِيَاسَةُ الْحَنَفِيَّةِ بِمِصْرَ اِنْتَهٰى. بَرَعَ فِي الْفِقْهِ وَ الْحَدِيْثِ، وَ صَنَّفَ التَّصَانِيْفَ الْبَدِيْعَةَ وَ الْكُتُبَ الْبَدِيْعَةَ، اِنْتَهٰى".

قَالَ الْعَلَّامَةُ الْكَفَوِيُّ:

"وَ كَانَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَالِماً لِجَمِيْعِ مَذَاهِبِ الْفُقَهَاءِ، وَ كَانَ أَعْلَمَ النَّاسِ بِسِيَرِ الْكُوْفِيِّيْنَ وَ أَخْبَارِهِمْ.

وَ قَالَ الْمُحَدِّثُ الْقَارِيُّ فِي " الطَّبَقَاتِ":

"وَ نُقِلَ عَنِ ابْنِ عَبْدِالْبَرِّ أَنَّهُ قَالَ: كَانَ الطَّحَاوِيُّ كُوْفِيَّ الْمَذْهَبِ، عَالِماً لِجَمِيْعِ مَذَاهِبِ الْعَلَمَاءِ."

وَ قَالَ الإِتْقَانِيُّ فِيْ "غَايَةِالْبَيَان":

" لَا مَعْنٰى لِإِنْكَارِهِمْ عَلٰى أَبِيْ جَعْفَرٍ؛ فَإِنَّهُ مُؤْتَمَنٌ لَا مُتَّهَمٌ، مَعْ غَزَارَةِ عِلْمِهِ وَ اجْتِهَادِهِ وَ وَرْعِهِ، وَ تَقَدُّمِهِ فِيْ مَعْرِفَةِ الْمَذَاهِبِ وَغَيْرِهَا، فَإِنْ شَكَكْتَ فِيْ أَمْرِهِ فَانْظُرْ شَرْحَ مَعَانِي الْأٰثَارِ، هَلْ تَرَىٰ لَهُ نَظِيْراً فِيْ سَائِرِ الْمَذَاهِبِ، فَضْلاً عَنْ مَذْهَبِنَا". (۱) انتهٰى.

''ذہبی نے''تذکرۃ الحفاظ''میں کہا: امام طحاوی رحمہ اللہ ثقہ، کامل اور ایسے فقیہ عالم تھے کہ اپنا ثانی نہیں چھوڑا۔''

''ابواسحٰق شیرازی نے طبقات میں کہا: کہ مصر میں امام ابوحنیفہ کے اصحاب کی ریاست ابوجعفر تک ختم ہوگئی۔ اور امام طحاوی ثقہ عاقل تھے کہ کسی کو اپنا ثانی نہیں چھوڑا۔ سمعانی وغیرہ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے کہ علم حدیث کے مرجع تھے اور علوم دین کے مخزن۔ سیوطی نے انھیں حفاظ حدیث میں ذکر کیا، اور کہا کہ: ثقہ، ثبت اور فقیہ تھے کہ اپنے بعد اپنا مثل نہیں چھوڑا۔ مصر میں حنفیہ کی ریاست ان پر ختم ہوگئی۔ انتہیٰ۔ فقہ اور حدیث میں کمال کو پہونچے اور عمدہ عمدہ کتابیں تصنیف کیں''۔ انتہی۔

''علامہ کفوی نے کہا کہ: امام طحاوی رحمہ اللہ تمام مذاہب فقہا کے عالم تھے، اور لوگوں میں اہل کوفہ کے حالات اور ان کی احادیث کے بارے میں زیادہ جانکار تھے''۔

''اور محدث قاری نے''طبقات''میں کہا: ابن عبدالبر سے نقل کیا گیا ہے کہ انھوں نے کہا: کہ طحاوی کوفی المذہب تھے، اور تمام مذاہب فقہا کے عالم''۔

(۱)- مقدمه شرح معانی الآثار، جلد: ۱، ص: ٦،۷.

''اوراتقانی نے '' غـاية البيـان'' میں کہا: کہ(ان متعصبین کے پاس)ابوجعفر طحاوی پر انکار کی کوئی وجہ نہیں؛ کیوں کہ بے شک وہ امین ہیں، متہم نہیں ہیں، ان کی کثرت علم ، اجتہاد اور تقویٰ، اور تمام مذاہب وغیرہ کی معرفت میں مقدم ہونے کے باوجود اگر ان کے معاملے میں تجھے شک ہو تو ان کی تصنیف ''شرح معاني الآثار'' کو دیکھ لے۔ بقیہ مذاہب میں کیا تجھے اس کی نظیر دکھائی دیتی ہے، چہ جائے کہ ہمارے مذہب میں''۔(یعنی ہمارے مذہب میں تو بے نظیر ہے، لیکن اور مذاہب میں بھی ایسی کتاب نہیں لکھی گئی)۔انتہیٰ۔

اب محدثین کی ان عبارات کو دیکھیے !اور شرم کیجیے!اور پھر کتب حدیث کی بے ادبی نہ کیجیے!اور لفظ '' تحت السرة'' مُصَنَّف کے تمام نسخوں میں موجود ہے، اور بعض مخرجین کا اس لفظ کو ذکر نہ کرنا صحت کے لیے مانع نہیں۔ اور کاتب کی غلطی کہنا محض بے دلیل ہے۔ اسی طرح ''دارقطنی''وغیرہ کا نقل نہ کرنا حجت شرعیہ نہیں، مزید برآں جس طرح انھوں نے لفظ ''تحت السرة'' کو نقل نہیں کیا ''فوق الصدر'' کو بھی تو نقل نہیں کیا۔ فَمَا هُوَ جَوَابُكُمْ فَهُوَ جَوَابُنَا.

اور تسلیم کرنے کے بعد علقمہ کی روایت کو منقطع کہنا مردود ہے۔ كَمَا مَرَّ بِالتَّفْصِيْلِ. هٰذَا ؛ فَتَشَكَّرْ وَ لَا تَكُنْ مِّنْ أَهْلِ الْكُفْرَانِ.(۱)

قال:— '' إنْ تَمَّ'' سے اس علت کا ضعف سمجھنا آپ کے فہم کی خوبی ہے۔ کیا نہیں جانتے کہ علت کا لفظ مؤنث ہے، اور تَم مذکر کا صیغہ ہے، تو تَم کی ضمیر علت کی جانب کیسے راجع ہوگی؟ اگر یہ علت ضعیف ہوتی تو یوں فرماتے کہ: یہ علت ضعیف ہے۔

اقول:— ؎ کام اس سے آپڑا ہے کہ جس کا جہان میں لیوے نہ کوئی نام ستم گر کہے بغیر

بھائی صاحب! مولانا مرحوم نے جا بجا فرمایا ہے۔ یوں کہیے! کہ آپ ہی نہیں سمجھے۔ إنْ تَـمَّ سے علت کا ضعف سمجھنا صحیح ہے۔ اور آپ کا اعتراض جب صحیح ہوتا کہ إنْ تَمَّ کی ضمیر علت کی طرف راجع ہوتی؛ حالاں کہ وہ انقطاع کی طرف راجع ہے۔ پھر آپ ہی کہیے! کہ انقطاع علت ہے کہ نہیں؟ پہلی تقدیر پر مدعیٰ ثابت، اور دوسری تقدیر پر انقطاع کیا چیز ہے؟ ذرا بتائیے! تو جب انقطاع علت ٹھہرا اور شیخ ابن الہمام نے فرمادیا کہ: ''یہ انقطاع اس وقت مسلم ہے جب کہ تمام ہو''(اور معلوم ہے کہ یہ انقطاع تمام نہیں ہے) لہٰذا بہ مقتضاے: إذَا فَاتَ الشَـرْطُ فَاتَ الْمَشْرُوْطُ، اس کا انقطاع ثابت ہوا۔ اور شیخ مذکور صرف قول بخاری کے ناقل ہیں۔ اور پھر اس پر سکوت کہاں فرمایا ہے؟ انھوں نے تو إنْ تَـمَّ سے اس کو مجروح ومشکوک کردیا ہے، جس سے جانب مخالف کی جانب میلان پایا جاتا ہے، تو اس پر تفریع کرنا بناے فـاسـد علی الفاسد ہے۔ اور اولاً استاذ وشاگرد کا ہر امر

(۱)- ترجمہ: جیسا کہ بہ تفصیل گذرا۔ اسے اختیار کر، اور شکر گذار بن، اور ناشکرانہ بن۔

میں متفق ہونا ضروری نہیں، اس کے علاوہ یہاں مخالفت بھی نہیں؛ کیوں کہ ابن الہمام کے نزدیک عدم انقطاع مرجح ہے، نہ کہ انقطاع۔ كَمَا مَرَّ.

اب معترض صاحب کی غلط فہمی معلوم ہوگئی، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ''علل کبیر'' کی روایت ان کا وہم ہے، اصل میں وہ ''عبدالجبار'' کے بارے میں ہے، كَمَا فِي التِّرْمِذِيِّ.

قال:— عبدالجبار کا اپنے باپ کی موت کے بعد پیدا ہونا، اور علقمہ کا بڑا ہونا آپ کے مطلب کے لیے کچھ مؤید نہیں؛ کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ مثلاً علقمہ اپنے باپ کے انتقال کے وقت ایک یا دو برس کا ہو، اور عبدالجبار حمل میں ہو، تو اس صورت میں علقمہ عبدالجبار سے بڑا بھی ہوا، اور عبدالجبار کا اپنے باپ کی موت کے بعد پیدا ہونا بھی ثابت ہوا، اور علقمہ کا عدم سماع بھی؛ کیوں کہ ایک دو برس کا لڑکا بے تمیز ہوتا ہے۔

اقول:— یہاں پر آپ کا ''ہوسکتا ہے'' احتمال غیر ناشی من دلیل ہے، جو نہیں چل سکتا؛ اس لیے کہ اگر علقمہ بالفرض ایک دو سال کا ہو تو یہ مقولہ '' كُنْتُ غُلاماً لا أَعْقِلُ صَلٰوةَ أَبِيْ'' کس کا کہا جائے گا؟ اور عبدالجبار کو تو تم خود ہی اس کے باپ کے مرنے کے بعد پیدا ہونا تسلیم کرتے ہو، پھر یہ مقولہ علقمہ کا ہی ہوسکتا ہے۔ اور اسی پر محققین محدثین ہیں کہ یہ مقولہ علقمہ کا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ایک دو برس کا بچہ یہ مقولہ ہرگز نہیں کہتا، بلکہ وہ تو باپ کی شکل سے بھی ناواقف ہوتا ہے، تو ضروری ہے کہ اسے سن شعور کی حالت میں علقمہ کا قول فرض کیا جائے، ورنہ یہ مقولہ صحیح نہیں ہوگا۔ جب یہ معلوم ہوگیا تو اب اس پر عدم سماع کی تفریع بنائے **فاسد علی الفاسد** ہے؛ لہٰذا سماع کو ترجیح حاصل ہے۔

قال:— اور ایک احتمال یہ بھی ہے کہ علقمہ وعبدالجبار دونوں علاتی بھائی ہوں، اور اپنے باپ کے انتقال کے وقت دونوں حمل میں ہوں، اور علقمہ کا حمل عبدالجبار کے حمل سے کچھ پہلے کا ہو، تو اس صورت میں بھی تمام اقوال میں موافقت ہوجائے گی۔

اقول:— یک نہ شد دو شد۔ یہ احتمال بھی خوب ہے! یہ صرف آپ کا حملِ بیجا اور قیاسِ ناروا ہے۔ اور دونوں بھائیوں کا علاتی ہونا بہ واسطۂ الہام ربانی ہے، یا محض وسوسۂ شیطانی؟ دوسرا بالکل عبث اور مردود ہے، اور پہلے میں بھی قول مذکور کی مخالفت موجود ہے، جس سے وہ بھی اسی میں شامل ہوا۔ اور جملہ اقوال میں موافقت کا بھی صرف دعویٰ ہی دعویٰ ہے۔ حقیقت میں اس سے آپ کی لیاقت وصداقت دونوں ظاہر ہیں۔

قال:— باقی رہی ابوداؤد کی روایت ''کُنْتُ غُلاماً لا أَعْقِلُ صَلوٰةَ أَبِیْ ''تو بے شک یہ کسی راوی کا وہم ہے، جیسا کہ ''بزّار'' کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔

اقول:— شاباش! ع ایں کار از تو آید، و مرداں چنیں کنند [1]

روایت بزّار سے جو راوی کا وہم ثابت ہوتا ہے، وہ عبدالجبار کی بہ نسبت ہے نہ کہ علقمہ کی نسبت، بلکہ بزّار نے خود تصریح کردی ہے کہ یہ قول علقمہ کا ہے، جسے آپ نے خود ہی صفحہ ۲۷ پر میں نقل کیا ہے:

قُلْتُ: نَصَّ أَبُوْ بَكْرِ بْنِ الْبَزَّارُ عَلَى أَنَّ الْقَائِلَ: كُنْتُ غُلَاماً لا أَعْقِلُ صَلوٰةَ أَبِیْ، هُوَ عَلْقَمَةُ بْنُ وَائِلٍ، لَاأَخُوْهُ عَبْدُالْجَبَّارِ. انتهیٰ.

اب دیکھیے! بزار نے تو آپ کے اس احتمال کی صورت ہی بگاڑ کر رکھ دی، اور حضور والا کے سارے احتمالات واہیہ منتشر ہوگیے، اور ''قول جازم'' کے اقوال معتبر رہے۔ وَالْحَمْدُ عَلٰى ذٰلِكَ .

قال:— یہ جو حضرت معترض نے لکھا ہے کہ علقمہ، عبدالجبار سے بڑے ہیں، یا تو میرا ہی بتایا ہوا اعتراض ہے، جسے مولوی صاحب نے تدلیس کر کے میرا نام نہیں لیا۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ایک مرتبہ مجھے شہر لکھنؤ جانے کا اتفاق ہوا۔ الخ۔

اقول:— اس حکایت میں اگر ایک سچ ہے، تو دس جھوٹ۔ مولوی صاحب نے شیخ ابن الہمام کا قول کیوں فرمایا تھا؟ کیوں کہ ظاہر ہے کہ وہ ابن الہمام کا قول نہیں، بلکہ وہ تو محض ناقل ہیں۔ اور پھر اس پر بھی جرح کر دیا ہے۔ اور تدلیس کی بات بھی کیا خوب! استاذ بننا چاہتے ہو۔ بھائی صاحب! کے آمدی، و کے پیر شدی؟ (۲) اور مسند احمد رحمہ اللہ کی روایت کا مع سند ذکر کرنا بھی بالفرض تسلیم ہو، تو استاذی، شاگردی چہ معنیٰ؟

باقی فضول باتوں کا جواب ندارد ہے۔

قال:— صاحب ظفر کی غرض یہ ہے کہ روایت شعبہ میں اضطراب ہے، اور روایت مضطرب قسم ضعیف سے ہے، الخ۔

اقول:— ؎ وزیرِ چنیں شہرِ یار چناں جہاں کے نہ گیرد اجاڑے چناں

(۱)- ترجمہ: یہ کارنامہ تجھ سے سرزد ہوا، جب کہ مرد یوں انجام دیتے ہیں۔

(۲)- ترجمہ: آپ کب آئے، اور کب پیر صاحب بن گئے۔

حدیث مضطرب کی تحقیق

آپ، صاحب ظفر کی غرض -گو اس کے ذہن میں بھی نہ ہو- خوب پہچانتے ہیں۔ کہیے! اس روایت کو مضطرب کہنا آپ کا، اور صاحب کا اجتہادِ بے بنیاد ہے، یا قول مع الاستناد؟ پہلی شق مردود ہے۔ اور ثانی پر دلیل چاہیے؛ حالاں کہ بخاری بھی ''شعبہ'' کی روایت کو جو خَفَضَ بِهَا صَوْتَهُ ہے، صحیح کہتے ہیں؛ کیوں کہ سفیان کی روایت کو اصح کہنا جانب مخالف، یعنی روایت شعبہ کی صحت کو جائز کہنے کی دلیل ہے۔ كَمَا لَا يَخْفىٰ عَلىٰ أَهْلِ الْعِلْمِ. لہٰذ امولوی صاحب کی یہ توضیح درست ہے کہ شعبہ سے دونوں روایتیں منقول ہیں۔ اس میں تعجب کیا ہے؟ اس کو اضطراب نہیں بلکہ تعارض کہا جائے گا، اور تعارض کا دفع اگر ممکن ہو تو اس پر عمل کیا جاتا ہے، ورنہ دونوں کے ساقط ہونے کی صورت میں قرآن کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ اور یہاں دفع تعارض ممکن ہے، كَمَا قَالَ بِهٖ صَاحِبُ النُّصْرَةِ . اور ساقط ہونے کی صورت میں اصل قرآن کی جانب رجوع ہوگا، یا خَفَضَ کی روایت کو ترجیح دی جائے گی، جو قرآن کے موافق ہے۔

اور اگر بالفرض مضطرب بھی مان لیں، تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ روایت سفیان اور روایت شعبہ کے اختلاف کو اضطراب کہیں، جیسا کہ حدیث مضطرب میں یہ ہے کہ سند یا متن میں اختلاف ہو، پھر اس میں بھی اگر کسی طرح ایک کو دوسرے پر ترجیح ہو سکے، تو اسے ترجیح دی جائے گی۔ اور اس وقت اضطراب نہ رہے گا، ورنہ اضطراب ثابت ہوگا۔ دیکھو! سید شریف جرجانی ''مختصر اصو ل حديث'' میں فرماتے ہیں:

اَلْمُضْطَرِبُ: مَا اخْتَلَفَ الرِّوَايَةُ فِيْهِ ؛ فَمَا اخْتَلَفَ الرِّوَايَتَانِ إِنْ تَرَجَّحَتْ إِحْدٰهُمَا عَلَى الْأُخْرىٰ بِوَجْهٍ، نَحْوَ أَنْ يَّكُوْنَ رَاوِيُهُمَا أَحْفَظَ أَوْ أَكْثَرَ صُحْبَةً لِلْمَرْوِيِّ عَنْهُ، فَالْحُكْمُ لِلرَّاجِحِ، فَلَا يَكُوْنُ حِيْنَئِذٍ مُضْطَرِباً، وَ إِلَّا فَمُضْطَرِبٌ. انتهىٰ.(۱)

معلوم ہوا کہ حالت اضطراب میں بھی خَفَض ہی کو ترجیح حاصل ہے۔ یا مختلف اوقات میں ایسا ہوا، پھر مطلقاً اسے اضطراب کہنا غلط ہوا۔ اور شعبہ کا حافظ وثقہ ہونا پہلے معلوم ہو چکا ہے۔ اور ان کی روایت کا مرجح ہونا، جو قرآن شریف کے موافق ہے، ظاہر ہے۔

قال:— دلیل تو صاحب ظفر نے لکھ دی ہے کہ آں حضرت ﷺ اگر آہستہ آمین کہتے، تو راوی کیسے معلوم کرتا کہ آں

(۱)- مختصر أصول حديث للجرجاني، مشمولة جامع ترمذي، ص: ۲۳، مجلس بركات./ و كذا في نزهة النظر شرح نخبة الفكر مع شرح الشرح، ص: ۶۴، مجلس برکات۔

حضرت ﷺ نے زور سے آمین کہی یا آہستہ؟ اس کی بحث گذر چکی۔

اقول:— آپ کے اور صاحب ظفر کے نزدیک بس یہی ایک ہی دلیل ہے جو بار بار یاد آتی ہے؛ حالاں کہ راوی کے معلوم کرنے کی وجہ بار ہا گذر چکی۔ اوا گر اہل جہر کے نزدیک خَــفَــض کا قول مخالف نہ ہوتا تو ترمذی وغیرہ کو اتنے جھگڑے کی ضرورت ہی کیا تھی؟ صاف کہہ دیتے کہ خَفَض کی روایت ہمارے منافی نہیں۔ مگر یہ دلیل آپ یا صاحب ظفر ہی کو ملی؛ کیوں کہ آپ دونوں کا علم تازہ اور جدید ہے۔

قال:— آپ کی لغت دانی ہم کو خوب معلوم ہے، یہ تو ارشاد ہو کہ خَفَض کے معنی آہستہ کہنا، لغت کی کس کتاب میں مسطور ہے؟ اس کے بارے میں کسی لغت کی کتاب کی عبارت نقل کریں۔ جناب من! خَـفَـض کے معنی پست آواز کے ہیں، جو جہر کے منافی نہیں، اور نہ آہستہ کہنے کے۔

اقول:— آپ کو اردو کے محاورے بھی واقفیت ہوتی، تو آہستہ اور پست میں فرق نہ کرتے۔ جناب من! پست جہر کی ضد نہیں بلکہ رَفَـعَ ضد ہے۔ ایسے ہی آہستہ کا لفظ۔ اور جب کہ خَـفَـض کے معنی پست آواز، اور آہستہ آواز دونوں مستعمل ہیں تو اگر پست کہنے کے بجائے آہستہ کہا گیا، تو اہل ہند کے محاورے سے ناواقفیت کے علاوہ اعتراض واہی کی کون سی وجہ سمجھی جائے گی؟ اس کے علاوہ بعض روایت میں اخفی کا لفظ بھی موجود ہے، جو جہر کی ضد ہے۔

قال:— ''مجمع'' میں ہے: هُوَ ضِدُّ الرَّفِعِ. صاحب مجمع نے خَفَض کو **رَفَع** کی ضد قرار دیا ہے نہ کہ جہر کی ضد۔ اسی واسطے خفی کو جہر کی ضد لکھا ہے۔

اقول:— ہمارے لیے تو یہ مضر نہیں؛ اس لیے کہ آمین بالجهر کی جتنی روایات ہیں ان میں رَفَعَ بِهَا صَوتَهٗ ہے، تو خَفَض کی روایت اس کے مخالف ہے۔ اور جَهَرَ بِهَا صَوتَهٗ کسی روایت میں نہیں آیا ہے، تو خَفَض کے معنی اگر خفیہ کے نہ ہوں تو بھی رَفَعَ بِهَا صَوتَهٗ کے ضرور مخالف ہے؛ لہٰذا معارضہ کے لیے کافی ہے۔

الحمدللہ! اب آپ کی اس بحث لا طائل تحتهٗ (۱) سے فراغت پائی۔ انشاءاللہ اب دیگر مسائل میں بھی خبر لی جائے گی۔ فَانتَظِرْ.

(۱)- بحث لا طائل تحتهٗ: بے فائدہ بحث/ بطولہ: بہ تفصیل۔

قال:— اس پر کیا دلیل ہے کہ یہ کہنا درست نہیں ہے کہ: اِس امام نے اِس مسئلہ میں قرآن وحدیث کے خلاف کیا ہے۔بغیر دلیل کے دعویٰ کرنا اچھا نہیں۔حالاں کہ یہ کہنا سلف میں شائع ذائع ہے،ترمذی جلد ثانی ملاحظہ فرمائیے۔الخ۔

اقول:— اس پر ترمذی کی وہ حدیث دلیل ہے، جو بہ طولہٖ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ،آں حضرت ﷺ سے علامت قیامت کے بارے میں منقول ہے،جس میں یہ لفظ بھی ہے: **وَ لَعَنَ آخِرُ هٰذِهِ الْأُمَّةِ أَوَّلَهَا.** (۱) اس امت کے پچھلے لوگ پہلے لوگوں پر لعن طعن کریں گے۔اور ظاہر ہے کہ خدا اور رسول ﷺ کی مخالفت کے عیب وطعن کی نسبت ائمۂ دین کی طرف کرنا،فرقۂ غیر مقلدین میں روافض وخوارج کے مثل شائع وذائع ہے۔اور قیامت بہت قریب ہے۔یہ اس پیشین گوئی کا ظہور ہے۔

اور مروان کا مخالف سنت ہونے کی جو نظیریں پیش کرتے ہو،وہ قلت تدبر کے باعث ہے؛ کیوں کہ مروان اہل بدعت سے تھا۔اس نے قصداً خطبۂ نماز عید سے مقدم کیا،اور جس صحابی نے کھڑے ہو کر مخالفت سنت کا اعتراض کیا تھا،انھوں نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر پر عمل کیا تھا،جو ان کے ذمہ ضروری تھا۔

اور امام بخاری اور بعد کے لوگوں نے امام اعظم کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے،اس کی وجہ یا تو امام کی دقتِ فہم ونظر تک نہ پہونچنا ہے،یا تعصب۔اور یہ دور قدیم سے چلا آرہا ہے۔مگر متقدمین کی یہ روش دیکھ کر اس بارے میں ہمیں ان کی اتباع ہرگز جائز نہیں۔صحابۂ کرام کے آپسی مشاجرات وتکلم کو دیکھو۔کیا تم نے کبھی بخاری ومسلم کا مطالعہ نہیں کیا: حضرت عباس رضی اللہ عنہ جب حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ جھگڑتے ہوئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے تھے،تو انھوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی نسبت کون سا جملہ فرمایا تھا؟ اسی طرح حضرت شیر خدا اور حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہما کے مابین جو کچھ ہوا سب کو معلوم ہے۔اب تمھارے قاعدے کا تقاضا یہ ہے کہ شیر خدا کی شان میں وہی الفاظ بولے جائیں؛ کیوں کہ یہ متقدمین کی روش ہے، حالاں کہ اس بارے میں ان کی تقلید کرنے والے خالص رافضی یا خارجی ہیں۔اور اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ اس بارے میں ہرگز کلام نہیں کرنا چاہیے،اور جملہ اصحاب رسول اللہ ﷺ کو بزرگ اور معتبر سمجھنا چاہیے،اسی طرح ائمۂ مجتہدین کے بارے میں بھی ہم اہل سنت کا یہی عقیدہ ہے کہ ان پر ہرگز طعن نہیں کرنا چاہیے، بلکہ اس اختلاف کو رحمت سمجھنا چاہیے،نہ کہ زحمت،جیسا کہ آپ لوگوں نے اختیار کیا ہے۔

---

(۱)— جامع ترمذی، کتاب الفتن، باب: ما جاء فی علامة حلول المسخ و الخسف، ص: ۲۰۲، دار احیا التراث العربی، بیروت.

قال :— امام الائمہ امام بخاری نے بھی اپنی جامع میں امام صاحب کے حق میں اس لفظ کو استعمال کیا ہے۔ جلد ثانی میں ہے: و قال بعض الناس . الخ۔

اقول :— امام الائمہ والمجتہدین و المحدثین والفقہا پر امام بخاری کا یہ اعتراض، امام کے مطلب سے عدم واقفیت کے باعث ہے۔ تم نے شاید حاشیۂ بخاری پر اس کا جواب نہیں دیکھا، یا دیکھا ہے لیکن قصداً چشم پوشی کی ہے اور ہٹ دھرمی اختیار کیا ہے۔ دیکھو امام عینی نے اس مسئلہ میں خوب تحقیق سے جواب دیا ہے، اور تحقیق مسئلہ اور امام بخاری کے عدم واقفیت کو واضح کرنے کے بعد لکھ دیا ہے:

فَكَيْفَ يَحِلُّ أَنْ يُّقَالَ فِيْ حَقِّ هٰذَا الْإِمَامِ –الَّذِیْ عِلْمُهٗ وَ زُهْدُهٗ لَايُحِيْطُ بِهِمَا الْوَاصِفُوْنَ– أَنَّهٗ خَالَفَ الرَّسُوْلَ ﷺ ؟ وَ كَيْفَ خَالَفَهٗ؛ وَقَدِ احْتَجَّ بِأَحَادِيْثِ هٰؤُلَاءِ الثَّلٰثَةِ مِنَ الصَّحَابَةِ الْكِبَارِ؟ وَ لِقَائِلٍ أَنْ يَّقُوْلَ لِلْقَائِلِ الَّذِیْ قَالَ إِنَّ أَبَا حَنِيْفَةَ خَالَفَ الرَّسُوْلَ ﷺ: أَنْتَ أَيْضاً خَالَفْتَ الرَّسُوْلَ ﷺ فِیْ الْحَدِيْثِ الَّذِیْ يَحْتَجُّ بِهٖ عَلٰی عَدَمِ الرُّجُوْعِ؛ لِأَنَّ هٰذَ الْحَدِيْثَ يَعُمُّ عَدَمَ الرُّجُوْعِ مُطْلَقاً، سَوَاءٌ كَانَ الَّذِیْ يَرْجِعُ مِنْهُ أَجْنَبِيّاً أَوْ وَلَداً. انتهی مُلْتَقَطاً.

ایسے امام کے حق میں یہ کہنا کیسے جائز ہے –کہ تعریف کرنے والے جن کے علم وزہد کا احاطہ نہیں کر سکتے– کہ انھوں نے رسول ﷺ کی مخالفت کی؟ اور کیسے مخالفت کی؛ حالاں کہ انھوں نے ان تین کبار صحابہ کی احادیث سے دلیل پکڑی ہے؟ اور کہنے والا اس شخص سے کہہ سکتا ہے جس نے کہا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے رسول ﷺ کی مخالفت کی ہے: تم نے بھی اس حدیث میں رسول ﷺ کی مخالفت کی ہے جس سے امام اعظم نے عدم رجوع پر حجت قائم کی؛ کیوں کہ یہ حدیث مطلقاً عدم رجوع کو شامل ہے خواہ رجوع کرنے والا اجنبی ہو یا اولاد۔ انتہیٰ۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری کا یہ اعتراض بے سمجھے بوجھے ہوا، اسی طرح دوسری جگہ کے اعتراضات کا جواب بھی شراح بخاری سے اس کے حاشیے پر منقول ہے؛ حتی کہ بعض مقامات پر صاف لکھ دیا گیا ہے:

وَكَمْ مِّنْ عَائِبٍ قَوْلاً صَحِيْحاً ۔۔۔ وَ آفَتُهٗ مِنَ الْفَهْمِ السَّقِيْمِ

اکثر لوگ قول صحیح کو برا کہنے والے ہیں، اور یہ آفت قصور فہم کے سبب ہے۔

قال :— امام نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں: قَالَ سَائِرُ الْعُلَمَاءِ مِنَ السَّلَفِ وَ الْخَلَفِ الصَّحَابَةُ وَ التَّابِعُوْنَ

وَ مَنْ بَعْدَهُمْ: تَسُنُّ الصَّلٰوةُ ، وَ لَمْ يُخَالِفْ فِيهِ إِلَّا أَبُو حَنِيفَةَ–رَحِمَهُ اللّٰهُ–(۱)

اقول:— یہ بھی کوئی وجہ طعن نہیں ہے۔اورامام کے پاس بھی دلائل موجود ہیں۔امام کے نزدیک استسقا میں اصل دعا ہی مسنون ہے،جیسا کہ رسول ﷺ نے بعض اوقات،دعا ہی پر اکتفا کیا ہے۔اسی طرح خلفاے کرام مثلاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے دعا ثابت ہے۔اور یہ مسئلہ کتب حنفیہ میں مشرح ہو چکا ہے۔اور امام نووی کی غرض طعن نہیں،صرف بیان اختلاف ہے۔

قال:— اور چند جگہ بھی امام نووی نے امام صاحب کی طرف خلاف کی نسبت کی ہے،جیسا کہ ناظر شرح مسلم پر مخفی نہیں۔اگر کل نظائر جمع کیے جائیں تو ایک مستقل رسالہ ہو جائے۔فقط اسی پر اکتفا کی جاتی ہے۔الخ۔

اقول:— امام نووی نے بہ وجہ طعن کہیں ایسا نہیں لکھا،صرف اختلافات علما کو بیان کیا ہے،اور یہ سنت مستمرہ جاریہ ہے۔اور شرح مسلم میں جابجا امام کو " رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ" لکھا ہے۔اور باقی جس متعصب نے بہ وجہ حسد یا تعصب،طعن کیا ہے،اس کا کلام اسی پر مردود ہو چکا ہے۔اس بارے میں آج کل وہی تقلید کرے گا جو مطاعن ائمہ کو رواج دینے والا،اور اپنی خباثت باطنی کو ظاہر کرنے والا ہوگا۔ظہور قیامت کے یہی آثار ہیں،آخر ان کا ظہور بھی ضروری تھا،جس کے لیے غیر مقلدین اور دیگر فرق مبتدعین کی ذوات بے برکات روز اجل ہی میں لکھی جا چکی تھی۔بھلا آپ لوگوں کو متقدمین سے کیا نسبت۔مثل مشہور ہے:

ع چہ نسبت خاک را با عالَم پاک (۲)

قال:— آپ نے جو حد کی تعریف لکھی ہے،وہ قتل پر بھی صادق آتی ہے کہ قتل کرنا شارع کی جانب سے ایک ایسی خاص سزا ہے جو ایسے شخص کے لیے مقرر کی گئی ہے،جو اپنی ماں وغیرہ محرمات سے نکاح کر کے زنا کرے۔الحمد للہ! کہ جو تعریف آپ نے حد کی لکھی ہے،وہی اس قتل پر بھی صادق آتی ہے۔

اقول:— ؎ اگر طوطی اپنے حال پر رویا کیا کرے نقار خانے میں کوئی سنتا بھی ہے کوئی

(۱)– المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج على هامش مسلم، كتاب صلوٰة الاستسقاء ، جلد:٦، ص: ١٨٧، دار احياء التراث العربى، بيروت.

(۲)– ترجمہ: عالَم پاک سے خاک کو کیا نسبت؟

قتل کے حد نہ ہونے کی تحقیق، اور حدود کا شبہہ سے ساقط ہونے کا بیان

پہلے یہ تو فرمایئے! کہ محرمات سے نکاح کر کے زنا کرنے میں، قتل کو حد ٹھہرانا تقلیداً ہے، یا دلیل سے؟ پہلی تقدیر پر غیر مقلدین کے طریقے کے مطابق ناجائز ہے، اور دوسری تقدیر پر اس کا ثبوت حضور والا کے ذمے ہے؛ کیوں کہ یہ بات کہیں ثابت نہیں کہ جو شخص محرمات سے نکاح کر کے زنا کرے اس کو قتل کرو، بلکہ بعض روایات میں اس بات کی تصریح ہے کہ شخص مذکور نے اپنی والدہ سے نکاح کیا تھا، جس پر اس سزا کا حکم دیا گیا، جیسا کہ ابوداؤد وغیرہ میں ہے۔(۱)

اور مولوی صاحب مرحوم نے ان روایات کو ''قول جازم'' میں بالاستیعاب لکھا ہے۔ اور نکاح کر کے زنا کرنے کا ذکر نہیں ہے۔ اس کے علاوہ قتل کے ساتھ ''اخذ رأس و أخذ مال''(۲) کا بھی حکم دیا ہے، پھر صرف قتل کو حد قرار دینا، اور اخذ راس و اخذ مال کو داخل حد نہ سمجھنا چہ معنی؟ اور اخذ راس اور اخذ مال کسی کے نزدیک حد نہیں، اور جو روایت مطلق ہے اس میں نکاح کا ذکر نہیں، فقط زنا کا ذکر ہے:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ -رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا- قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: مَنْ وَقَعَ عَلٰى ذَاتِ مَحْرَمٍ فَاقْتُلُوْهُ. رَوَاهُ الْحَاكِمُ.(۳)

ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے، انھوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جو شخص محرمات سے زنا کرے تو اس کو قتل کرو۔ اسے حاکم نے روایت کیا۔

لہٰذا ان تمام میں سے صرف قتل کو حد قرار دینا ''مذہب جدید'' ہے۔

اس کے علاوہ ہم پوچھتے ہیں کہ: ایسے شخص کے لیے جو محرمات سے نکاح کر کے زنا کرے، کیا آپ نے اس کے لیے قتل کرنے کی سزا کو خاص قرار دے کر اسے حد کہا ہے؟ اگر ایسا ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قتل اور کسی جرم کے لیے سزا اور حد مقرر نہیں؛ حالاں کہ قصاص میں بھی قتل کی سزا ہے۔ تو ثابت ہوا کہ قتل کی سزا محرمات سے نکاح کرنے والے کے ساتھ خاص

(۱)- سنن أبي داؤد، كتاب الحدود، باب: في الرجل يزني بحريمه، جلد: ۲، ص: ۶۲۱.

(۲)- اخذ راس: قتل کرنا/ اخذ مال: مال لینا۔

(۳)- المستدرک علی الصحیحین، کتاب الحدود، جلد: ۴، ص: ۳۹۷، رقم: ۸۰۵۴، دار الکتب العلمیه.

نہیں۔اب ہم یہ کہتے ہیں کہ: بے غیر قصاص کے قتل جیسے امور میں حد نہیں ہے، بلکہ تعزیر ہے۔ دیکھو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً منقول ہے:

''عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: مَنْ وَجَدْتَمُوْهُ وَقَعَ عَلٰی بَهِیْمَةٍ فَاقْتُلُوْهُ، وَ اقْتُلُوْا الْبَهِیْمَةَ. الخ. رَوَاهُ التِّرْمِذِیُّ''.(۱)

''حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، انھوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس کو تم پاؤ کہ جانور سے برا کام کرتا ہے تو اس کو قتل کرو، اور جانور کو بھی قتل کرو۔ انتہیٰ۔ اسے ترمذی نے روایت کیا''۔

اس روایت کے بعد ترمذی نے کہا ہے:

عَنْ أَبِیْ رَزِیْنٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ: مَنْ أَتیٰ بَهِیْمَةً فَلا حَدَّ عَلَیْهِ. انتهیٰ.(۲)

ابورزین، ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ: جو شخص جانور سے برا کام کرے اس پر حد نہیں۔ انتہیٰ۔

تو اس کے باوجود کہ خود حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما رسول اللہ ﷺ سے قتل کو نقل فرماتے ہیں، لیکن پھر فرماتے ہیں: کہ اس پر حد نہیں ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قتل حد نہیں بلکہ تعزیر ہے؛ کیوں کہ حد کی نفی سے مطلقاً سزا کی نفی مقصود نہیں، بلکہ قتل کا حد نہ ہونا ذکر کیا ہے، اور اس کو تعزیر پر محمول رکھا ہے۔ اور علماے اہل سنت کی یہ اصطلاح ہے کہ حد اسے قرار دیتے ہیں جو قرآن یا اجماع سے مقرر و ثابت ہو، اور اسی پر اجماع ہے کہ زانی محصن کو رجم اور زانی غیر محصن (۳) کو سو درّے لگائے جائیں۔ اب قتل کو محرمات سے نکاح کرنے والے کے بارے میں تعزیر کہیں گے نہ کہ حد، کیوں کہ اگر وہ محصن تھا تو رجم حد ہے، اور اگر غیر محصن، تو سو درّے۔ اور یہاں دونوں امر مفقود ہیں، لہٰذا حد بھی نہ ہوگا، بلکہ تعزیر واجب ہوگی۔ کَمَا مَرَّ.

قال:— پہلے یہ تو فرمائیے! کہ اسّی درّے مارنا، حد زنا میں کس نے مقرر کی ہے۔ الخ۔

اقول:— اسّی درّے نسخہ نویس کے قلم سے ہیں، یا بلا قصد لکھے گیے؛ کیوں کہ یہ ادنیٰ طالب علم پر بھی مخفی نہیں، تو ضروری ہے کہ اسے کاتب کی غلطی یا بلا قصد پر محمول کیا جائے۔ اور بیہودہ مطاعن سے- جو جہلا کی شان سے ہے- قلم کو روکنا چاہیے، ورنہ ادھر سے بھی ترکی بہ ترکی جواب ہو سکتا ہے۔

(۱)- جامع ترمذی، أبواب الحدود، باب: ماجاء فیمن وقع علی بهیمة، جلد: ۱، ص: ۱۷۶، مجلس برکات

(۲)- مصدر سابق/مشکوٰة المصابیح، کتاب الحدود، الفصل الثالث، ص: ۳۱۳، مجلس برکات.

(۳)- محصن: شادی شدہ / غیر محصن: غیر شادی شدہ۔

قال:— اسی کتاب کی آپ تذکرے میں جابجا تعریف لکھتے ہیں، جو بالکل مہملات سے پُر ہے۔

اقول:— اسی کتاب سے ظاہراً مقصود یہی ''نصرۃ المجتہدین'' ہے۔اور جابجا تو اس کا ذکر نہیں ہے۔ہاں! البتہ ایک جگہ واقعی تعریف کی ہے۔اور بے شک یہ کتاب تحقیقات انیقہ سے پُر ہے؛ اسی لیے اس کے تمام نسخے ''مثل قند و نبات''(۱) ہاتھوں ہاتھ فروخت ہو گئے، دوبارہ طباعت کی ضرورت پڑی، مگر چوں کہ آپ لوگوں کے دماغ، شیطانی وسوسوں کے بخارات سے پُر ہیں؛ اس لیے آنکھوں میں انھیں کا ظہور ہوتا ہے؛ لہذا تنقیۂ دماغ کیجیے۔تعصب و عناد کے بخارات نے اس میں اتنی جگہ نہیں چھوڑی کہ ذرا لیاقت و انصاف کا مادہ آ سکے۔

قال:— اہل حدیث کے نزدیک زنا کی تین حدیں ہیں: **ایک**: سنگ سار۔ دوم: جلد مع نفی(۲)۔ سوم: قتل۔ امام صاحب نے دوسری حد سے نفی کی نفی کی ہے، اور تیسری کو بالکل اڑا دیا، اس کے بدلے میں مطلق سزا کو رکھا؛ حالاں کہ حدیث میں اس کی سزا قتل ہے، نہ فقط سزائے مطلق۔

زنا میں قتل کے حد نہ ہونے کا ثبوت

اقول:— دراصل اہل حدیث، ائمۂ اربعہ اور ان کے متبعین ہیں کہ تمام محدثین جن کے خوشہ چین ہیں۔اور ائمۂ اربعہ زنا میں قتل کو حد نہیں کہتے، اسی پر صحابۂ کرام، تابعین عظام اور جمہور اہل اسلام کا عمل ہے۔اور ''جلد مع نفی'' اختلافی مسئلہ ہے۔ امام صاحب ''نفی'' کو مصلحت امام پر موقوف رکھتے ہیں، اور داخل حد نہیں سمجھتے، بلکہ تعزیر کے قائل ہیں۔اور بعض صحابہ مثلاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایسا ہی مروی ہے، جیسا کہ فتح القدیر وغیرہ میں ہے۔اور بعض علماے محققین حنفیہ مثلاً ابن الہمام اور عینی وغیرہ نے ثابت کیا ہے کہ آیت کریمہ: اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ (۳) کی وجہ سے یہ نفی منسوخ ہے۔اور اثبات کی تقدیر پر، تعزیر ہے، اور اسی میں آیت وحدیث اور عمل صحابہ کے درمیان مطابقت ہے، ورنہ خبر واحد سے کلام اللہ پر زیادتی لازم آئے گی، وَهُوَ خِلافُ الْأُصُوْلِ وَ خِلافُ الْحَدِيْثِ. کیوں کہ مشکوٰۃ میں یہ حدیث موجود ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

(۱)- قند: نبات، مصری۔

(۲)- جلد مع نفی: کوڑے مارنے کے ساتھ شہر بدر کرنا۔

(۳)- قرآن مجید، پ: ۱۸، سورۃ النور، آیت: ۲.

كَلامِیُ لا يَنُسَخُ كَلامَ اللّٰهِ، وَ كَلامُ اللّٰهِ يَنُسَخُ كَلامِیُ.(۱) الخ.

میرا کلام، کلام اللہ کو منسوخ نہیں کرتا، اور اللہ کا کلام میرے کلام کو منسوخ کرتا ہے۔ انتہیٰ۔

تیسرے کو جو تم امام صاحب کا ''اڑانا'' کہتے ہو، تو کیا اور صحابہ نے بھی اڑا دیا، اور اس کو حد نہ سمجھا۔ کَـمَـا مَـرَّ. ہاں! کوئی صریح حدیث لاؤ کہ زنا میں قتل، حد ہے۔ اس کے بغیر مدعی کا اثبات مشکل ہے۔ اور امام صاحب جب مطلقاً سزا کا حکم دیتے ہیں تو قتل کو بھی شامل ہے، پھر حدیث میں جو قتل آیا ہے، وہ بھی سزا کے افراد سے ایک فرد ہے، پھر اسے مطلقا اڑانا کہنا، آپ ہی کے جامۂ عقل کی دھجیاں اڑاتا ہے۔

قال:- اس پر کیا دلیل ہے کہ یہ قتل تعزیراً وسیاسۃً ہے۔ الخ۔

اقول:- قرآن، اور اجماع صحابہ ومجتہدین اس پر دلیل ہے، کہ قتل کو حد نہیں سمجھتے، كَمَا سَيَاتِیُ.

قال:- لوطی کے لیے خود حدیث میں قتل موجود ہے، ترمذی جلد اول کو ملاحظہ فرمائیے۔ الخ۔

اقول:- لوطی کے لیے قتل تو موجود ہے، مگر اس کو حد سمجھنا کس طرح ہے؟ صحابہ مثلاً حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما جو اس حدیث کو روایت کرتے ہیں، وہ تو اس کو حد نہیں کہتے، مگر ہاں! جب تک آپ اپنا نمبر نہ بڑھائیں، مُحَدِّث کیسے بنیں۔ باقی ساحر کے بارے میں جو حَـدُّ السَّـاحِـرِ (۲) آیا ہے، تو اس پر حد کا اطلاق بہ اعتبار لغت ہے، نہ بہ اعتبار اصطلاح علماے امت محمدیہ۔ لہذا التعزیر کے منافی نہ ہوگا۔ اس کے علاوہ یہاں زنا کے بارے میں کلام ہے، اور یہ مسئلۂ مجوثہ سے خارج ہے۔ اور زندیق کے بارے میں بھی قتل تعزیراً ہے۔

قال:- ان تینوں کی حد کو تو خود رسول اللہ ﷺ نے قتل متعین کیا ہے، نہ یہ کہ ساحر ولوطی کو تعزیراً قتل کرنا بھی جائز ہے، جس کا مفہوم یہ ہوگا کہ قتل کے علاوہ اور سزا بھی جائز ہے۔ اور قتل کے علاوہ کے لیے دوسری سزا کو جائز بتانا احادیث رسول اللہ ﷺ کے خلاف ہے۔ الخ۔

اقول:- ان تینوں میں سے ضَرۡبِ ساحر (۳) پر تو حد کا اطلاق آیا ہے، جس کا جواب گذرا۔ اور لوطی وزندیق کے قتل پر

(۱)- مشكوة المصابيح، باب الاعتصام بالكتاب والسنة، الفصل الثالث، ص: ۳۲، مجلس بركات.

(۲)- حدالساحر: جادوگر کی حد۔ (۳)- ضرب ساحر: جادوگر کو (بہ طور سزا) مارنا۔

حد کا اطلاق حدیث سے ثابت نہیں ہے، پھر اسے کس طرح سمجھا؟ اگر تقلیداً ہے تو ناجائز، اور اگر قیاساً ہے تو بھی حرام؛ کیوں کہ صاحب ظفر کے نزدیک یہ دونوں فعل ممنوع وحرام ہیں، کَمَا فِيْ ظَفَرِہٖ.

اور قتل کو معین کہاں کیا ہے؟ صرف تعزیر کی صورت بیان کر دی ہے۔ اب اگر اسے قید کیا جائے حتی کہ توبہ کرے، یا مر جائے، یا دیگر سزائیں جو صحابہ سے منقول ہے، دی جائیں تو شاید تم انھیں بھی رسول اللہ ﷺ کے مخالف کہو گے۔ اگر بات یہی ہے تو ہمیں شکایت نہیں؛ کیوں کہ یہ تو آپ کا اصول ہے کہ ظاہر الفاظ حدیث کے مقابل کسی کی نہ سننا۔ اور صحابہ میں سے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے پہلے منقول ہو چکا کہ جو جانور سے فعل شنیع کرے، اس پر حد نہیں۔ باقی رہا لوطی تو اس کے بارے میں صرف قتل معین نہیں، ورنہ صحابہ مختلف نہ ہوتے۔ مولانا مرحوم نے ''القول الجازم'' میں کتب محدثین سے ان روایات کو نقل کیا ہے، مگر تم نے کیوں دیکھا ہوگا؟ انصاف پسند لوگوں کو ہم ہی دکھاتے ہیں، ان کی عبارت یہ ہے:

وَ كَذَا الْأَمْرُ بِقَتْلِ الْفَاعِلِ وَ الْمَفْعُوْلِ بِهٖ فِي اللِّوَاطَةِ لَيْسَ عَلٰى أَنَّهٗ حَدٌّ لَهٗ؛ فَإِنَّ الصَّحَابَةَ اخْتَلَفُوْا فِيْ جَزَاءِ اللِّوَاطَةِ، فَمِنْهُمْ مَّنْ أَمَرَ بِالرَّجْمِ، رُوِيَ ذٰلِكَ عَنْ عُثْمَانَ وَ عَلِيٍّ، كَمَا أَخْرَجَهُ ابْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ وَغَيْرُهٗ، وَ مِنْهُمْ مَّنْ أَمَرَ بِالْإِحْرَاقِ كَأَبِيْ بَكْرِ نِ الصِّدِّيْقِ؛ فَإِنَّ خَالِدَ بْنَ الْوَلِيْدِ كَتَبَ إِلَيْهِ: أَنَّهٗ وَجَدَ رَجُلاً فِيْ بَعْضِ نَوَاحِي الْعَرَبِ يُنْكَحُ كَمَا يُنْكَحُ الْمَرْأَةُ، فَجَمَعَ الصَّحَابَةَ فَسَأَلَهُمْ فَكَانَ أَشَدَّهُمْ قَوْلاً فِيْهِ عَلِيُّ بْنُ أَبِيْ طَالِبٍ، فَقَالَ: نَرٰى أَنْ نُحْرِقَ بِالنَّارِ، فَاجْتَمَعَ رَأْيُهُمْ عَلٰى ذٰلِكَ. أَخْرَجَهُ ابْنُ أَبِي الدُّنْيَا، وَ مِنْهُمْ مَنْ أَمَرَ بِالتَّنْكِيْسِ، وَهُوَ: أَنْ يُنَكَّسَ مِنْ أَعْلَى الْجِدَارِ، ثُمَّ يُرْجَمُ بِالْحِجَارَةِ. أَخْرَجَهُ ابْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ وَ الْبَيْهَقِيُّ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ –رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا–. وَ فِي الْبَابِ آثَارٌ وَ أَخْبَارٌ مَبْسُوْطَةٌ فِي الدُّرِّ الْمَنْثُوْرِ وَغَيْرِہٖ. انتهىٰ.

ایسے ہی لواطت میں فاعل اور مفعول بہ کے قتل کا حکم، اس پر دلیل نہیں ہے کہ وہ حد ہے؛ کیوں کہ صحابہ لواطت کی سزا میں مختلف ہوئے ہیں، ان میں سے بعض وہ ہیں جو رجم کا حکم کرتے ہیں۔ یہ رجم حضرت عثمان وعلی رضی اللہ عنہما سے روایت کیا گیا ہے، جیسا کہ اسے ابن ابی شیبہ وغیرہ نے نقل کیا ہے۔ اور ان میں سے بعض وہ ہیں جو جلانے کا حکم دیتے ہیں، جیسے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ۔ اس لیے کہ خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے ان کی جانب لکھا کہ: ہم نے بعض اطراف عرب میں ایک شخص کو پایا کہ اس سے عورت کی طرح وطی کی جاتی ہے، تو انھوں نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو جمع کیا، اور ان سے پوچھا، تو ان میں سے سخت تر رائے دینے والوں میں حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ تھے، انھوں نے فرمایا: ہماری رائے یہ ہے کہ اسے آگ میں جلا دیں، پھر سب کی رائے اسی پر مجتمع ہوئی۔ اس حدیث کو ابن ابوالدنیا نے نقل کیا ہے۔ اور ان صحابہ میں سے بعض یہ حکم دیتے ہیں کہ اسے دیوار کے اوپر سے پھینک دیا جائے، پھر پتھروں سے مارا جائے۔ اسے ابن ابی شیبہ اور بیہقی نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما

سے نقل کیا ہے۔اوراس باب میں اور بھی آثارواخبار ہیں، جو''درّ منثور''وغیرہ میں تفصیلاً مذکور ہیں۔انتہیٰ۔

اب کہو کہ: اگر امام نے صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کی اتباع میں قتل کو حد نہ ٹھہرایا بلکہ تعزیر سمجھا، تو کون سی خطا کی؟ اگر خطا کی ہے تو تمام صحابہ رضی اللہ عنہم کو بھی رسول اللہ ﷺ کے مخالف سمجھو، جس سے آپ کا نمبر رافضیوں سے بڑھ جائے گا؛ کیوں کہ ان میں حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی شامل ہیں، بلکہ انھیں کے فتوے پر تمام صحابہ نے عمل کیا؛ لہٰذا معلوم ہوا کہ قتل کا فرمانا، تعزیراً تھا، نہ حداً، ورنہ صحابہ ہرگز مخالفت نہ کرتے۔اور جب ان صورتوں میں بہ طور حد، قتل ثابت نہ ہوا بلکہ تعزیراً ثابت ہوا، تو اب اُس مسئلہ پر زیر بحث مسئلہ کو قیاس کرنا بھی غلط ٹھہرا۔

قال:— آیت کی مخالفت سے''صاحب'' کی مراد تو یہ ہے کہ جب اس آیت سے محرمات ابدیہ کی حرمت معلوم ہوئی، تو پھر یہ حکم لگانا کہ''نکاح کرنے سے حد ساقط ہوجاتی ہے'' گویا حرمت کو حرمت نہیں سمجھنا ہے۔جب حرمت کو حرمت نہ سمجھا، تو یقیناً آیت کے خلاف کیا، اور صاحب ظفر کا یہی مقصود ہے۔

اقول:— آپ اور آپ کے''صاحب'' بجا فرماتے ہیں، یہی قول روافض کا بھی ہے، اور یہی طعن ان کی کتابوں میں موجود ہے۔اور ہمیں اس سے تعجب نہیں؛ کیوں کہ غیر مقلدین کے اکثر مطاعن رافضیوں کی کتابوں سے ماخوذ ہیں۔غیر مقلدین اور رافضیوں میں اسی قدر فرق ہے۔''سگ زرد برادر شغال''(۱)۔مولانا مرحوم نے''قول جازم'' میں سنی اور شیعوں کا ایک عجیب مناظرہ نقل کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے:

مولانا فرماتے ہیں کہ: ایک روز میں مسجد میں بیٹھا تھا، کہ سنی اور شیعہ جھگڑتے ہوئے آئے۔شیعی نے اپنے مذہب کی ایک کتاب نکالی، اور کہا کہ: تمھارے مذہب میں محرمات ابدیہ سے نکاح کرنا حلال ہے، اور سنی کہتا تھا کہ: حرام ہے۔میں نے کہا کہ: ہماری کتابوں میں یہ مسئلہ امام کی طرف منسوب لکھا ہے۔اور سقوط حد کی نسبت ہمارے امام کی طرف صحیح ہے، لیکن اس سے یہ فعل مباح نہیں ہوسکتا۔شیعی کہنے لگا: کیوں نہیں، جب حد واجب نہیں، اور حد سزاے جرم کا نام ہے، تو معلوم ہوا کہ وہ گناہ نہیں۔میں نے کہا کہ حد مطلق جرم کی سزا کا نام نہیں، بلکہ اس سزا کا نام ہے جو شرعاً مقدر ہے، جیسا کہ حد زنا وحد شرب خمر وحد قذف وغیرہ۔(۲) تو اگر کوئی برے فعل کا مرتکب ہو، اور حاکم اسے ہاتھ یا جوتے سے پٹوائے، تو اسے حد نہ کہیں گے، اسی طرح حاکم جب کسی مفسد کو سیاسۃً قتل کرے تو اسے حد نہ کہیں گے۔پھر شیعی کہنے لگا: ہم حد کے یہ معنی تسلیم نہیں کرتے، بلکہ حد مطلق سزا کا نام

(۱)- ترجمہ: پیلا کتا لومڑی کا بھائی ہے۔

(۲)- شربِ خمر: شراب نوشی، / حدقذف: پارسا عورت پر تہمت لگانے کی سزا۔

ہے۔ میں نے کہا کہ: عرف عالی کا اعتبار نہیں، بلکہ عرفِ اصطلاحی، شرعی کا اعتبار ہے۔ اپنے مذہب کے علما سے پوچھو کہ حد کا یہی معنی ہے جو ہم کہتے ہیں، یا اور؟ اس نے پھر کہا کہ: اس کی کوئی نظیر بیان کرو۔ میں نے کہا: دیکھو شراب کے پینے میں حد ہے، اور پیشاب پینے میں حد نہیں۔ یعنی شرعی مقرر سزا نہیں۔ تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ پیشاب کا پینا مباح ہو، یا اس میں گناہ کم ہو، بلکہ وہ تو سخت گناہ ہے۔ اور اس مسئلہ میں حنفیہ کے نزدیک اگر چہ حد زنا یعنی رجم یا جلد(۱) ساقط ہے، لیکن امام پر تعزیر حتی کہ قتل کرنا سیاسۃً واجب ہے، تو حنفیہ نے قاعدہ: اَلْحُدُوْدُ تَنْدَرِيُ بِالشُّبُهَاتِ (یعنی حدیں شبہات سے ساقط ہو جاتی ہیں) اگر چہ حد کو ساقط کیا گیا ہے لیکن جو اس سے اشد تھا اس کو واجب کیا ہے، پھر طعن کی کیا وجہ ہے؟

الغرض: اس تفصیلی کلام کے بعد شیعی حیران ہو گیا، اور سنی فتح کا علَم لے کر چلا، پھر متفرق شہروں سے خبریں آئیں کہ عوام (غیر مقلدین) نے بھی اس مسئلے میں طعن کیا ہے، اور بعض احباب نے اس باب میں مجھ سے مستقل رسالہ طلب کیا، جس میں اس مسئلہ کی تفصیل اور جاہلوں کے طعن کی تذلیل ہو، إلیٰ آخرِ مَاقَالَ.

اب کہیے! کہ آپ کی بات کا جواب ثابت ہوا کہ نہیں، اگر ثابت ہوا فَبِهَـــا ، ورنہ یہ فرمائیے! کہ خنزیر، کتا اور شغال(۲) وغیرہ حرام جانور اگر کوئی مسلمان بلاضرورت کھائے تو اس پر حد ہے یا نہیں؟ اگر ہے، تو دلیل ذکر فرمائیے!، اور اگر نہیں تو حضور والا کے قاعدہ کے مطابق حد ساقط۔ گویا حرمت کو حرمت نہیں سمجھنا ہے۔ فَمَا هُوَ جَوَابُكُمْ فَهُوَ جَوَابُنَا.

قال:— اس پر کیا دلیل ہے کہ آپ کا یہ حکم بہ طور حد نہ تھا، بلکہ تعزیراً و سیاسۃً تھا بلکہ قتل کو تعزیر کہنا، اپنی جانب سے شریعت بنانا ہے۔

اقول:—

گفتہ گفتہ من شدم بسیار گو ۔۔۔ از شما یک تن نہ شد اسرار جو

بار بار ہمارا مغز کیوں کھاتے ہو؟ اس کی دلیل تو بیان کر دی گئی، اور صحابہ سے بھی اس فعل کا ثبوت بہ طور تعزیر ہو چکا، اب ''اپنی جانب سے شریعت بنانا'' کہنا آپ کے نفس امارہ کا قصور ہے۔ ہاں! آپ فرمائیے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کو حد کہاں فرمایا ہے؟ یا قرآن میں اس بارے میں حد کا ذکر کہاں ہے؟ اس کے بغیر صحابہ کے بالمقابل آپ کی باتیں کون سنتا ہے۔

قال:— اب ناظرین انصاف کریں کہ جب امام صاحب کے نزدیک انتالیس کوڑے سے زائد تعزیر ہی نہیں، تو

---

(۱)- رجم: سنگ سار کرنا۔ جلد: کوڑے مارنا۔

(۲)- شغال: لومڑی

تعزیراً قتل کرنا کیسے جائز ہوگا؟ اور یہ جو بعض کتب حنفیہ میں مرقوم ہے کہ: قتل بھی تعزیرا جائز ہے، کیوں کہ ظاہر روایت میں امام صاحب سے یہ منقول نہیں۔ الخ۔

اقول:— ؎ اگر ہوتا زمانے میں حصول علم بے محنت — تو بس ساری کتابیں ایک جاہل دھو، کے پی جاتا

بعض مسائل میں غیرظاہرالروایہ پر عمل اور فتویٰ کی تحقیق

پہلے تم فقہ کے علم واصطلاحات سے واقف تو ہولو پھر کلام کرنا۔ اور ظاہر الروایۃ میں نہ ہونے سے یہ کس نے لکھا ہے کہ غیرظاہرالروایۃ پر مطلقاً عمل نہیں، یا وہ مطلقا غیر معتبر ہے؟ کتب فقہ مثلاً ''ردالمحتار'' و ''فتاویٰ قاضی خاں'' وغیرہ میں باب رسم المفتی وغیرہ دیکھتے تو شاید ایسا نہ کہتے، بلکہ سمجھ جاتے کہ ہر جگہ ظاہر الروایۃ پر عمل نہیں، بلکہ بعض مسائل میں غیرظاہر الروایہ پر بھی فتویٰ اور عمل ہے، جیسا کہ ''دہ دردہ'' اور ''ماء مستعمل'' وغیرہ مسائل میں۔ اس کے علاوہ کوڑوں کی تعداد کی یہ تعزیر اس صورت میں ہے جب کہ تعزیر بالضرب ہو، ورنہ اس کے علاوہ تعزیر کی دوسری قسموں میں مختلف صورتیں ہیں، جیسے قید اور شہر بدر کردینا اور گالی دینا، کان مروڑنا، قتل کرنا اور مال لے لینا وغیرہ۔ اسی طرح کتب حنفیہ میں قتل پر بھی تعزیر کا اطلاق ہوتا ہے، جس کے تم بھی قائل ہو، مگر اس کو غیر معتبر سمجھنا حضور والا کے قصور فہم کو ثابت کرتا ہے؛ کیوں کہ متاخرین کے اقوال مفتیٰ بھا اور معتبر ہیں، ''قول جازم'' میں لکھا ہے:

قَالَ فِی الْبَحْرِ: قَدْ ذَکَرُوا التَّعْزِیْرَ بِالْقَتْلِ. وَ فِی الْمُنْیَۃِ: رَأیٰ رَجُلاً مَعَ امْرَأَتِہٖ وَ ھُوَ یَزْنِیْ بِھَا، أَوْ مَعْ مَحْرَمِہٖ وَ ھُمَا مُطَاوِعَتَانِ، قُتِلَ الرَّجُلُ وَالْمَرْأَۃُ جَمِیْعاً. وَ فِیْ رَدِّ الْمُحْتَارِ عَلَی الدُّرِّ الْمُخْتَارِ: رَأَیْتُ فِیْ الصَّارِمِ الْمَسْلُوْلِ لِابْنِ تَیْمِیَّۃَ: أَنَّ مِنْ أُصُوْلِ الْحَنَفِیَّۃِ: أَنَّ مَا لَا قَتْلَ فِیْہِ عِنْدَھُمْ مِثْلَ الْقَتْلِ بِالْمُثَقَّلِ، وَ الْجِمَاعِ فِیْ غَیْرِ الْقُبُلِ إِذَا تَکَرَّرَ فَلِلْإِمَامِ أَنْ یَّقْتُلَ فَاعِلَہٗ، وَ کَذٰلِکَ لَہٗ أَنْ یَّزِیْدَ عَلَی الْحَدِّ الْمُقَدَّرِ إِذَا رَأَی الْمَصْلِحَۃَ فِیْ ذٰلِکَ. وَ یَحْمِلُوْنَ مَا جَاءَ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ وَ أَصْحَابِہٖ مِنَ الْقَتْلِ فِیْ مِثْلِ ھٰذِہِ الْجَرَائِمِ عَلٰی أَنَّہٗ رَأَی الْمَصْلِحَۃَ فِیْ ذٰلِکَ، وَ یُسَمُّوْنَہُ الْقَتْلَ سِیَاسَۃً. وَ کَانَ حَاصِلُہٗ أَنَّ لَہٗ أَنْ یُعَزِّرَ بِالْقَتْلِ فِی الْجَرَائِمِ الَّتِیْ تَعَظَّمَتْ بِالتَّکْرَارِ، وَ شُرِعَ الْقَتْلُ فِیْ جِنْسِھَا؛ وَ لِھٰذَا أَفْتٰی أَکْثَرُھُمْ بِقَتْلِ مَنْ سَبَّ النَّبِیَّ ﷺ الخ. انتھیٰ مُلْتَقَطاً.

''بحر الرائق'' میں ہے کہ: حنفیہ نے تعزیر بالقتل کو ذکر کیا۔ اور ''منیہ'' میں ہے کہ: کسی شخص کو اپنی عورت کے ساتھ،

یا اپنی محرم کے ساتھ زنا کرتے ہوئے دیکھا اور وہ دونوں راضی ہیں، تو مرد وعورت دونوں کو قتل کیا جائے۔ اور ردالمختار حاشیۂ در مختار میں ہے: میں نے ابن تیمیہ کے "الصارم المسلول" میں دیکھا کہ حنفیہ کے اصول میں سے یہ ہے کہ: وہ جرم جس میں ان کے نزدیک قتل نہیں ہے، جیسے قتل بالمثقل، اور غیر قبل میں جماع، جب کہ ایسا چند بار کرے تو امام کے لیے درست ہے کہ اس کے فاعل کو قتل کرے، اور یہ بھی جائز ہے کہ مقررہ حد کو زیادہ کرے، جب کہ اس میں مصلحت دیکھے۔ اور نبی ﷺ اور صحابہ سے جو اس بارے میں قتل کا ذکر آیا ہے حنفیہ اسے مصلحتِ امام پر محمول جانتے ہیں۔ اور اسے سیاسۃً قتل کہتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ امام کے لیے تعزیر بالقتل ان جرموں میں جائز ہے جو تکرار سے بڑے ہو جاتے ہیں، اور جس کی جنس میں قتل مشروع ہوا ہے۔ اسی لیے اکثر حنفیہ نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ جو نبی ﷺ کو گالی دے - والعياذ بالله - اسے قتل کیا جائے۔ الخ۔ انتھیٰ ملتقطاً۔

بہ طور تعزیر قتل کرنا جائز ہے

الغرض: کتب حنفیہ میں یہ امر بہ صراحت موجود ہے کہ تعزیراً قتل کرنا جائز ہے، اور تعزیر میں حد مقرر نہیں۔ ہاں! اگر ضرب سے ہو، تو اکثر کے نزدیک اس کی حد معین ہے، علىٰ اخْتِلَافِ الْأَقْوَالِ. تو امام صاحب کی ظاہر روایت ہی کو طلب کرنا، فریب یا جہالت سے خالی نہیں؛ کیوں کہ حنفی مذہب صرف ظاہر روایت کا نام نہیں بلکہ علماے متاخرین کی روایات اور ان کے مستنبطہ مسائل سب داخل مذہب ہیں، جیسا کہ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے بھی "کتاب انصاف" میں متاخرین کی تصریحات تحریر کرنے کے بعد فرمایا ہے: وَالْكُلُّ مَذْهَبٌ حَنَفِيٌّ.

اور یہاں تعارض کہاں ہے جسے دفع کیا جائے؛ کیوں تعارض کے لیے تو اتحاد موضوع شرط ہے، اور وہ یہاں مفقود ہے؛ کیوں کہ کوڑوں کی تعداد ضرب کی حالت میں ہے، اور قتل وقید وغیرہ اس سے خارج ہیں۔ وہ تعزیر کی دوسری قسم ہے اور یہ دوسری، فَأَيْنَ التَّعَارُضُ فَافْهَمْ.

بخاری ومسلم کی حدیثِ تعزیر بالاجماع منسوخ ہے

قال:- یہ جو امام صاحب سے منقول ہے کہ تعزیر زائد سے زائد انتالیس کوڑے ہے، یہ بھی حدیث متفق علیہ کے خلاف ہے، جو بخاری ومسلم میں مروی ہے، الخ۔

اقول:— بخاری ومسلم میں حدیث ہونے سے یہ لازم نہیں کہ اس کا مطلب بھی وہی ہو، جو آپ کے ذہن مبارک میں آئے، یا وہ غیر مؤول وغیر منسوخ ہو۔ پہلے بخاری ومسلم کی جملہ احادیث کو مقابل کے نزدیک غیر منسوخ، غیر معارض وغیر مؤول ثابت کیجیے، پھر یہ بھی ثابت کیجیے کہ اس کے معنی بھی وہی ہیں جو ہم سمجھتے ہیں، پھر حجت لائیے۔ اور اگر اتنا مادہ نہیں تو ہم سے سنیے! جمہور صحابہ وتابعین کے نزدیک یہ حدیث منسوخ ہے۔ اور امام احمد بن حنبل، اشہب مالکی اور بعض شافعیہ کے علاوہ باقی تمام مجتہدین وفقہا اس کو منسوخ کہتے ہیں۔ شرح مسلم ہی کو دیکھیے! مگر کیوں دیکھیں گے؟ مطلب کے وقت تو صحیحین کے مقابل میں تمام جہان کو تسلیم نہ کرنا، اور غرض کے وقت جہاں حنفیہ سے مقابلہ ہو، وہاں اگر چہ صحیحین کی حدیثیں حنفیہ کے موافق ہوں، پھر بھی صحیحین کو بالائے طاق رکھنا اور ضعیف حدیثوں سے حجت لانا، یہ تو آپ لوگوں کا شیوہ ہے۔ فرمائیے! تو آپ لوگ **بسملہ** کے **عدم جهر** میں صحیحین کی حدیث کو کیوں نہیں تسلیم کرتے؟ افسوس! آپ لوگوں کے عمل بالحدیث کی کیفیت تو یہ ہے۔ اور دعویٰ اتنا بڑا کہ ہم سچے ''**عامل بالحدیث والقرآن**'' ہیں۔

ع ببیں تفاوتِ رہ از کجا ست تا بہ کجا

اب ہم سے دلائل جمہور سنیے! اور اپنی تقلید جامد سے توبہ کیجیے!

امام نووی، شرح مسلم جلد ثانی، ص: ۷۲، میں لکھتے ہیں:

وَ اخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي التَّعْزِيرِ، هَلْ يُقْتَصَرُ فِيهِ عَلىٰ أَرْبَعَةِ أَسْوَاطٍ، وَ مِمَّا دُوْنَهَا، وَ لَا يَجُوْزُ الزِّيَادَةُ أَمْ يَجُوْزُ الزِّيَادَةُ؟ فَقَالَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، وَ أَشْهَبُ الْمَالِكِيُّ، وَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا: لَا يَجُوْزُ الزِّيَادَةُ عَلىٰ عَشْرَةِ أَسْوَاطٍ، وَ ذَهَبَ الْجُمْهُوْرُ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِيْنَ وَ مَنْ بَعْدَهُمْ: إِلىٰ جَوَازِ الزِّيَادَةِ، ثُمَّ اخْتَلَفَ هٰؤُلَاءِ فَقَالَ مَالِكٌ وَّ أَصْحَابُهُ، وَ أَبُوْ يُوْسُفَ وَ مُحَمَّدٌ، وَ أَبُوْ ثَوْرٍ، وَالطَّحَاوِيُّ: لَا ضَبْطَ لِعَدَدِ الضَّرْبَاتِ، بَلْ ذٰلِكَ إِلىٰ رَايِ الْإِمَامِ، وَ لَهُ أَنْ يَّزِيْدَ عَلىٰ قَدْرِ الْحُدُوْدِ، قَالُوْا: لِأَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ –رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ– ضَرَبَ مَنْ نَقَشَ عَلىٰ خَاتَمِهٖ مِأَةً، وَ ضَرَبَ صُبَيْعاً أَكْثَرَ مِنَ الْحَدِّ، وَ قَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ –رَحِمَهُ اللّٰهُ–: لَا يَبْلُغُ بِهٖ أَرْبَعِيْنَ. وَ قَالَ ابْنُ أَبِيْ لَيْلىٰ: خَمْسَةٌ وَّ سَبْعُوْنَ، وَ هِيَ رِوَايَةٌ عَنْ مَالِكٍ وَ أَبِيْ يُوْسُفَ –رَحِمَهُمَا اللّٰهُ–. وَ عَنْ عُمَرَ: لَا يُجَاوِزُ بِهٖ ثَمَانِيْنَ. وَ عَنِ ابْنِ أَبِيْ لَيْلىٰ رِوَايَةٌ أُخْرىٰ هُوَ: مَا دُوْنَ الْمِائَةِ، وَ هُوَ قَوْلُ ابْنِ شُبْرُمَةَ. وَ قَالَ ابْنُ أَبِيْ ذِئْبٍ، وَ ابْنُ أَبِيْ يَحْيٰ: لَا يَضْرِبُ أَكْثَرَ مِنْ ثَلٰثَةٍ فِي الْأَدَبِ. وَ قَالَ الشَّافِعِيُّ، وَ جُمْهُوْرُ أَصْحَابِهٖ: لَا يَبْلُغُ بِتَعْزِيْرِ كُلِّ إِنْسَانٍ أَدْنىٰ حُدُوْدِهٖ: فَلَا يَبْلُغُ بِتَعْزِيْرِ الْعَبْدِ عِشْرِيْنَ، وَ لَا بِتَعْزِيْرِ الْحُرِّ أَرْبَعِيْنَ، وَ قَالَ بَعْضُ

أَصْحَابِنَا: لَا يَبْلُغُ بِوَاحِدٍ مِّنْهُمَا أَرْبَعِيْنَ. وَ قَالَ بَعْضُهُمْ: لَا يَبْلُغُ بِوَاحِدٍ مِّنْهُمَا عِشْرِيْنَ. وَ أَجَابَ أَصْحَابُنَا عَنِ الْحَدِيْثِ: بِأَنَّهُ مَنْسُوْخٌ، وَ اسْتَدَلُّوْا بِأَنَّ الصَّحَابَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ جَاوَزُوْا عَشْرَةَ أَسْوَاطٍ، وَ تَأَوَّلَهُ أَصْحَابُ مَالِكٍ عَلٰى أَنَّهُ كَانَ ذٰلِكَ مُخْتَصّاً بِزَمَنِ النَّبِيِّ ﷺ؛ لِأَنَّهُ كَانَ يَكْفِي الْجَانِيَّ مِنْهُمْ هٰذَا الْقَدْرُ، وَ هٰذَا التَّاوِيْلُ ضَعِيْفٌ. انتهىٰ.(۱)

علمانے تعزیر کے بارے میں اختلاف کیا ہے، کہ کیا اس میں چار کوڑے اور اس سے کم پر بس کیا جائے، اور زیادتی جائز ہے یا نا جائز؟ تو امام احمد بن حنبل، اشہب مالکی اور ہمارے بعض اصحاب نے کہا کہ: دس کوڑوں پر زیادتی جائز نہیں ہے۔ اور جمہور صحابہ، تابعین اور تبع تابعین وغیرہ زیادتی کے جواز کی طرف گئے ہیں، پھر اس میں بھی ان کا اختلاف ہے، تو امام مالک اور ان کے اصحاب، اور ابو یوسف ومحمد وابوثور اور طحاوی - رحمہم اللہ - نے فرمایا کہ ضربات کی عدد منحصر نہیں، بلکہ یہ بات امام وقت کی رائے کے سپرد ہے، اور اس کے لیے جائز ہے کہ حدود کی مقدار سے زیادہ کرے، انھوں نے کہا: اس لیے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اس شخص کو سو کوڑے مارے جس نے آپ کی مہر جیسی مہر بنالی تھی (یعنی جعل سازی کی تھی) اور ''صبیغ'' (جو صفات متشابہات میں بحث کرتا تھا) کو حد معین سے زیادہ مارے۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے کہا: کہ ان کی تعداد چالیس تک نہ پہونچے۔ اور ابن ابی لیلیٰ نے کہا کہ: پچھتر۔ اور یہی ایک روایت امام مالک اور امام ابو یوسف سے بھی ہے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اسّی سے متجاوز نہ ہو۔ اور ابن ابی لیلیٰ سے ایک اور روایت بھی ہے، یعنی سو سے کم ہونا، اور ابن شبرمہ کا بھی یہی قول ہے۔ اور ابن ابی یحیٰ نے کہا: کہ ادب کے طور پر، تین کوڑوں سے زیادہ نہ مارا جائے،۔ اور امام شافعی اور ان کے جمہور اصحاب نے کہا: ہر انسان کی تعزیر کو اس کی ادنیٰ حدود تک نہ پہونچائے؛ لہٰذا غلام کی تعزیر کو بیس کوڑے اور آزاد کی تعزیر کو چالیس کوڑے تک نہ پہونچائے۔ اور ہمارے بعض اصحاب نے کہا: کہ ان دونوں (آزاد وغلام) میں سے کسی کو چالیس تک نہ پہونچائے۔ اور بعض نے کہا کہ: ان میں سے کسی کو بیس کوڑے تک نہ پہونچائے۔ اور ہمارے اصحاب نے حدیث کا جواب دیا کہ وہ منسوخ ہے۔ اور اس پر وہ اس طور سے استدلال کرتے ہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے تعزیر کو دس کوڑوں سے بڑھایا۔ اور اصحاب مالک نے اس کی یہ تاویل کی: یہ دس کوڑے سے تجاوز نہ کرنا نبی علیہ السلام کے زمانے سے مختص تھا؛ کیوں کہ ان میں قصور کرنے والے کو اسی قدر سزا کافی تھی، اور یہ تاویل ضعیف ہے۔ انتہیٰ۔

مگر میں کہتا ہوں کہ: صحابہ رضی اللہ عنہم نے جو دس سے تجاوز کیا تو آخر اس کی کوئی وجہ ہوگی، اگر وہی وجہ ہے جو اصحاب مالک فرماتے ہیں تو یہ ضعیف ہے۔ الغرض: صحابہ وغیرہ نے جب اس حدیث کے ظاہر پر عمل نہیں کیا تو اب صرف حنفیہ کو مخالف

(۱)- المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، على هامش مسلم، جلد: ۲، ص: ۷۲، مجلس بركات

حدیث کہنا غضب ہے، حالاں کہ مالکیہ وشافعیہ وغیرہ بھی علی اختلاف الاقوال ان کے موافق ہیں۔اور صرف انھیں کو ہدف ملامت بنانا سوائے تعصب وبغض قلبی کے اور کیا ہے؟ اور اگر صحابہ وتابعین وغیرہ بھی تمھاری اس خود ساختہ مخالفت سے نہیں چھوٹے تو کوئی شکوہ نہیں؛ کیوں کہ جدھر صحابہ وتابعین ہیں ہمارے امام بھی اسی جانب ہیں۔اگر کوئی ان پر طعن کرے تو وہ روافض وخوارج کا بھائی ہے، پھر اس کا ہم سے کیا علاقہ کہ مغز سوزی کریں؟ اور امام احمد واسحٰق کا جمہور صحابہ وتابعین وغیرہ کے مقابلے اسی ظاہر حدیث کو اختیار کر لینا حجت نہیں ہوسکتا، تو شوکانی کی کون سنتا ہے، سوائے ان کے: **مَنْ لَا خَلاقَ لَهُمْ، وَ لَا عَقْلَ لَهُمْ**.(۱)

معلوم ہوا کہ تعزیر میں دس کوڑے سے زائد بھی جائز ہیں، جیسا کہ صحابۂ کرام وغیرہ کا عمل ہے۔اور کوڑوں کے علاوہ قتل وغیرہ بھی تعزیر میں داخل ہے۔ **كَمَا بُيِّنَ بَالتَّفْصِيْلِ**.

ع جو اس پر بھی نہ وہ سمجھے، تو اس بت سے خدا سمجھے

قال :— امام احمد واسحٰق اور اصحاب حدیث کے نزدیک ایسا شخص جو محرمات ابدیہ سے نکاح کرے بہ طور حد قتل کرنا ہے۔الخ۔

اقول :— اصحاب حدیث کو متعین کرو! اور امام احمد واسحٰق اصحاب حدیث سے ہیں یا نہیں؟ اگر ہیں، تو پھر اصحاب حدیث کا ان پر عطف کرنا لغو ہے؛ کیوں کہ عطف، مغایرت کو چاہتا ہے۔اور دیگر ائمہ اگر اصحاب حدیث نہیں ہیں، تو پھر اصحاب حدیث کیا صرف شوکانی اور اس کے متبعین ہیں؟ اور امام احمد واسحٰق نے اگرچہ قتل کا حکم دیا ہے لیکن اس کو حد تو نہیں کہا۔نزاع تو اس میں ہے کہ کیا قتل، حد ہے یا تعزیز؟ بصورت اول تصریح چاہیے، اور بصورت ثانی مدعیٰ حاصل؛ کیوں کہ حنفیہ وغیرہ قتل کی نفی کب کرتے ہیں؟ ہاں! اسے تعزیر کہتے ہیں۔اور اس کو جو تم حد کہتے ہو یہ زبردستی اور نزاع لفظی ہے۔اور امام احمد کے نزدیک تعزیر میں اگر دس سے زیادہ کوڑے ہیں، تو وہی خاص اس میں ضرب میں ہیں نہ دیگر اقسام میں۔ **وَ مَنْ يَّدَّعِيْ خِلافَهٗ، فَعَلَيْهِ الْبَيَانُ**.

قال :— اس کا جواب ایک تمہید پر موقوف ہے، وہ یہ ہے کہ: حد، شارع کی جانب سے ایک عقوبت مقدرہ کا نام ہے، جیسا کہ آپ نے بھی نقل کیا ہے۔جب شارع نے ایک جرم کے بدلے ایک عقوبت کو مقرر کیا، اور پھر اس کا خلاف شارع سے ثابت نہیں تو اس عقوبت کو بے شک حد کہیں گے۔

اقول :— آپ کا یہ مقدمہ اور تمہید ناقص ہے۔شارع سے خلاف ثابت نہ ہونے کے ساتھ یہ بھی ضم کرنا چاہیے کہ صحابۂ

(۱)- ترجمہ: جن کا نہ کچھ حصہ ہے، اور نہ ان کے پاس کچھ عقل ہے۔

کرام سے بھی اس کے خلاف عمل نہ پایا گیا ہو، ورنہ صحابہ وتابعین سے اگر اس کا خلاف ثابت ہوگا تو وہ یقیناً نسخ پر دال ہوگا، جیسا کہ امام نووی نے شرح مسلم میں جابجا حدیث کے خلاف جمہور صحابہ کے موافق تمسک کیا ہے، یا جمہور صحابہ کو مخالف شریعت ٹھہرانا ہوگا۔ وَهُوَ بَاطِلٌ قَطْعاً. اور شراب پینے والے کو چوتھی دفعہ قتل کرنے، یا چور کو پانچویں دفعہ قتل نہ کرنے سے معلوم ہوا کہ آپ کا پہلے قتل کرنا بہ طور حد نہ تھا، بلکہ بہ طور تعزیر وسیاست تھا۔ اور لوطی وغیرہ میں جب کہ جمہور صحابہ سے قتل کے خلاف منقول ہے، تو بالضرور قتل سیاسۃً ہوگا نہ حداً، ورنہ صحابہ وتابعین وغیرہ سے اس کے خلاف عمل ہرگز واقع نہ ہوتا۔

القول الجازم کو ژٹل قافیہ کہنے میں معترض کی جہالت

قال:— ''القول الجازم'' بھی کوئی کتاب ہے، جس میں سوائے دو تین ژٹل (۱) قافیہ کے اور کوئی کام کی بات نہیں، اس کا خلاف قول آپ کا ہے جس کو آپ نے یہاں نقل کیا ہے۔۔۔۔ الی آخر الهذيان.

اقول:— لَاحَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ بِخَمْسَةِ أَوْجُهٍ. چہ داند بوزنہ لذت ادرک (۲)

ے زباں کو سنبھالو کہ ہم بھی کہیں گے — بہت ہو چکی بد زبانی تمھاری

ہم کو تو اس مصرع کا پاس ہے، ورنہ ہم بھی دو چار تُلے ہوئے فقرے صنعت غیر منقوطہ میں آپ کی خاطر سنا دیتے:

ع تو میا لا کام و دندان گرچہ سگ پایت گزید

''اس کا خلاف قول آپ کا ہے'' کیسی مہمل عبارت ہے! اور ژٹل قافیہ کی بات خوب کہی! قول جازم کو دیوان سمجھنا! تم کو اتنی لیاقت کہاں کہ قول جازم کی تقریر معقول ومنقول کو سمجھو؟ تمھاری مَثَل تو وہی ہے کہ ''لومڑی جب انگور کے خوشے تک نہیں پہونچ سکی، تو کہا کہ: ابھی کچے ہیں، کون دانت کھٹے کرے۔''

قال:— صاحب ظفر کا جواب نہایت عمدہ وقوی ہے، مگر سمجھ کے لیے عقل درکار ہے۔ آپ کے امام کی تحقیق کا حال تو اظهر من الشمس ہے، کچھ شبہہ ہو تو ''منخول امام غزالی'' یا ''رسالہ امام رازی'' کا مطالعہ کریں، اگر یہ کتب میسر نہ ہوں تو ''حديث الغاشية'' کا ہی معاینہ کریں۔

(۱)- ژٹل: لغو، بے کار بات، بیہودہ بات، بکواس۔

(۲)- بندر کو ادرک کی لذت کیا معلوم؟

اقول:— سمجھنے کے لیے غیر مقلدوں سی عقل خدا کسی کو نہ دے۔ اور صاحب ظفر کے جواب قوی کا حال ''قول جازم'' میں بالتفصیل مذکور ہو چکا ہے، اور بقدر ضرورت ''نصرۃ المجتہدین'' میں بھی لکھا گیا ہے، اور باقی ماندہ یہاں ہو چکا۔ امام غزالی و امام رازی کی تصنیفات پر ٹال دینا تم کو کیا مفید ہے؟ ہمیں اس کا جواب دینا اس وقت ضروری ہوتا کہ تم ان کی کوئی دلیل لکھتے۔ اور **حدیث الغاشیة** کی عبارت لکھتے تو اس کا بھی جواب ہو جاتا۔ یہاں پر بے فائدہ اوقات ضائع کرنا اور بے مقصد کاغذ سیاہ کرنا کیا ضروری ہے؟ اس کے باوجود ہم کہتے ہیں کہ ''القول الجازم'' و ''نصرۃ المجتہدین'' کی تقریریں کسی ذی علم حنفی سے سمجھیے! خود معلوم ہو جائے گا۔ ورنہ ہماری آنے والی تقریر پر نظر ڈالیے! شاید راہ پر آ جائیے۔

نکاح سے اشتباہِ حلت پیدا ہونے کی تحقیق

قال:— اس تقسیم پر کیا دلیل ہے کہ شبہہ کی تین قسم ہیں؟ نکاح کو شبہہ قرار دینا اس کی کیا دلیل ہے؟ الخ۔

اقول:— شبہہ کے تین اقسام کا ہونا ''نصرۃ المجتہدین'' و ''قول جازم'' میں مذکور ہو چکا، کسی سے پھر سمجھ لو۔ باقی رہا نکاح کو محل شبہہ سمجھنا، تو اس کی دلیل وہاں بھی ذکر کی جا چکی، اور یہاں بھی اس کا ذکر آ رہا ہے۔

قال:— ایسے ہی جس شخص نے اپنی ماں، بہن سے نکاح کیا؛ کیوں کہ اس میں دو صورتیں ہیں: یا تو آپ اس نکاح کا اعتبار کریں گے، یا اعتبار نہ کریں گے۔ بصورت اول محرمات ابدیہ کا محرمات ابدیہ ہونا باقی نہ رہے گا، اور بصورت ثانی، یہ فعل لغو ہوگا، اور ناکح پر حد لازم ہوگی، جسے شارع نے معین کیا ہے۔

اقول:— ہم پہلی شق کو اختیار کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ: نکاح کا اعتبار اس لیے نہیں ہے کہ اس سے حلت یقینی ہو گئی، بلکہ اس سے صرف حلت کا اشتباہ پیدا ہو گیا، اور سقوط حد کے لیے اسی قدر اشتباہ کافی ہے۔ ہم یہاں پر دو نظیریں پیش کرتے ہیں:

نظیر اول: یہ کہ امام احمد و ترمذی، و ابو داؤد و ابن ماجہ، ابن حبان و حاکم وغیرہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت کی ہے:

قَالَتْ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، فَإِنْ دَخَلَ بِهَا فَلَهَا الْمَهْرُ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا، فَإِنِ اشْتَجَرُوْا فَالسُّلْطَانُ وَلِيُّ مَنْ لَا

وَلِيَّ لَهُ، وَ قَالَ التِّرْمِذِيُّ: هٰذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ.(۱)

حضرت عائشہ -رضی اللہ عنہا- فرماتی ہیں: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جو عورت ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کرے، اس کا نکاح باطل ہے، باطل ہے، باطل ہے۔ پھر اگر اس سے صحبت کی، تو اس کے لیے مہر ہے؛ اس وجہ سے کہ اس سے صحبت کی ہے، پھر اگر اختلاف کریں تو بادشاہ اس عورت کا ولی ہے، جس کا کوئی ولی نہیں۔ اور ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن ہے۔

اس حدیث سے ظاہر ہے کہ جو عورت ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کر لے تو اس کا نکاح باطل ہے۔ اس کو آپ نے تین بار تاکیداً فرمایا۔ اور بعض روایتوں میں آیا ہے کہ وہ زانیہ ہے۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ اس صورت میں اس کے نکاح کا اعتبار کرو گے یا نہیں کرو گے؟ بصورت اول آپ کے قول کو رسول اللہ ﷺ کا قول: فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، رد کر رہا ہے، اور بصورت ثانی یہ فعل لغو ہوا، پھر مہر دلانا، جو اس حدیث میں واقع ہے، باوجودے کہ نکاح کا اعتبار نہیں اور نہ ہی حد لازم ہے، کیسے صحیح ہوا؟ معلوم ہوا کہ صرف نکاح محل شبہہ ہے، جس کے لیے مہر مقرر کیا گیا، اور نکاح کو بالکل لغو قرار نہیں دیا گیا ورنہ حد لازم آتی، نہ کہ مہر۔ اور حد کے ساقط ہونے اور مہر کے ثابت ہونے کی وجہ شبہۂ نکاح کے علاوہ ہو تو بیان کرو۔

نظیر دوم: امام نووی ''شرح مسلم'' میں ''متعہ'' کے بارے میں لکھتے ہیں:

قَالَ الْقَاضِيُّ: وَاتَّفَقَ الْعُلَمَاءُ عَلٰى أَنَّ هٰذِهِ الْمُتْعَةَ كَانَتْ نِكَاحاً إِلٰى أَجَلٍ لَا مِيْرَاثَ فِيْهَا، وَ فِرَاقُهَا يَحْصُلُ بِانْقِضَاءِ الْأَجَلِ مِنْ غَيْرِ طَلَاقٍ. وَ وَقَعَ الْإِجْمَاعُ بَعْدَ ذٰلِكَ عَلٰى تَحْرِيْمِهَا مِنْ جَمِيْعِ الْعُلَمَاءِ، إِلَّا الرَّوَافِضَ. وَ كَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا- يَقُوْلُ بِإِبَاحَتِهَا. وَ رُوِيَ عَنْهُ: أَنَّهُ رَجَعَ عَنْهُ، قَالَ: وَ اجْمَعُوْا عَلٰى أَنَّهُ مَتىٰ وَقَعَ نِكَاحُ الْمُتْعَةِ الْآنَ حُكِمَ بِبُطْلَانِهِ، سَوَاءٌ كَانَ قَبْلَ الدُّخُوْلِ أَوْ بَعْدَهُ، إِلَّا مَا سَبَقَ عَنْ زُفَرَ. وَ اخْتَلَفَ أَصْحَابُ مَالِكٍ هَلْ يُحَدُّ الْوَاطِئُ فِيْهِ؟ وَ مَذْهَبُنَا: أَنَّهُ لَا يُحَدُّ لِشُبْهَةِ الْعَقْدِ، وَ شُبْهَةِ الْخِلَافِ. انتهىٰ.(۲)

قاضی (عیاض) نے کہا کہ علماے اہل سنت نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ یہ متعہ ایک معینہ مدت تک نکاح تھا، جس میں میراث نہ تھی، اور اس کی جدائی وقت مقرر کے ختم ہونے کی وجہ سے بغیر طلاق کے ہو جاتی تھی۔ اور اس کے بعد اس کی حرمت پر تمام علما کی جانب سے اجماع واقع ہو گیا، مگر روافض مخالف ہیں، اور حضرت ابن عباس پہلے اس کی اباحت کے قائل تھے، اور

(۱)- جامع ترمذی، أبواب النكاح، باب: ماجاء لا نكاح الا بولي، جلد: ۱، ص: ۱۳۰، مجلس بركات./ سنن أبي داؤد، كتاب النكاح، باب: في الولي، جلد: ۱، ص: ۲۸۴.

(۲)- المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج على هامش مسلم، باب: نكاح المتعة، جلد: ۱، ص: ۴۵۰، مجلس

روایت کیا گیا ہے کہ انھوں نے اس سے رجوع کیا۔ قاضی نے کہا: علما نے اس پر اجماع کیا ہے کہ اگر کسی سے نکاح متعہ ثابت ہو، تو اب اس کے باطل ہونے کا حکم دیا جائے گا، خواہ دخول سے قبل ہو یا دخول کے بعد، مگر جو امام زفر سے گذرا۔ اور اصحاب مالک نے اختلاف کیا کہ وطی کرنے والے پر حد لازم ہوگی یا نہیں؟ اس میں ہمارا مذہب یہ ہے کہ شبہۂ نکاح اور شبہۂ خلاف کے باعث حد نہ لگائی جائے۔ انتہیٰ۔

اب دیکھو! اس کے باوجود کہ تمام علماے اہل سنت کے نزدیک نکاح باطل وحرام ہے، جیسا کہ صحیح حدیثوں سے ثابت ہے، لیکن اگر کوئی متعہ کر کے وطی کرے تو شافعیہ کے نزدیک شبہۂ نکاح اور شبہۂ خلاف کے سبب اس پر حد جاری نہ ہوگی۔ جس سے واضح ہوتا ہے کہ نکاح کرنا محلِ شبہہ ہے، جیسا کہ زیر بحث مسئلہ میں حنفیہ کہتے ہیں؛ لہٰذا جو جواب متعہ میں جاری ہوگا، وہی اس مسئلے میں سمجھو۔

قال:— اگر ایسی ہی چیزوں کو جن سے کسی صورت میں اشتباہ نہیں ہوسکتا، شبہہ ٹھہرا کر حد ساقط کریں گے تو حدود اللہ میں سے کسی حد کا پتا نہ چلے گا۔ زانیوں کی خوب بن آئے گی۔

اقول:— اگر زانی غیر مقلد ہوں گے اور ان کے مرشدوں کی عقل ان کے دماغ میں گھسے گی، تو اگرچہ بزعم باطل دلیر ہوں گے، مگر جس وقت تعزیر شدید (قتل وغیرہ) کی جائے گی، پھر ہوش آجائے گا کہ حنفیہ کے یہاں بھی بڑی سختی ہے۔ میں حیران ہوں کہ غیر مقلدوں کے عقل پر کیوں پتھر پڑے ہیں؟ حد کے ساقط ہونے سے انھوں نے تعزیر کا ساقط ہونا کہاں سے سمجھ لیا ہے؛ حالاں کہ اسی قتل کو حنفیہ سزا قرار دے کر جائز، بلکہ واجب کہتے ہیں۔ اور یہ حد کے ساقط ہونے سے مطلقا ان کا شتر بے مہار(۱) ہونا سمجھے ہیں۔

ع بریں عقل و دانش بباید گریست

قال:— اگر انصاف سے پوچھنا چاہیے، تو ناکحِ محرماتِ ابدیہ کو خوب ہی سزا دینی چاہیے؛ کیوں کہ یہ شخص آیات قرآنیہ سے کھیل کرتا ہے۔ الخ۔

اقول:— ''اگر انصاف سے پوچھنا چاہیے'' غلط، اور مہمل عبارت ہے۔ یوں کہنا چاہیے کہ اگر انصاف سے پوچھو، ہاں! ہم کہتے ہیں کہ: انصاف سے دیکھو تو حق بات آپ کے منہ سے بے اختیار نکل گئی، کیوں کہ خوب سزا دینے ہی کا نام تعزیر

(۱)- شتر بے مہار: آوارہ اونٹ۔

ہے۔خاص کر ایسی صورت میں جس کے حنفیہ قائل ہیں مگر زانیہ کے حد مقرر کے قائل نہیں؛ کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے حد مقرر جاری نہیں فرمایا، بلکہ قتل اور اخذ مال کا حکم دیا، جس کو تعزیر کہنا چاہیے، نہ کہ حد۔

قال:— اگر یہ نکاح، شبہہ کا محل ہوتا تو پیغمبر خدا ﷺ اس شخص کو کیوں قتل کرتے؟ اور قتل کرنے کے بعد اس کا مال کیوں چھینتے؟ جب رسول اللہ ﷺ نے ناکحِ محرمات کی حد کو نہ روکا تو پھر آپ کے بعد اسے کون دفع کر سکتا ہے؟ اور نکاح کو شبہہ کا محل ٹھہرا سکتا ہے؟

اقول:— کی بناوٹ بہت سی باتوں میں پر کہیں چھپتی ہے بنائی بات؟

ہم کہتے ہیں کہ: اگر نکاح محل شبہہ نہ ہوتا تو رسول اللہ ﷺ اس عورت کے نکاح کو جو ولی کی اجازت کے بغیر کر لے باطل اور زنا فرما کر بعد دخول مہر کیوں دلاتے؟ اور واطی سے حد کو کیوں ساقط فرماتے؟ ایسے ہی یہاں اس نکاح میں شبہہ نہ تھا، تو ہم پوچھتے ہیں کہ تم اسے زنا کہتے ہو یا نہیں؟ دوسری صورت باطل ہے، اور پہلی صورت پر اس کی جو حد قرآن میں (رجم یا سو درّے ہیں) حد کامل ہے یا نہیں؟ دوسری صورت باطل ہے۔ اور پہلی صورت پر سوال یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس ''حد مقرر قرآنی'' کو کیوں جاری نہ فرمایا، بلکہ قتل اور اخذ مال کا حکم دیا، جو حد مذکور کے منافی ہے؟ شاید غیر مقلدوں کے طریقے کے مطابق رسول اللہ ﷺ بھی خدا کی مخالفت کرتے تھے۔ نَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْهُ. یقین ہے کہ حشر تک اس کا جواب مشکل ہے۔ اور اگر یہ زنا حد کو واجب نہیں کرتی تو مدعیٰ حاصل۔ لامحالہ اس قتل کو حد نہیں کہیں گے بلکہ تعزیر کہیں گے، ورنہ مخالفت قرآن لازم آئے گی۔

اس کے علاوہ حدیث قولی میں ناکحِ محرماتِ ابدیہ کے حق میں قتل کا حکم آیا ہے، پھر وہی تقریر جاری ہوگی کہ اس کو زنا کہتے ہو یا نہیں؟ اگر ہے، تو حد قرآن جاری ہونی چاہیے، ثابت ہوا کہ یقیناً یہ زنا موجب حد نہیں، بلکہ موجب تعزیر ہے، تو جب رسول اللہ ﷺ نے نکاح کو محل شبہہ جان کر حد قرآنی جاری نہ فرمایا بلکہ قتل کا حکم دیا جو داخل حد نہیں، تو اب اس قتل کو کون حد کہہ سکتا ہے؟ اب تمھیں بتاؤ کہ اس وقت شریعت کے ساتھ ہنسی اور کھیل غیر مقلدوں سے ہوا (کہ جو قرآن و حدیث میں مطابقت نہیں دے سکتے) یا علماے اہل سنت حنفیہ سے؟ کہ مطابقت دینے میں جن کا کوئی جواب نہیں۔ اور یہ بات اپنے مقام پر ثابت ہے کہ جو ائمۂ کرام مثلاً صاحبین و امام شافعی وغیرہ حد کے قائل ہیں، اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ بھی ہے، وہ اسی حد مقرر شرعی قرآنی کے قائل ہیں نہ قتل وغیرہ کے۔ اور شوکانی کو فرقۂ غیر مقلدین کے علاوہ کس نے امام قرار دیا ہے؟ اور اہل عقل و دانش کی رائے وفقہ خداداد ہیں، نہ کہ جہلاے ظاہریہ کے مثل، جن کو فقہ و دانش سے کچھ تعلق ہے۔

قال:— آپ کے اس قول سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص کتے یا سور کو بسم اللہ کہہ کر ذبح کرے تو آپ اس کو بھی حلال کہیں گے؛ کیوں کہ اس پر بھی صادق آتا ہے کہ اس شخص نے بسم اللہ کہہ کر ذبح کیا اور بسم اللہ کہنے سے جانور حلال ہو جاتا ہے۔الخ۔

اقول:— آپ لوگوں کو تو شرائط قیاس وغیرہ سے مس ہی نہیں، اس مبحث شریف کو کبھی خواب میں بھی نہیں پڑھا، پھر آپ کا قیاس کیوں کر صحیح ہوسکتا ہے؟ یہی وجہ ہے کہ جب کبھی قیاس کرتے ہیں تو وہ فاسد ہی ہوتا ہے۔اس پر کتے کا قیاس غلط ہے ؛اس لیے کہ:

اول: نکاح کا محل شبہہ ہونا تو بہ نظائر احادیث ثابت ہے، جیسا کہ گذرا۔اور بسم اللہ ایسی نہیں۔

دوم: وہاں محل شبہہ ہو کر حد ساقط ہوتی ہے، نہ کہ حرمت۔اور یہاں یہ بات مفقود ہے؛ کیوں کہ بسم اللہ کہہ کر حرمت ساقط نہیں ہوتی۔اس کے علاوہ وہاں صحبت کو حلال کہنا صرف شبہۂ عقد سے ہے اگر چہ وہ ضعیف ہے، نہ یہ کہ وہ نکاح صحیح، اور حرمت کو دفع کرنے والی ہے، حتی کہ اس پر قیاس کر کے بسم اللہ کے ذریعہ سگِ مذبوح کی حلت کا حکم دیا جائے۔

ع به بیں تفاوت راه از کجا ست تا به کجا

یہ حضور والا کا قیاسِ فاسد ہے، اور معلوم ہوا کہ نکاح موجب اشتباہ ہے؛ لہذا رسول اللہ ﷺ کے فرمان کے مطابق حد کے واسطے گنجائش پائی گئی، جیسا کہ خود آپ نے حد مقرر جاری نہیں فرمائی۔ كَمَا مَرَّ غَيْرَ مَرَّةٍ.

قال:— پیغمبر خدا ﷺ نے شارب خمر کے لیے کہاں فرمایا ہے کہ اس کی یہ حد ہے؟ ایسے ہی رجم، جلد وغیرہ کو کہاں فرمایا ہے کہ یہ اس کی حد مقرر ہے؟ جیسا اور حدود میں آپ کے فعل پر عمل ہے، ایسے ہی اس حد میں بھی۔الخ۔

اقول:— ہم تو ایسی باتیں بہت آسانی سے دریافت کر لیتے ہیں؛ کیوں کہ حنفیہ کے قواعد مضبوط و مستحکم ہیں۔شارب خمر کے بارے میں صحابہ نے جس پر عمل کیا وہی حد ہے۔رسول اللہ ﷺ سے چالیس درّے ثابت ہیں، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسّی مقرر فرمائے۔اور دونوں سنت ہیں۔ كَمَا فِيْ مُسْلِمٍ وَغَيْرِهٖ.(۱)

اور رجم یا جلد کا حد مقرر ہونا قرآن سے ثابت ہے، تو یہ قتل کرنا اگر بہ طور حد ہوتا تو قرآن میں ایسے شخص کے لیے یہ حد

(۱)— صحیح مسلم، کتاب الحدود، باب: حد الخمر، جلد: ۲، ص: ۷۱، مجلس برکات

مقرر کی جاتی؛ کیوں کہ وہ زنا ہے اور زنا کی کامل حدیں رجم یا جلد ہیں۔ اس کو جاری نہ کرنے سے یہ بات خود معلوم ہوگئی کہ ناکحِ محرماتِ ابدیہ کے لیے حد مقرر قرآنی نہیں۔ اور وہ زنائے شرعی جو موجب حد ہی نہیں ہے، بلکہ وہ ان عظیم گناہوں میں شامل ہے جن کی سزا مقرر نہیں ہے۔ حاکم کو اختیار ہے کہ قتل وغیرہ کی طرح سخت سزا دے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے حد مقرر کو ترک فرما کر قتل وغیرہ کا حکم دیا۔ اب لامحالہ اس کو تعزیر کہیں گے نہ کہ حد، جیسا کہ بارہا گذر چکا۔

قال:— اگر یہ قتل تعزیراً ہوتا تو کبھی کبھی ایسے شخص کو آپ کچھ اور سزا دیتے۔ جب یہی سزا دی، اور ناکحِ محرماتِ ابدیہ کو کوئی دوسری سزا نہ دی تو معلوم ہوا کہ اس کی حد یہی ہے۔

اقول:— اول: یہ تو فرمائیے! کہ محرمات ابدیہ سے نکاح، رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں کتنی بار ہوا ہے؟ اگر اس واقعہ کے علاوہ اس طرح کے دو چار واقعے آپ ثابت کر دیں تو البتہ آپ کا یہ کلام کسی قدر سماعت کے قابل ہوسکتا ہے، ورنہ خیر۔۔۔۔ اور اگر تعدد واقعہ کو تسلیم بھی کریں تو تعزیر میں یہ قید آپ کو کس نے سکھائی ہے کہ کبھی کبھی اس کو ترک بھی کیا جائے؟ چہ خوش!

غرض: کوئی صورت اختیار کرو، ہمارا مطلوب بہ ہر حال حاصل ہے۔ اس کے علاوہ صحابۂ کرام سے لوطی وغیرہ کے بارے میں جب اور سزائیں قتل کے بغیر منقول ہیں جیسا کہ گذرا، تو اب حضور والا کے قاعدے کے مطابق بھی تعزیر کا بدل ہوگیا۔ اب اس کو تعزیر کہیے، نہ کہ حد۔

قال:— اور حد کے ساقط کرنے سے تعزیر واجب ہونا، اس کی کیا دلیل ہے؟ حدیث کا مقتضیٰ تو یہ ہے کہ اس شخص سے حد ساقط کی گئی تو پھر اس کو بالکل بری کیا جائے، نہ یہ کہ اس کو تعزیر کیا جائے۔

اقول:— بے شک! اب معلوم ہوگیا کہ حضور والا کو منظور یہ ہے کہ حد واجب نہ ہونے سے زبردستی اس کا بالکل بری ہونا ثابت کر دیں؛ حالاں کہ یہ خیال خام ہے، تمھاری زبردستی کی باتیں کب قابل سماعت ہیں؟ اور بیہودہ خیالی پلاؤ سے کیا کام چلنے والا ہے؟ اس کی دلیل تو بارہا گذر چکی کہ حد شبہے کے باعث ساقط ہوئی اور تعزیر کا وجوب اُس حدیث سے ہے، جو ایسے اشخاص کے بارے میں وارد ہے، جن کی سزا کو تم حد کہتے ہو۔ اور تعزیر ایسے مقام پر واجب ہوتی جہاں شبہہ ہو۔ اور مقتضائے حدیث صرف سقوط ہے، نہ کہ سقوط حرمت و تعزیر۔ اور حنفیہ، غیر مقلدین کی طرح صرف لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ پر عمل نہیں کرتے، بلکہ و أنتم سکاریٰ کو بھی مدنظر رکھتے ہیں، اسی طرح اگر چہ شبہے کے باعث حد کا ساقط ہونا تحریر کرتے ہیں، مگر دوسری احادیث سے تعزیر کا وجوب بھی ثابت کرتے ہیں۔ ہاں! حضور والا کو سوائے الزامِ زبردستی کے اور کچھ نصیب نہیں۔

ع سخن شناس نہ دلبرا! خطا ایں جاست

قال:— یقینی بات کوافترا کہنا آپ کا ہی کام ہے۔کیا ایمان کے مسئلے میں حنفیہ نے مخالفت نہیں کی؟ یا رضاعت کے مسئلے میں مخالفت نہیں کی؟ احادیث کا تو کچھ شمار ہی نہیں۔اگر حنفیہ متبع قرآن وحدیث ہوتے تو اہل رائے کیوں ہوتے،اور سلف کے مطعون کیوں بنتے؟

اقول:— ؎ کبھی فروغ نہ پائیں گے پیش یار چراغ وہ ماہ ایک طرف،اک طرف ہزار چراغ

آپ لوگ کیا کریں اپنی جبلت وعادت سے مجبور ہیں،اور تقلید نفس امارہ کے نشہ میں چور۔ایمان کے مسئلے میں حنفیہ نے ہرگز سرِ موخلاف قرآن نہیں کیا،اور نہ رضاعت میں،مگر علم اور نظر تحقیق وانصاف درکار ہے اور حنفیہ بفضلہٖ تعالیٰ جس طرح متبع قرآن وحدیث ہیں،دنیا کے پردے پر کوئی اوران جیسا تو نہیں،شاید کسی اور جہان میں ہوں تو ہوں؛ کیوں کہ حنفیہ مرسل ومنقطع اور آثار صحابہ کے بھی کمال متبع ہیں،بہ خلاف دیگر ائمہ کے۔اور سلف میں سے تو کسی ایک نے بھی امام کو مطعون نہیں کیا،بلکہ اکابر سلف مثلاً امام مالک وسفیان ثوری اور ابن مبارک وغیرہ تو امام کے ایسے مداح ہیں جسے تمام اہل علم خوب جانتے ہیں۔ہاں! البتہ غیر مقلدین تعصب وجہالت کے نشہ میں سرشار ہیں،اور حق بات کی طرف نظر اٹھا کر نہیں دیکھتے؛ اس لیے امام ہمام کی شان میں تنقیص کے کچھ کلمات کہتے ہیں،انشاء اللہ اس بدگوئی کا مزہ قیامت کے دن خوب چکھیں گے۔

اہل رائے کی تحقیق

قال:— امام احمد وغیرہ محدثین نے لکھا ہے کہ اہل رائے،اثر کے مخالف ہیں۔الخ۔

اقول:— امام احمد رحمہ اللہ کا اہل رائے سے مقصود فلاسفہ ومعتزلہ وغیرہ مبتدعین ہیں،نہ امام المسلمین ابوحنیفہ،اوران کے مقلدین؛ کیوں کہ رائے سے مقصود وہ عقل ہے جو مخالف شریعت ہے تو-بفضلہٖ-ائمۂ دین بالخصوص امام الائمہ امام ابوحنفیہ رحمہ اللہ اس سے بری ہیں۔کچھ شک ہو تو میزان شعرانی'' مطالعہ فرمائیے! وہ نصیب نہ ہو تو شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ کی ''کتاب الانصاف'' دیکھیے! وہ فرماتے ہیں:

ایسا ہرگز نہیں۔خدا کی قسم! رائے سے مقصود محض عقل وفہم نہیں،بلکہ مقصود قیاس اور استنباط مسائل ہیں،جس میں اہل

رائے ہونے میں امام احمد واسحٰق وشافعی بالاتفاق داخل ہیں۔ انتھیٰ بترجمتہ.(۱)

توجب کہ رائے سے مقصود، قیاس ہوا تواب ہم کہتے ہیں کہ: قیاس کے حجت شرعیہ ہونے پر بڑے بڑے محدثین، جیسے امام احمد واسحٰق وشافعی ومالک وغیرہ سب کا اتفاق ہے، پھروہ بھی اہل رائے ہوئے۔ اگر سب کو اعدائے سنت سمجھتے ہو، تو ان میں امام بھی شامل ہیں، اور اگر نہیں تو پھر صرف امام کو اس کلمہ کا مصداق بنانا، اپنے دین کی بیخ کنی نہیں تو کیا ہے؟ لہٰذا معلوم ہوا کہ یہاں امام احمد رحمہ اللہ کے کلام میں رائے سے مراد، وہ رائے ہے جو فلاسفہ وغیرہ کی ہے۔

مذہب امام اعظم کی کثرت

اور ائمۂ دین سے امام کے علم وفضل اور زہد وتقویٰ کا ثبوت

اور امام رازی کی عبارت بھی حکمائے فلاسفہ وغیرہ اہل بدعت پر محمول ہے، ورنہ امام رازی نے جابجا اپنی ''تفسیر'' میں امام ابوحنیفہ کو ''رضی اللہ عنہ'' لکھا ہے، اسی طرح امام نووی نے ''شرح مسلم'' میں بہت سے مقام پر امام کو ''رضی اللہ عنہ'' تحریر کیا ہے۔ لیکن اندھوں کے سامنے رونا، آنکھوں کو کھونا ہے۔ یہ لوگ اتنا نہیں سمجھتے کہ حنفیہ کا یہ جم غفیر(۲) پوری دنیا میں غالب ہے، اور امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کا ''سواد اعظم'' یہی گروہ ہے۔ اگر امام ابوحنیفہ کی تقلید ممنوع ہوتی، اور اس تقلید کے باعث حنفیہ باطل پر ہوتے، تو اللہ تعالیٰ اہل اسلام کی اس عظیم جماعت کو امر باطل پر کیوں مجتمع فرماتا؛ حالاں کہ رسول اللہ ﷺ فرما چکے ہیں: **لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِيْ عَلَى الضَّلَالَةِ.** (۳) یعنی میری امت گمراہی پر مجتمع نہیں ہوگی۔ افسوس! کہ ان لوگوں نے آنکھوں کو تو بند کرلیا ہے، اور منہ کو کھول دیا ہے۔ کاش اس کا برعکس کرتے، یعنی آنکھیں کھولتے، اور منہ کو اچھی طرح سے بند کرلیتے تو اچھا ہوتا۔ خیر اگر آنکھیں نہیں کھولتے تو نہ کھولو، کانوں ہی سے اچھی طرح سنو۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ جملہ مشہور ہے:

اَلنَّاسُ كُلُّهُمْ عَيَالٌ عَلٰى فِقْهِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ. (۴) یعنی لوگ سب کے سب فقہ میں امام ابوحنیفہ کے گھر کے آدمی ہیں۔

(۱)- کتاب الانصاف في بيان سبب الاختلاف، ص: ۲۷، مكتبة حقيقه، استنبول، تركی.

(۲)- جم غفیر: جماعت کثیرہ

(۳)- سنن أبي داؤد، كتاب الفتن والملاحم، باب: ذكر الفتن و دلائلها، رقم الحديث: ۴۲۵۳،/ ابن ماجة، كتاب الفتن، باب: السواد الاعظم، رقم الحديث: ۳۹۵۰.

(۴)- رد المحتار على هامش الدر المختار، جلد: ۱، ص: ۱۲۰/ زکریا بک ڈپو.

اور سفیان ثوری رحمہ اللہ نے اس شخص سے کہا، جو امام کی خدمت سے آیا تھا: تو بے شک اہل زمین کے بہت بڑے عابد کے پاس سے آیا ہے۔

كَـمَـا "فِي الشَّامِيِّ" وَ قَالَ الثَّوْرِيُّ لِمَنْ قَالَ لَهُ جِئْتُ مِنْ عِنْدِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ: "لَقَدْ جِئْتَ مِنْ عِنْدِ أَعْبَدِ أَهْلِ الْأَرْضِ"، انتهىٰ.(۱)

اور امام المحدثین یحیٰ بن معین فرماتے ہیں:

"اَلْقِرَآءَةُ عِنْدِيْ قِرْآءَةُ حَمْزَةَ، وَالْفِقْهُ فِقْهُ أَبِيْ حَنِيْفَةَ. وَ عَلٰى هٰذَا أَدْرَكْتُ النَّاسَ. انتهى.

قراءت میرے نزدیک حمزہ (قاری) کی قراءت ہے، اور فقہ ابوحنیفہ کی فقہ۔ اور اسی پر میں نے لوگوں کو مجتمع پایا ہے۔

رئیس المحدثین عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ فرماتے ہیں: میں کوفہ میں داخل ہوا اور وہاں کے لوگوں سے پوچھا کہ تمھارے شہر میں کون بڑا عالم ہے؟ سب نے کہا: ابوحنیفہ۔ پھر پوچھا کہ: اس شہر میں کون بڑا متقی ہے؟ تو سب نے کہا کہ: ابو حنیفہ۔ پھر پوچھا کہ: کون بڑا عابد تمھارے شہر میں ہے؟ تو سب نے کہا کہ: ابوحنیفہ ہیں۔ تو کوئی صفت جمیلہ میں نے نہیں دریافت کیا، مگر سب نے یہی کہا کہ: وہ امام ابوحنیفہ ہیں۔(۲) كَذَا فِي الْمِيْزَانِ لِلشَّعْرَانِيِّ وَ غَيْرِهٖ.

اور وہی امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

إِنَّ أَبَـا حَـنِيْـفَةَ كَـانَ مِـنَ الْـعِـلْـمِ، وَالْوَرْعِ، وَ الزُّهْدِ، وَ إِيْثَارِ الْاٰخِرَةِ بِمَحَلٍ لَا يُدْرِكُهٗ أَحَدٌ، ذَكَرَهُ الشَّامِيُّ.(۳)

بے شک ابوحنیفہ رحمہ اللہ علم، تقویٰ، زہد اور اختیار آخرت میں اس مقام پر پہونچے ہوئے تھے کہ کوئی ان کو نہیں پا سکتا تھا، اس کو شامی نے ذکر کیا، انتہیٰ۔

اب بھی امام احمد بن حنبل کے اس قول کو جو اہل رائے وفلاسفہ وغیرہ کے بارے میں فرمایا ہے، تلاوت کرنا نہایت بے دینی کی بات ہے۔ اور ابن مبارک فرماتے ہیں:

؎ فَـمَـا فِـيْ الْمَشْرِقَيْنِ لَهٗ نَظِيْرٌ وَ لَا فِـى الْـمَـغْرِبَيْنِ، وَ لَابِكُوْفَه (۴)

(۱)- رد المحتار على هامش الدر المختار، جلد: ۱، ص: ۱۵۲/ زکریا بک ڈپو،

(۲)- الميزان الكبرىٰ الشعرانية، فصل: في بيان ذكر بعض من أطنب في الثناء على الامام أبي حنيفةالخ. جلد: ۱، ص: ۸۲،۸۷، دار الكتب العلمية، بيروت

(۳)- رد المحتار على هامش الدر المختار، جلد: ۱، ص: ۱۵۲/ زکریا بک ڈپو،

(۴)- رد المحتار على هامش الدر المختار، جلد: ۱، ص: ۱۵۸/ زکریا بک ڈپو،

ان کا کوئی ثانی نہ مشرقین میں ہے نہ مغربین میں، اور نہ کوفہ میں۔

اور یہ بھی فرماتے ہیں:

لَيْسَ أَحَدٌ أَحَقَّ أَنْ يُقْتَدىٰ بِهِ مِنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ ؛ لِأَنَّهُ كَانَ إِمَاماً، نَقِيّاً ،تَقِيّاً ،وَرِعاً، عَالِماً، فَقِيْهاً، كَشَفَ الْعِلْمَ كَشْفاً لَمْ يَكْشِفْهُ أَحَدٌ، ذَكَرَهُ الشَّامِيُّ. (۱)

کوئی شخص امام ابوحنیفہ سے زیادہ لائق نہیں کہ اس کی اقتدا کی جائے؛ کیوں کہ وہ برگزیدہ، پسندیدہ، متقی، عالم، فقیہ امام تھے، علم کو اس طرح واضح کر دیا، جیسا کسی نے واضح نہیں کیا، اسے شامی نے ذکر کیا۔

اور متاخرین میں سے ائمۂ اربعہ وغیرہ کے سیکڑوں مقلدین ان کے مداح ہیں، امام شعرانی اپنی میزان میں فرماتے ہیں:

أَجْمَعَ السَّلَفُ وَ الْخَلَفُ عَلىٰ كَثْرَةِ وَرْعِ الْإِمَامِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، وَكَثْرَةِ احْتِيَاطِهِ فِي الدِّيْنِ ، وَخَوْفِهِ مِنَ اللّٰهِ تَعَالىٰ. (۲)

متقدمین ومتاخرین کا امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے کثرت تقویٰ، دین میں کثرت احتیاط اور کثرت خوف الٰہی پر اتفاق ہے۔

صاحب مشکوٰۃ کے نزدیک امام اعظم کا مقام ومرتبہ

صاحب مشکوٰۃ اپنے أسماء الرجال میں لکھتے ہیں:

وَ لَوْ ذَهَبْنَا إِلىٰ شَرْحِ مَنَاقِبِهِ وَ فَضَائِلِهِ، لَأَطَلْنَا الْخُطْبَ، وَلَمْ نَصِلْ إِلَى الْغَرَضِ؛ فَإِنَّهُ كَانَ عَالِماً، عَامِلاً، وَرِعاً، زَاهِداً، عَابِداً، اِمَاماً فِيْ الْعُلُوْمِ الشَّرعية. وَ الْغَرَضُ بِإِيْرَادِ ذِكْرِهِ فِيْ هٰذَا الْكِتَابِ، وَ إِنْ لَّمْ نَرْوِ عَنْهُ حَدِيْثاً فِي الْمِشْكوٰةِ : لِلتَّبَرُّكِ بِهِ؛ لِعُلُوِّ مَرْتَبَتِهِ وَ وُفُوْرِ عِلْمِهِ، انتهىٰ. (۳)

اگر ہم امام کے مناقب وفضائل کی شرح کرتے تو دفتر طویل کر دیتے، پھر بھی ہم غرض تک نہ پہونچتے؛ کیوں کہ یقیناً وہ عالم باعمل، متقی، عابد، اور علوم شریعت کے امام تھے۔ اور اس کتاب میں ان کے ذکر کا مقصد یہ ہے کہ ان کی بلندیٔ مرتبہ اور وفور علم

(۱)- رد المحتار علی هامش الدر المختار ، جلد: ۱ ، ص: ۱۵۲ / زکریا بک ڈپو ،

(۲)- الـميزان الكبرىٰ الشعرانية، فصل: في بيان ذكر بعض من أطنب في الثناء على الامام أبي حنيفةالخ. جلد: ۱ ، ص: ۸۹، دارالکتب العلمية ، بيروت

(۳)- الاكـمـال في أسماء الرجال، مشمولة مشكٰوة المصابيح، الباب الثاني: ذكر ائمة أصحاب الأصول، ترجمة النعمان بن ثابت، ص: ۶۲۵ / مجلس برکات جامعہ اشرفیہ مبارک پور، اعظم گڈھ۔

کی وجہ سے وہ متبرک ہو جائے، اگر چہ مشکوٰۃ میں ہم نے کوئی حدیث ان سے ذکر نہیں کی۔ انتہیٰ۔

اورامام مجدالدین مشہور بہ ابن الاثیر ''جامع الاصول'' کی فصل نون میں لکھتے ہیں:

لَوْ لَمْ يَكُنْ لِلّٰهِ تَعَالٰى سِرٌّ خَفِيٌّ وَّرِضاً إِلٰهِيٌّ فِيْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ لَمَا جَمَعَ شَطْرَ أَهْلِ الْإِسْلَامِ عَلٰى تَقْلِيْدِهٖ. انتهىٰ مُلْتَقَطاً. (۱)

اگر خدائے تعالیٰ کا پوشیدہ راز اور رضا مندی امام ابوحنیفہ میں نہ ہوتی، تو البتہ آدھے مسلمانوں کو ان کی تقلید پر جمع نہ کرتا۔ انتہیٰ۔

امام نووی نے ''تهذيب الاسماء'' میں، اور ابن حجر وجلال الدین سیوطی وغیرہ نے اپنے اپنے رسائل میں امام کی کمال تعریف کی ہے۔ امام ربانی مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ نے ''مکتوبات احمدی'' میں سچ فرمایا:

؎ قاصرے گر کند ایں طائفہ را طعن وقصور — حاش للہ بر آرم بہ زبان این گلہ را

ہمہ شیران جہاں بستۂ ایں سلسلہ اند — روبہ از حیلہ چساں بہ کسلد ایں سلسلہ را

شیران جہاں یعنی بڑے بڑے محدثین وفقہا وغیرہ امام کی اس زنجیرِ تقلید میں جکڑے ہوئے ہیں، اب اگر غیر مقلدین مثل لومڑی کے اس زنجیر کو حیلہ اور مکر سے توڑنا چاہیں تو بھلا کس طرح توڑ سکتے ہیں، اور یہ حضرت امام الائمہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے دریائے فضائل کا ایک قطرہ ہے، اگر چہ غیر مقلدین خذلہم اللہ ان کے فضائل کے منکر ہیں، مگر آفتاب پر خاک ڈالنے سے اپنا منہ خاک آلود کرنے کے علاوہ اور کیا ہو سکتا ہے؟ یہ موقع طول دینے کا متقاضی نہیں ورنہ امام کے فضائل کے جھاڑ باندھ کر غیر مقلدین کو خوب ہی جلایا جاتا کہ آتش تعصب وحسد سے جل کر خاک ہو جاتے، اور اہل سنت خوشی کے مارے پھولے نہ سماتے۔ ''مشت نمونہ از خروارے'' اسی پر اکتفا کیا گیا۔ منصف متدین کو اسی قدر کافی ہے، اس کی زیادہ تفصیل ''فتح المبين، نصرة المجتهدين اور نصر المقلدين'' وغیرہ رسائل اہل سنت، مقلدین ائمۂ اربعہ میں ہے۔

مولانا مرحوم نے التعليق الممجد میں خوب لکھا ہے کہ: اگر منکرِ فضائلِ امام، مالکی ہے، تو اس کے علما سے امام کے فضائل دکھا دیں گے، اور اگر شافعی ہے، تو خود ان کے امام شافعی سے، اور اگر حنبلی ہے تو علمائے حنبلیہ سے ثابت کر دیں گے۔ اور

(۱)– جامع الاصول، الفصل الأول، الفرع الثاني في التابعين و من بعدهم، الرقم: ۲۷۸۰، النعمان بن ثابت، جلد: ۱۴، ص: ۲۶۶، دار الكتب العلمية، بيروت.

اگر محدث ہونے کا دعویٰ کرتا ہے تو محدثین کبار سے ان کے مناقب ثابت کردیں گے، اور اگر لا مذہب ہے، تو اس کو مار پیٹ کر سمجھا دیں گے۔(۱)

لہذا حنفیہ کو جو ایسے امام کے متبع ہیں، قرآن وحدیث کے مخالف سمجھنا اس شخص کا کام ہے، جو متعصب ہے یا جاہل۔ یا ائمۂ دین کا معاند، جس کا علاج مولوی صاحب مرحوم نے لکھ دیا ہے۔ اب کہیے! کہ یہ ''ہئی'' کی مثال کس پر صادق آتی ہے، آپ پر یا مولوی صاحب پر؟ کیوں کہ مولوی صاحب تو کسی امام کے فضائل کے منکر نہیں، ہاں! آپ لوگ فضائل امام کے منکر ہیں؛ لہذا آپ ہی لوگوں کو سورج کالا نظر آتا ہے، وَهُوَ الْحَقُّ الْمُبِيْنُ.

مالِ تجارت میں زکوٰۃ کا وجوب

قال:— یہ بھی قرآن وحدیث پر بہتانِ صریح ہے۔ قرآن اور حدیث صحیح میں یہ کہیں نہیں آیا کہ مال تجارت میں زکوٰۃ واجب ہے۔ اگر آپ سچے ہیں تو کوئی دلیل لائیے۔ اگر کوئی دلیل ہوتی تو میاں جی صاحب ''تذکرۃ الراشد'' میں اسے ضرور تحریر فرماتے۔ تذکرے میں تو اس مسئلہ کا تذکرہ تک نہیں کیا۔ الی أن قال، انشاءاللہ اس مسئلے کی تفصیل آگے آئے گی۔

اقول:— أَسْتَغْفِرُاللّٰهَ ، لَاحَوْلَ وَ لَاقُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ بِخَمْسَةِ أَوْجُه. قرآن وحدیث پر ہرگز بہتان نہیں۔ یہ مسئلہ قرآن وحدیث کے دلائل سے مبرہن ہے۔ اور مولوی صاحب مرحوم نے ''تذکرے'' میں اس کا جواب شاید اس واسطے نہ لکھا ہو کہ اس کو علاحدہ ایک رسالہ میں بہ تفصیل لکھیں گے۔ یا اس غرض سے کہ یہ مسئلہ جمہور اہل سنت کے نزدیک متفق علیہ ہے، صرف بعض ظاہریہ کا خلاف مردود ہے۔ اور قرآن وحدیث پر اگر بہتان ہے تو بخاری وغیرہ محدثین نے بہتان کیا ہے؛ کیوں کہ اسی آیت وحدیث سے امام بخاری نے مالِ تجارت کو واجب لکھا ہے۔ اور ''صاحب تبصرہ'' نے آیت کا جواب کیا خاک دیا ہے؟ صرف شوکانی کے احتمالاتِ واہیہ پیش کیے ہیں، اس سے کیا ہوتا ہے؟ بلکہ انھیں احتمالات میں زکوٰۃ کا فرض ہونا بھی موجود ہے۔

(۱)— ''والطاعن علیه ان کان محدثا أو شافعیا نعرض علیه کتب مناقبه التی صنفه علماء مذهبه.... و ان کان مالکیا نوقفه علی مناقبه التی ذکرها علماء مشربه.....و ان کان حنبلیا نطلع عن تصریحات أصحاب مذهبه.... و ان کان من المجتهدین نسمعه ما جریٰ علی لسان المجتهدین والمحدثین من ذکر مفاخره... و ان کا عامیا لا مذهب له فهو من الانعام بل هو اضل نجعله مستحقا للتعزیر. الخ ، ملتقطا''.

التعلیق الممجد، ص: ۳۰، مجلس برکات

تفصیل آ گے لکھو گے تو وہیں انشاء اللہ بالتفصیل جواب بھی دیا جائے گا۔ بار بار ذکر کرنے سے کیا فائدہ۔ ہاں! یہاں اتنا کہتے ہیں کہ: مال تجارت میں زکوٰۃ کے منکر ہونے سے مطلقاً زکوٰۃ کی عدم فرضیت کا قائل ہونا پڑے گا؛ کیوں کہ جو لوگ مالدار ہیں، وہ اپنا مال جمع تو کم رکھتے ہیں بلکہ بڑھاتے ہیں، تو جب تجارت پر زکوٰۃ نہیں تو سونے چاندی وغیرہ میں جو تجارت کے لیے ہے زکوٰۃ فرض نہ ہوگی، اور زکوٰۃ کا بازار بالکل بند ہو جائے گا، تاجروں کی خوب بن آئے گی؛ کیوں کہ وہ روپے کو جمع نہ رکھیں گے، بلکہ خواہ مخواہ تجارت میں لگائیں گے تاکہ زکوٰۃ سے بچیں؛ لہٰذا جمہور اہل سنت کے مقابلے میں ظاہریہ کی رائے مردود، اور غیر قابلِ قبول ہے۔۔۔۔ اس کی باقی تحقیق وہیں کی جائے گی، جہاں تم چون و چرا کروگے۔

قال:— صاحب ظفر نے بلا شک وشبہ ثابت کر دیا ہے کہ اس مسئلے میں مذہبِ امام، آیاتِ قرآنیہ واحادیثِ نبویہ کے مخالف ہے۔۔۔۔ الی آخر الخرافات.

اقول:— امام کے مذہب سے نہ صاحب ظفر واقف ہے، نہ آپ جیسے منکرین؛ کیوں کہ امام جس امر کے منکر ہیں دیگر ائمہ بھی اسی کے قائل ہیں، اور جس امر کے اور ائمہ قائل ہیں امام بھی اس کے منکر نہیں۔ صرف نزاع لفظی ہے۔ **کما سیاتی.**

ایمان کے کم وبیش ہونے کی تحقیق

قال:— مقدمہ: جاننا چاہیے کہ آیاتِ قرآنیہ، احادیثِ نبویہ اور اجماعِ صحابہ وتابعین سے ایمان کی زیادتی ثابت ہے، جس میں حنفیہ کے علاوہ سلف وخلف میں کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے۔

اقول:— یہ مقدمہ سراسر لغو اور مردود ہے۔ آیاتِ قرآنیہ، احادیثِ نبویہ اور اجماعِ صحابہ وتابعین امام کے ہرگز مخالف نہیں، جس بات کے امام قائل ہیں بہت سے علماے معتبرین بھی اسی کے قائل ہیں، چنانچہ ''شرح مقاصد'' کے حوالے سے مولوی صاحب لکھ چکے ہیں، مگر آپ نے چشم پوشی کی ہے، وہ عبارت یہ ہے:

وَ عِنْدَ أَبِیْ حَنِیْفَةَ وَ أَصْحَابِهٖ وَ كَثِیْرٍ مِّنَ الْعَلَمَاءِ –وَ هُوَ اخْتِیَارُ إِمَامِ الْحَرَمَیْنِ– أَنَّهٗ لَا یَزِیْدُ وَ لَا یَنْقُصُ؛ لِأَنَّهٗ اسْمٌ لِلتَّصْدِیْقِ الْبَالِغِ حَدَّ الْجَزْمِ وَالْإِذْعَانِ، وَ لَا یُتَصَوَّرُ فِیْهِ الزِّیَادَةُ وَ النُّقْصَانُ، وَ الْمُصَدِّقُ إِذَا ضَمَّ إِلَیْهِ الطَّاعَاتُ، أَوِ ارْتَكَبَ الْمَعَاصِيَّ فَتَصْدِیْقُهٗ بِحَالِهٖ لَمْ یَتَغَیَّرْ أَصْلاً، وَ إِنَّمَا یَتَفَاوَتُ إِذَا كَانَ اسْماً

لِلطَّاعَاتِ الْمُتَفَاوِتَةِ قِلَّةً وَ كَثْرَةً. انتهىٰ.

امام ابوحنیفہ،ان کے اصحاب اور اکثر علما کے نزدیک-اور وہی امام الحرمین کا مختار ہے- یہ ہے کہ یقیناً ایمان نہ زائد ہوتا ہے، نہ ناقص؛ کیوں کہ ایمان تصدیق کامل کا نام ہے، جو یقین کے درجے تک پہو نچ جائے، اور اس میں زیادتی ونقصان متصور نہیں ہے۔اور تصدیق کرنے والا جب اپنی طرف سے طاعات کو ملادے، یا معاصی کا مرتکب ہو، ہر حال میں اس کی تصدیق باقی ہے، اس میں ہرگز تغیر نہیں آتا، البتہ ایمان جب کہ طاعات متفاوتہ، یعنی اعمال کا نام ہو تو اس میں کمی بیشی ہوگی۔انتہیٰ۔

اب کہیے! صرف حنفیہ کو مخالف ٹھہرانا غلط ہے یا صحیح ؟ اور جتنی آیتیں لکھی ہیں، ان میں زیادتی یا تو تصدیق کرنے والے کے اعتبار سے ہے کہ صحابہ کی تصدیق تجدد احکام کے باعث زیادہ ہوتی تھی، چنانچہ سورہ توبہ میں ہے:

وَ إِذَا مَآ اُنْزِلَتْ سُوْرَةٌ فَمِنْهُمْ مَنْ يَّقُوْلُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هٰذِهٖٓ إِيْمٰناً فَأَمَّا الَّذِيْنَ آمَنُوْا فَزَادَتْهُمْ إِيْمٰناً وَّ هُمْ يَسْتَبْشِرُوْنَ.(۱)

جس وقت کوئی سورت نازل ہوتی ہے تو ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ: اس سورت نے تم میں سے کس کا ایمان زائد کردیا، تو جو لوگ ایمان لائے ہیں ان کے ایمان کو اس نے زیادہ کیا، اور وہ خوشی حاصل کرتے ہیں۔انتہیٰ۔

اور تفسیر کبیر میں ہے:

وَالْوَجْهُ الثَّانِيْ مِنْ زِيَادَةِ التَّصْدِيْقِ: أَنَّهُمْ يُصَدِّقُوْنَ بِكُلِّ مَا يُتْلىٰ عَلَيْهِمْ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ، وَ لَمَّا كَانَتِ التَّكَالِيْفُ مُتَوَالِيَةً فِيْ زَمَنِ الرَّسُوْلِ ﷺ، مُتَعَاقِبَةً فَعِنْدَ حُدُوْثِ كُل تَكْلِيْفٍ كَانُوْا يَزِيْدُوْنَ تَصْدِيْقاً وَّ إِقْرَاراً. وَ مِنَ الْمَعْلُوْمِ أَنَّ مَنْ صَدَّقَ إِنْسَاناً فِيْ شَيْئَيْنِ كَانَ تَصْدِيْقاً لَهُ أَكْثَرَ مِنْ تَصْدِيْقِ مَنْ صَدَّقَهُ فِيْ شَيْءٍ وَّاحِدٍ. وَ قَوْلُهُ: (إِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيٰتُهُ زَادَتْهُمْ إِيْمٰناً) مَعْنَاهُ: أَنَّهُمْ كُلَّمَا سَمِعُوْا آيَةً جَدِيْدَةً أَتَوْا بِإِقْرَارٍ جَدِيْدٍ؛ فَكَانَ ذٰلِكَ زِيَادَةً فِي الْإِيْمَانِ وَ التَّصْدِيْقِ. انتهىٰ.

دوسری وجہ زیادت تصدیق سے ہے کہ وہ ہر سورت وآیت کی تصدیق کرتے تھے جو خدا کی طرف سے ان پر پڑھی جاتی تھیں، اور چوں کہ اوامر ونواہی رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں پے درپے نازل ہوتے تھے؛ اس لیے ہر حکم کے حدوث کے وقت ان کی تصدیق واقرار زیادہ ہوتی تھی۔اور یہ معلوم ہے کہ جو شخص کسی انسان کی دو بات میں تصدیق کرے اس کی تصدیق اس شخص

(۱)- قرآن مجید، پارہ: ۱۱، سورۃ التوبۃ، آیت: ۱۲۴.

کی تصدیق سے زائد ہوگی، جو انسان کی ایک ہی بات میں تصدیق کرتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا یہ قول: إِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيْمَاناً (۱)، اس کے معنی یہ ہیں کہ جب وہ صحابہ نئی آیت کو سنتے ہیں تو اقرارِ جدید کرتے ہیں۔ اور ایمان وتصدیق کی زیادتی یہی ہے۔ انتہیٰ۔

اب اس صورت میں نزولِ وحی وآیات کا سلسلہ منقطع ہونے کے بعد ایمان کی کمی بیشی جاتی رہی، اور کمی بیشی اگر اعمال صالحہ کے اعتبار سے ہے نہ کہ اصل ایمان کے اعتبار سے، تو یہ مذہب امام کے منافی نہیں؛ کیوں کہ اس صورت میں کمی وزیادتی کے وہ بھی قائل ہیں۔ كَمَا سَيَاتِيْ.

قال:— بخاری شریف میں ہے: بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلىٰ خَمْسٍ، وَ هُوَ قَوْلٌ وَّ فِعْلٌ يَزِيْدُ وَ يَنْقُصُ. الخ.

اقول:— "بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلىٰ خَمْسٍ" (۲) تو حدیث ہے، مگر یہ مخالف امام نہیں؛ کیوں کہ امام اس کے منکر کب ہیں؟ باقی "وَهُوَ قَوْلٌ وَّ فِعْلٌ يَزِيْدُ وَ يَنْقُصُ" حدیث مرفوع نہیں، بلکہ قول بخاری ہے۔ اور اگر ہے، تو ضعیف ہے، چنانچہ "فتح الباری شرح بخاری" میں ہے کہ "یہ لفظ حدیث نہیں، قولِ سلف" ہے۔ اور بخاری کی مراد یہ نہیں، بلکہ اس جملے کا عطف قول النبی پر ہے، نہ کہ بني الاسلام پر۔ اس کے علاوہ یہ اسلام کی تفسیر ہے، نہ یہ کہ ایمان کی۔ اور بہ اعتبار، اعمال زیادتی و نقصان کے امام ابوحنیفہ بھی منکر نہیں، كَمَا سَيَاتِيْ۔

اور دوسری حدیث جس میں ساٹھ سے زائد ایمان کے شعبے مذکور ہیں، وہ بھی مذہب امام وغیرہ کے منافی نہیں؛ کیوں کہ شعبوں کی کمی وزیادتی سے اصل ایمان میں کمی وزیادتی نہیں ہوگی، بلکہ اس کے ثمرات میں ہوگی۔ اور یہ حضور والا کی خوبیٔ فہم ہے کہ اس سے اصل ایمان میں کمی وبیشی سمجھتے ہیں؛ کیوں کہ ادنیٰ سمجھ والا بھی اس بات کو جانتا ہے کہ اصل درخت بہ ہر حال قائم ہے، شاخیں کم ہوں یا زیادہ۔ شاخیں بہ منزلۂ اعمال کے ہیں، اور اس معنی کے اعتبار سے کمی وزیادتی کا ہونا مذہب امام کے خلاف نہیں؛ کیوں کہ حدیث میں اُس ایمان میں کمی وزیادتی کی نفی ہے جس میں اعمال، داخلِ ایمان نہیں۔ اور یہی بات آیات واحادیث صحیحہ سے ثابت ہے۔ كَمَا سَيَاتِيْ.

قال:— ترمذی کی جلد ثانی میں ہے: بَابٌ: فِي اسْتِكْمَالِ الْإِيْمَانِ وَ الزِّيَادَةِ وَالنُّقْصَانِ. عَنْ عَائِشَةَ

(۱)— قرآن مجید، پ: ۹، سورة الانفال، آیت: ۲.

(۲)— صحیح بخاری، کتاب الایمان، باب: قول النبیﷺ بني الاسلام، الخ، جلد: ۱، ص: ۵، مجلس برکات

قَالَتْ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: إِنَّ مِنْ أَكْمَلِ الْمُؤْمِنِيْنَ إِيْمَاناً أَحْسَنُهُمْ خُلُقاً، وَ أَلْطَفُهُمْ بِأَهْلِهِ، الخ.(۱)

اقول:— حدیث میں جو استکمالِ ایمان واقع ہے، وہ بہ طور اخلاق والطاف ہے جو داخلِ اعمال ہے، اور یہ امام اور ان کے اصحاب کے مذہب کے منافی نہیں، ایمان میں زیادت ونقصان کا ہونا، ترمذی کا قول ہے، نہ کہ حدیث مرفوع، لہٰذا حجت نہیں۔

قال:— اس حدیث سے صاف ظاہر ہے کہ بعض کا ایمان رائی کے برابر ہوگا، اور بعض کا اس سے زائد۔ رسول اللہ ﷺ نے کیفیتِ ایمان کی زیادتی بھی فرمائی کہ اہل ایمان کیفیت ایمان میں متفاوت ہوں گے۔ اس کے بعد کی حدیث میں ہے۔ الخ۔

اقول:— اس حدیث میں اگرچہ رائی کا ذکر ہے، اور دوسری میں دینار ونصف دینار وغیرہ کا ذکر ہے، مگر کیفیتِ ایمان کی تصریح کہاں فرمائی ہے؟ یہ چیزیں تو کمیات کے قبیل سے ہیں؛ کیوں کہ کیفیات کا تعلق امور نفسانیہ سے ہے، نہ کہ جسمانیہ سے؟ اور یہ اوزان کے قبیل سے ہیں جو کمیات میں شمار کی جاتی ہیں۔ اس کو کیفیت سمجھنا آپ کی لیاقت کا نمونہ ہے۔ اس سے قطع نظر ہم کہتے ہیں کہ: یہاں صرف تشبیہ مراد ہے نہ کہ حقیقت، کیوں کہ ایمان اجسام کے قبیل سے تو ہے نہیں جو موزون ہو۔ علامہ عینی شرح بخاری میں لکھتے ہیں:

مِنْ خَرْدَلٍ، هٰذَا مِنْ بَابِ التَّمْثِيْلِ؛ لِيَكُوْنَ عِيَاراً فِي الْمَعْرِفَةِ، وَ لَيْسَ بِعِيَارٍ فِي الْوَزْنِ؛ لِأَنَّ الْإِيْمَانَ لَيْسَ بِجِسْمٍ، يَحْصُرُهُ الْوَزْنُ أَوِ الْكَيْلُ، لٰكِنَّ مَا يُشْكِلُ مِنَ الْمَعْقُوْلِ قَدْ يُرَدُّ إِلىٰ عِيَارِ الْمَحْسُوْسِ لِيُفْهَمَ، وَ يُشَبَّهَ بِهٖ لِيُعْلَمَ. وَ التَّحْقِيْقُ فِيْهِ: أَنَّهٗ يُجْعَلُ عَمَلُ الْعَبْدِ —وَهُوَ عَرَضٌ— فِيْ جِسْمٍ عَلىٰ مِقْدَارِ الْعَمَلِ عِنْدَ اللّٰهِ، ثُمَّ يُوْزَنُ، وَ يَدُلُّ عَلَيْهِ مَا جَآءَ مُبَيَّناً،(۲) وَ كَانَ فِيْ قَلْبِهٖ مِنَ الْخَيْرِ مَا يَزِنُ بُرَّةً .(۳) انتهىٰ.

خردل (رائی) کا ذکر مثال کے طور پر ہے، تاکہ معرفت کے لیے کسوٹی ہو، اور وزن میں معیار نہیں ہے؛ کیوں کہ ایمان جسم نہیں ہے کہ وزن یا کیل اس کا احاطہ کرے، لیکن جو چیز عقل میں مشکل سے آتی ہے اسے محسوس کی طرف پھیر دیتے ہیں؛ تاکہ سمجھ میں آجائے اور معلوم ہوجائے۔ اور اس میں تحقیق یہ ہے کہ خدا کے نزدیک بندے کا عمل کے اندازے کے مطابق عمل، جو

(۱)— جامع ترمذی، ابواب الایمان، باب: فی استکمال الایمان. الخ. ص:۸۵/ مجلس برکات جامعہ اشرفیہ.

(۲)— صحیح بخاری، کتاب الایمان، باب: زیادۃ الایمان و نقصانه، جلد: ۱، ص: ۱۱، میں یوں ہے:

و یخرج من النار من قال: لا اله الا الله، و فی قلبه وزن برۃ من خیر.

(۳)— حاشیۂ بخاری، علی هامش صحیح بخاری، جلد: ۱، ص:۸، مجلس برکات

عرض ہے، جسم میں رکھا جائے گا، پھر اسے وزن کیا جائے گا، اس پر یہ دلالت کرتا ہے جو دوسری جگہ بہ صراحت آیا ہے: کہ اس کے دل میں خیر سے اتنا ہوگا جو گیہوں کے دانے کے برابر ہو۔ انتہیٰ۔

اور وہی علامہ دوسری حدیث میں لکھتے ہیں:

ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ الْمُرَادَ بِحَبَّةِ الْخَرْدَلِ زِيَادَةٌ عَلىٰ أَصْلِ التَّوْحِيْدِ، وَ قَدْ جَاءَ فِي الصَّحِيْحِ بَيَانُ ذٰلِكَ فَفِيْ رِوَايَةٍ فِيْهِ: أَخْرِجُوْا مَنْ قَالَ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ، وَعَمِلَ مِنَ الْخَيْرِ مَنْ يَّزِنُ هٰكَذَا، ثُمَّ بَعْدَ هٰذَا يُخْرَجُ مَنْ لَّمْ يَعْمَلْ خَيْراً قَطُّ غَيْرَ التَّوْحِيْدِ. وَ قَالَ الْقَاضِي: هٰذَا هُوَ الصَّحِيْحُ، أَنَّ مَعْنَى الْخَيْرِ هٰهُنَا أَمْرٌ زَائِدٌ عَلىٰ الْإِيْمَانِ؛ لِأَنَّ مُجَرَّدَهُ لا يَتَجَزَّأُ، إِنَّمَا يَتَجَزَّأُ الْأَمْرُ الزَّائِدُ عَلَيْهِ، وَ هِيَ الْأَعْمَالُ الصَّالِحَةُ، انتهىٰ. (۱)

پھر جان لو کہ حبۂ خردل (رائی کا دانہ) سے مراد اصلِ توحید پر زیادتی ہے۔ اور صحیح حدیث میں اس کا بیان آیا ہے، ایک روایت میں ہے کہ: اس شخص کو (جہنم سے نکالو) جس نے لا الـه الا اللـه کہا اور نیک عمل کیا، اس وزن کے موافق۔ پھر اس کے بعد وہ نکالا جائے گا جس نے سوائے توحید کے کوئی نیکی نہیں کی ہوگی۔ اور قاضی عیاض نے فرمایا: یہی صحیح ہے کہ یہاں خیر کا معنی وہ امر جو ایمان پر زائد ہے، مراد ہے۔ کیوں کہ محض ایمان لائق تقسیم نہیں بلکہ امر زائد علی الایمان تقسیم پذیر ہوتا ہے، اور وہ اعمال صالحہ ہیں۔ انتہیٰ۔

ان دونوں حدیثوں کی تاویل معلوم ہوگئی کہ یا تو تشبیہ کے قبیل سے ہیں، اور یا یہ کہ عمل جسم میں عرض کے منزل میں ہوکر موزون ہوں گے، اور قاضی عیاض بھی اس کو صحیح کہتے ہیں کہ خیر سے مراد وہ امر ہے جو ایمان پر زائد ہے، اور وہ اعمال صالحہ ہیں؛ لہٰذا ان کا موزون ہونا، امام اور ان کے متبعین کے مذہب کے مخالف نہیں۔

اور ابن ماجہ کی حدیث میں ایمان کی تعلیم کے بعد قرآن سے زیادتئ ایمان کی روایت جو حضرت جندب رضی اللہ عنہ سے منقول ہے، (۲) وہ بھی مصدق بہ اور نزول قرآن کے اعتبار سے ہے (یعنی جیسے جیسے قرآنی آیتوں کا نزول ہوتا رہے گا، صحابہ کی تصدیق میں اضافہ ہوتا رہے گا) جیسا کہ تفسیر کبیر، اور صریح آیت کے حوالے سے اوپر بیان ہو چکا؛ لہٰذا یہ بات بھی مذہب امام کے مخالف نہیں۔

قال:— عَنْ عَلِيِّ بْنِ طَالِبٍ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: الْإِيْمَانُ مَعْرِفَةٌ بِالْقَلْبِ، وَ قَوْلٌ بِاللِّسَانِ، وَ

(۱)— الحواشي النافعة على هامش صحيح بخاري، جلد: ۱، ص: ۸، مجلس بركات

(۲)— عن جندب بن عبدالله قال: كنا مع النبي ﷺ، و نحن فتيان حزاورة فتعلمنا الايمان قبل ان نتعلم القرآن، ثم تعلمنا القرآن فازددنا به ايمانا. (سنن ابن ماجة، باب: في الايمان، جلد: ۱، ص: ۷)

عَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ.... الى أن قال : میں کہتا ہوں کہ: یہ حدیث ضعیف ہے، مگر متابعات میں حدیث ضعیف بھی معتبر ہوتی ہے۔

اقول:- اس حدیث کے ضعیف ہونے کا اقرار خود حضور والا نے کیا ہے، مگر متابعات میں معتبر ہونے کی بات خوب کہی! پہلے کسی آیت یا صحیح حدیث سے ثابت کرنا چاہیے تھا کہ ایمان معرفت قلب، قول لسان اور عمل بالارکان کے مجموعے کا نام ہے، پھر اس پر یہ قاعدہ جاری کرنا چاہیے تھا، حالاں کہ یہ ثابت ہی نہیں۔ اور جب اصل نہیں تو تابع کہاں سے؟ اور بعض صحابہ سے بہ طریق صحیح زیاتی ونقصان بھی ثابت کرنا چاہیے، پھر اس کو حکما مرفوع کہیے۔ صاحب ''سفر السعادہ'' بھی باوجود شدت تعصب کے اس باب میں صحیح حدیث وارد نہ ہونے کے قائل ہیں، چنانچہ لکھا ہے:

وآنچہ مشہور است کہ: اَلْـإِيْـمَانُ قَوْلٌ وَّ عَمَلٌ ، يَزِيْدُ وَ يَنْقُصُ، وَ الْإِيْمَانُ لَا يَزِيْدُ وَ لَايَنْقُص ' از آں حضرت علیہ السلام دریں معنی چیزے صحیح نہ شدہ، وآں از اقوال صحابہ وتابعین است، انتہیٰ۔ (۱)

لہٰذا ثابت ہوا کہ رسول اللہ علیہ السلام سے زیادتی وکمی کے بارے میں کوئی حدیث ثابت نہیں ہوئی، صرف صحابہ وتابعین کا اختلاف ہے۔ اور معلوم ہے کہ عقائد کے باب میں حدیث ضعیف لائق عمل نہیں ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ جس اعتبار سے صحابہ و تابعین وغیرہ زیادتی ونقصان کے قائل ہیں، اُس اعتبار سے امام بھی اس کے قائل ہیں۔

اعمال داخلِ ایمان نہیں

اب ہم یہاں پر تحقیق کرتے ہیں کہ اعمال داخل ایمان نہیں۔ ایمان اور چیز ہے اور عمل چیزے دیگر۔ آیات واحادیث صحیحہ اس پر دال ہیں، اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

إِنَّ الَّـذِيْـنَ آمَنُوْ وَ عَمِلُوْا الصّٰلِحٰتِ ، یہ آیت قرآن میں بہت سی جگہوں میں وارد ہے۔ اس میں اعمال صالحہ کے ایمان پر عطف کرنے سے صاف ظاہر ہے کہ عمل غیر ایمان ہے؛ کیوں کہ عطف مغایرت کو چاہتا ہے۔

اور پروردگار نے فرمایا:

قَالَتْ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَ لٰكِنْ قُوْلُوْا أَسْلَمْنَا. (۲)

(۱)- ترجمہ: اور یہ جو مشہور ہے کہ ایمان قول وعمل کا نام ہے اور کم وبیش ہوتا ہے، اور یہ کہ ایمان کم وبیش نہیں ہوتا، اس بارے میں رسول اللہ علیہ السلام سے کوئی صحیح حدیث وارد نہیں ہے، اور اس بارے میں جو کچھ ہے وہ صحابہ وتابعین کے اقوال سے ہے۔

(۲)- قرآن مجید، پ: ۲۶، سورۃ الحجرات ۴۹، آیت: ۱۴.

اعراب نے کہا کہ: ہم ایمان لائے، تم کہو کہ: تم ایمان نہیں لائے، لیکن یوں کہو کہ: ہم اسلام لائے۔ (یعنی بہ ظاہر مسلمان ہوئے، دل میں تصدیق نہیں ہے۔)

اس سے معلوم ہوا کہ اسلام و ایمان میں فرق ہے۔

اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

أُولٰئِكَ كَتَبَ فِيْ قُلُوْبِهِمُ الْإِيْمٰنَ.(۱) وہ لوگ ہیں جن کے دل میں ایمان لکھ دیا۔

معلوم ہوا کہ ایمان کا تعلق دل سے ہے۔

اور پروردگار نے فرمایا:

وَ إِذْقَالَ إِبْرٰهِيْمُ رَبِّ أَرِنِيْ كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتىٰ قَالَ أَوَ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلىٰ وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِيْ.(۲)

جب کہ ابراہیم -علیہ السلام- نے کہا: اے میرے رب! تو کس طرح مردے کو زندہ کرتا ہے؟ تو فرمایا: کیا تم اس پر ایمان نہیں لائے، عرض کیا: ہاں! کیوں نہیں؟ لیکن یہ اس لیے ہے کہ میرا دل مطمئن ہو۔

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو صرف اطمینان منظور تھا، ورنہ ان کا ایمان بہ حالہ تھا، اور اگر ایمان میں کمی ہوتی تو فرماتے: وَ لٰكِنْ لِّيَزِيْدَ إِيْمَانِيْ. یعنی اس لیے کہ میرا ایمان زیادہ ہو، ورنہ ''شنیدہ کے بود مانند دیدہ'' مردوں کو زندہ کرنے کی خواہش کی تھی۔

پہلی حدیث: بخاری و مسلم کی حدیث جس میں جبرئیل علیہ السلام مسائل پوچھنے کے لیے آئے تھے، مذکور ہے:

قَالَ: يَا مُحَمَّدُ! أَخْبِرْنِيْ عَنِ الْإِسْلَامِ، قَالَ : اَلْإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنَّ لَاإِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ، وَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ وَتُقِيْمَ الصَّلٰوةَ وَ تُؤْتِيَ الزَّكٰوةَ، وَتَصُوْمَ رَمَضَانَ، وَ تَحُجَّ الْبَيْتَ إِنِ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيْلاً، قَالَ : صَدَقْتَ؛ فَعَجَبْنَا لَهُ يَسْأَلُهُ وَ يُصَدِّقُهُ، قَالَ : فَأَخْبِرْنِيْ عَنِ الْإِيْمَانِ، قَالَ: الْإِيْمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللّٰهِ وَ مَلٰئِكَتِهٖ وَ كُتُبِهٖ وَ رُسُلِهٖ، وِ الْيَوْمِ الْآخِرِ، وَ تُؤْمِنَ بِالْقَدْرِ خَيْرِهٖ وَ شَرِّهٖ، قَالَ: صَدَقْتَ.... إِلٰى آخِرِ الْحَدِيْثِ، كَذَا فِي الْمِشْكٰوةِ.(۳)

(۱)- قرآن مجید، پ: ۲۸، سورة المجادلة ۵۸، آیت: ۲۲.

(۲)- قرآن مجید، سورة البقرة ۲، آیت: ۲۶۰.

(۳)- وصحیح بخاری: کتاب الایمان، باب: سوال جبریل النبی عن الایمان و الاسلام و الاحسان الخ، جلد: ۱، ص: ۱۲، مجلس برکات /وسنن أبی داؤد، کتاب السنة، باب: الدلیل علی الزیادة والنقصان، جلد: ۲، ص: ۶۴۵/و مشکٰوة المصابیح، باب: الایمان، الفصل الأول، ص: ۱۱، مجلس برکات

جبرئیل علیہ السلام نے کہا: اے محمدﷺ! مجھ کو اسلام کے بارے میں خبر دیجیے! آپ نے فرمایا: اسلام یہ ہے کہ تو اس بات کی گواہی دے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اور بے شک محمد اللہ کے رسول ہیں، اور نماز قائم کرے، روزہ رکھے، اور بیت اللہ کا حج کرے اگر وہاں تک زادِ راہ کی طاقت رکھتا ہو۔ کہا کہ: آپ نے سچ فرمایا، تو ہم لوگوں نے تعجب کیا کہ کیسا سائل ہے، سوال بھی کرتا ہے اور تصدیق بھی کرتا ہے۔ پھر کہا کہ: مجھے بتائیے! ایمان کیا چیز ہے؟ فرمایا: ایمان یہ ہے کہ تو خدا کی، فرشتوں، کتابوں، پیغمبروں اور روز قیامت کی تصدیق کرے، اور خیر وشر کی تقدیر پر ایمان لائے۔ کہا: آپ نے سچ فرمایا۔ انتہیٰ، ایسا ہی مشکوٰۃ میں ہے۔

دیکھو! اگر اعمال داخل ہوتے، یا اسلام وایمان ایک ہوتا تو جبرئیل علیہ السلام الگ الگ سوال کیوں کرتے؟ اور آپ الگ الگ جواب کیوں دیتے؟ اس سے صاف ظاہر ہوا کہ ایمان کا تعلق صرف دل سے ہے، اور ان اشیا کے ساتھ اعتقاد کا نام ایمان ہے۔ اور اسلام، اعمالِ صالحہ کا نام ہے۔

دوسری حدیث: بخاری ومسلم کی یہ ہے:

وَ عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ، وَ عَلَيْهِ ثَوْبٌ أَبْيَضُ، وَ هُوَ نَائِمٌ، ثُمَّ أَتَيْتُهُ وَ قَدِ اسْتَيْقَظَ فَقَالَ: مَا مِنْ عَبْدٍ قَالَ: لَاإِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ، ثُمَّ مَاتَ عَلىٰ ذٰلِكَ إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ، قُلْتُ: وَ إِنْ زَنَا وَ إِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: وَ إِنْ زَنَا وَ إِنْ سَرَقَ. قُلْتُ: وَ إِنْ زَنَا وَ إِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: وَ إِنْ زَنَا وَ إِنْ سَرَقَ. قُلْتُ: وَ إِنْ زَنَا وَ إِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: وَ إِنْ زَنَا وَ إِنْ سَرَقَ. عَلىٰ رَغْمِ أَنْفِ أَبِي ذَرٍّ، الخ. مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ، كَذَا فِي الْمِشْكوٰةِ.(۱)

ابوذر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، انھوں نے کہا کہ: میں نبیﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا، اور آپ پر سفید چادر تھی کہ اوڑھ کر سو رہے تھے، پھر میں دوبارہ حاضر ہوا تو آپ بیدار ہو چکے تھے، فرمایا: کوئی بندہ جس نے لاالٰہ الا اللّٰہ کہا، پھر وہ اسی پر مر گیا، وہ جنت میں ضرور داخل ہوگا، میں نے کہا: اگرچہ اس نے زنا کیا ہو اور چوری کی ہو؟ فرمایا: اگرچہ اس نے زنا کیا ہو اور چوری کی ہو۔ پھر میں نے کہا: اگرچہ اس نے چوری اور زنا کیا ہو؟ فرمایا: ہاں! اگرچہ اس نے چوری اور زنا کیا ہو۔ پھر میں نے کہا کہ: اگرچہ اس نے زنا و چوری کی ہو؟ فرمایا: اگرچہ اس نے زنا و چوری کی ہو۔ خواہ تم اپنی ناک رگڑو۔ الخ۔ ایسا ہی مشکوٰۃ میں ہے۔

تیسری حدیث: بخاری ومسلم کی، یہ ہے:

(۱)- صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب: الدلیل علی أن من مات لا یشرک باللہ شیئا دخل الجنۃ، جلد: ۱، ص: ۶۶، مجلس برکات/ ومشکوٰۃ المصابیح، باب: الایمان، الفصل الأول، ص: ۱۴، مجلس برکات.

عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: مَنْ شَهِدَ أَنْ لَّاإِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهُ لَاشَرِيْکَ لَهُ ، وَ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَرَسُوْلُهُ ، وَ أَنَّ عِيْسىٰ عَبْدُاللّٰهِ وَرَسُوْلُهُ وَ ابْنُ أَمَتِهِ ، وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلىٰ مَرْيَمَ وَ رُوْحٌ مِّنْهُ، وَالْجَنَّةُ وَالنَّارُ حَقٌّ، أَدْخَلَهُ اللّٰهُ الْجَنَّةَ عَلىٰ مَا كَانَ مِنَ الْعَمَلِ. مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ. كَذَا فِي الْمِشْكوٰةِ.(۱)

عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، انھوں نے کہا کہ: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس نے اس بات کی گواہی دی کہ سوائے خدا کے کوئی معبود نہیں، کوئی اس کا شریک نہیں، اور یقیناً محمد ﷺ اس کے بندے اور رسول ہیں، اور عیسیٰ علیہ السلام اس کے بندے اور رسول ہیں، اور اس کی لونڈی کے بیٹے اور کلمہ ہیں جسے اس نے مریم کی طرف القا کیا، اور اس کی روح ہیں، اور جنت و دوزخ حق ہے، اللہ تعالیٰ اسے جنت میں داخل کرے گا، خواہ وہ کسی عمل پر ہو۔ یہ حدیث متفق علیہ ہے، ایسا ہی مشکوٰۃ میں ہے۔

ان دونوں حدیثوں سے معلوم ہوا کہ اعمال داخلِ ایمان نہیں، اور اس پر اجماع بھی ہے کہ جو شخص ایمان لایا، اور عمل کی نوبت نہیں آئی، گناہ میں مبتلا رہا تو وہ مومن وموحد ہے، اور وہ ایمان اسے خلود نار(۲) سے بچائے گا، جیسا کہ اسی حدیث سے معلوم ہو چکا، تو جن کے نزدیک اعمال، داخلِ ایمان ہیں ان پر یہ سخت اعتراض وارد ہوتا ہے، جیسا کہ امام سے منقول ہے، كَمَا فِي الْعَيْنِي شَرْحِ الْبُخَارِي:

قَالَ الْإِمَامُ: هٰذَا فِيْ غَايَةِ الصُّعُوْبَةِ؛ لِأَنَّ الْعَمَلَ إِذَا كَانَ رُكْناً، لَا يَتَحَقَّقُ الْإِيْمَانُ بِدُوْنِهٖ؛ فَغَيْرُ الْمُؤْمِنِ كَيْفَ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ ، انتهىٰ.(۳)

امام نے فرمایا کہ: اعمال کو داخلِ ایمان سمجھنے میں ایک بڑا اشکال ہے، وہ یہ کہ جب عمل رکن ہوا تو ایمان اس کے بغیر متحقق نہ ہوگا، تو اس حالت میں غیر مومن - یعنی جس نے عمل نہیں کیا، صرف تصدیق واقرار کیا ہے - دوزخ سے نکل کر جنت میں کیسے جائے گا؟ انتہیٰ۔ (حالاں کہ اس کا جنت میں جانا واضح ہے)

اور امام کی یہ بات بالکل صحیح ہے، اب شافعیہ وغیرہ بہ تکلف اس کا جواب یوں دیتے ہیں:

(۱)- و صحيح البخاري، كتاب الأنبياء، باب: قل يأهل الكتاب لا تغلوا في دينكم، جلد: ص: ۴۸۸، مجلس بركات/ و صحيح مسلم، كتاب الايمان، باب: الدليل على من مات على التوحيد دخل الجنة قطعا، جلد: ۱، ص: ۴۳، مجلس بركات/ ومشكوة المصابيح، باب: الايمان، الفصل الأول، ص: ۱۴، مجلس بركات.

(۲)- خلود نار: دوزخ میں ہمیشہ رہنا۔

(۳)- عمدة القاري، شرح صحيح بخاري، جلد: ۱، ص: ۱۰۴، ادارة الطباعة المنيرية، مصر، ۱۳۴۸/ والفوائد النافعة على هامش صحيح بخاري، جلد: ۱، ص: ۵، مجلس بركات

أُجِيبَ عَنْ هٰذَا؛ بَأَنَّ الْإِيْمَانَ قَدْ جَاءَ بِمَعْنىٰ أَصْلِ الْإِيْمَانِ ، كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اَلْإِيْمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللّٰهِ وَ مَلٰئِكَتِهٖ، الحديث. (۱) وَ قَدْ جَاءَ بِمَعْنىَ الْإِيْمَانِ الْكَامِلِ، وَ هُوَ الْمَقْرُوْنُ بِالْعَمَلِ، كَمَا فِي حَدِيْثِ وَفْدِ عَبْدِالْقَيْسِ. (۲) وَالْإِيْمَانُ بِهٰذَا الْمَعْنىَ الثَّانِيْ هُوَ الْمُرَادُ بِالْإِيْمَانِ الْمَنْفِيِّ فِيْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا يَزْنِي الزَّانِي حِيْنَ يَزْنِيْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، الحديث(۳)؛ فَالْخِلَافُ لَفْظِيٌّ رَاجِعٌ إِلىٰ تَفْسِيْرِ الْإِيْمَانِ، وَلَا خِلَافَ فِي الْمَعْنىٰ؛ فَإِنَّ الْإِيْمَانَ الْمُنْجِيَ مِنْ دُخُوْلِ النَّارِ هُوَ الثَّانِي بِاتِّفَاقِ جَمِيْعِ الْمُسْلِمِيْنَ ، وَالْإِيْمَانُ الْمُنْجِي مِنَ الْخُلُوْدِ فِي النَّارِ هُوَ الْأَوَّلُ، بِاتِّفَاقِ أَهْلِ السُّنَّةِ، خِلَافاً لِلْمُعْتَزِلَةِ وَالْخَوَارِجِ. وَ يَدُلُّ عَلىٰ ذٰلِكَ حَدِيْثُ أَبِيْ ذَرٍّ: مَا مِنْ عَبْدٍ قَالَ: لا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ ، ثُمَّ مَاتَ عَلىٰ ذٰلِكَ إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ، قُلْتُ: وَ إِنْ زَنَا وَ إِنْ سَرَقَ؟ قَالَ ﷺ :وَ إِنْ زَنىٰ وَ إِنْ سَرَقَ، الحديث. (۴)وَ قَوْلُهٗ ﷺ : يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ فِيْ قَلْبِهٖ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِّنْ إِيْمَانٍ(۵)؛ فَبِهٰذَا يَنْدَفِعُ الْإِشْكَالُ، وَ يَجْتَمِعُ الْأَقْوَالُ، انتهىٰ من العيني ملتقطا.(۶)

اس اعتراض کا بایں طور جواب دیا گیا ہے کہ ایمان بہ معنی اصل ایمان بھی آیا ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کے اس قول میں: الایمان: أن تؤمن بالله و ملٰئكته، الحديث، اور بہ معنی ایمان کامل بھی آیا ہے، جو عمل سے ملا ہوا ہو، جیسا کہ وفد عبدالقیس کی حدیث میں۔ اور اس حدیث میں ایمان بہ معنی ثانی ہی مقصود ہے، جس میں آپ ﷺ نے فرمایا ہے کہ: لا يزني الزاني حين يزني و هو مؤمن، الحديث. یعنی مؤمن کامل زنا نہیں کر سکتا۔ تو نزاع لفظی ہے جو ایمان کی تفسیر کی جانب راجع ہے۔ اور معنی میں کوئی اختلاف نہیں؛ کیوں کہ جو ایمان دخولِ نار سے نجات دینے والا ہے، تمام مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ دوسرا ہے، اور جو ایمان کہ دوزخ میں ہمیشہ رہنے سے نجات دینے والا ہے وہ بہ اتفاق اہل سنت ایمان بہ معنی اول ہے۔

(۱)- صحيح بخاری: كتاب الايمان، باب: سوال جبريل النبی عن الايمان و الاسلام و الاحسان الخ، جلد: ۱، ص: ۱۲، مجلس بركات /وسنن أبی داؤد، كتاب السنة، باب: الدليل على الزيادة والنقصان، جلد: ۲، ص: ۶۴۵/و مشكوٰة المصابيح، باب: الايمان، الفصل الأول، ص: ۱۱، مجلس بركات

(۲)- صحيح بخاری: كتاب الايمان، باب: اداء الخمس من الايمان، جلد: ۱، ص: ۱۳، مجلس بركات.

(۳)- صحيح بخاری، كتاب الحدود، باب: زنا و شرب الخمر، جلد: ۲، ص: ۱۰۱، مجلس بركات.

(۴)- مشكوٰة المصابيح، باب: الايمان، الفصل الأول، ص: ۱۴، مجلس بركات.

(۵)- كتاب الايمان، باب: زيادة الايمان و نقصانه، جلد: ۱، ص: ۱۱، مجلس بركات.

(۶)- عمدة القاری، شرح صحيح بخاری، جلد: ۱، ص: ۱۰۴، ادارة الطباعة المنيرية، مصر، ۱۳۴۸ھ/ والفوائد النافعة على هامش صحيح بخاری، جلد: ۱، ص: ۵، مجلس بركات

ہاں! معتزلہ وخوارج اس کے مخالف ہیں۔ اوراس امر پر حضرت ابوذر کی وہ حدیث دلالت کرتی ہے، آں حضرت علیہ السلام نے فرمایا: **ما من عبد قال: لااله الا الله ثم مات علی ذٰلک الا دخل الجنة.** یعنی کوئی بندہ جو لااله الا الله کہے پھراسی پر وہ فوت ہوجائے، وہ جنت میں ضرور داخل ہوگا۔ میں نے کہا: اگرچہ وہ چوری اور زنا کرے؟ فرمایا کہ: ہاں! اگرچہ زنا اور چوری کرے، **الحدیث**۔ اوررسول اللہ ﷺ کا یہ قول: کہ وہ شخص دوزخ سے نکل جائے گا جس کے دل میں ذرہ برابر ایمان ہوگا، تو اس تقریر سے اشکال جاتا رہا، اوراقوال میں تطبیق ہوگئی۔ انتہیٰ۔

ایمان کے کم وبیش ہونے میں نزاعِ لفظی، امام اعظم سے بھی ثابت ہے

اورنزاع لفظی کا ہونا امام سے بھی منقول ہے، چنانچہ یزید و ینقص کے تحت علامہ عینی لکھتے ہیں:

قَالَ الْإِمَامُ: هٰذَ الْبَحْثُ لَفْظِيٌّ؛ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْإِيْمَانِ إِنْ كَانَ هُوَ التَّصْدِيْقُ فَلا يَقْبَلُهُمَا، وَ إِنْ كَا نَ الطَّاعَاتِ فَيَقْبَلُهُمَا؛ فَكُلُّ مَا قَامَ مِنَ الدَّلِيْلِ عَلىٰ أَنَّ الْإِيْمَانَ لايَقْبَلُهُمَا فَهُوَ مَصْرُوْفٌ إِلىٰ أَصْلِ الْإِيْمَانِ، وَ كُلُّ مَا دَلَّ عَلىٰ أَنَّ الْإِيْمَانَ يَقْبَلُهُمَا فَهُوَ مَصْرُوْفٌ إِلَى الْكَامِلِ، فَهُوَ مَقْرُوْنٌ بِالْعَمَلِ. انتهىٰ.(۱)

امام نے فرمایا کہ: یہ بحث لفظی ہے؛ کیوں کہ ایمان سے مراد اگر تصدیق ہوتو زیادت ونقصان قبول نہیں کرتا، اوراگر ایمان طاعات کا نام ہے تو انھیں قبول کرتا ہے، تو جو دلیل اس پر قائم ہوئی ہے کہ ایمان ان دونوں کو قبول نہیں کرتا، وہ اصل ایمان کی طرف راجع ہے، اور جو امر اس پر دال ہے کہ زیادت وکمی کو قبول کرتا ہے وہ ایمان کامل کی طرف راجع ہے، جو عمل سے ملا ہوا ہے، انتہیٰ۔

معلوم ہوا کہ شافعیہ وغیرہ بھی نزاع لفظی کے قائل ہیں، اورامام بھی یہی فرماتے ہیں۔ اصل معنی میں اختلاف نہیں، بات صرف اتنی ہے کہ اعمال کو رکن، اور داخلِ اصلِ ایمان نہیں کہہ سکتے، البتہ ایمان کامل کے لیے اعمال کو جز اور داخل کہہ سکتے ہیں، اوراصل ایمان بغیر اعمال کے بھی ثابت ہے۔ ہاں! ایمان میں قوت وضعف اعمال کی زیادتی وکمی کے باعث ہوگی، جیسا کہ

(۱)— عمدة القاری، شرح صحیح بخاری، جلد: ۱، ص: ۱۰۴، ادارة الطباعة المنیریة، مصر، ۱۳۴۸ھ/ والفوائد النافعة علی هامش صحیح بخاری، جلد: ۱، ص: ۵، مجلس برکات

حدیث صحیح میں آیا ہے: وَ ذٰلِکَ أَضْعَفُ الْإِیْمَانِ، کَمَا فِی التِّرْمِذِی وَغَیْرِہٖ.(۱)

اس سے ثابت ہوا کہ امام کو معنیٰ ثانی کے مطابق زیادتی ونقصان سے انکار نہیں، تو اس بنا پر مخالفت کا الزام محض بے جا ہے۔ اور شرح مقاصد میں ہے:

وَلِهٰذَا قَالَ الْإِمَامُ الرَّازِی وَغَیْرُہٗ: أَنَّ هٰذَا الْخِلَافَ فَرْعُ تَفْسِیْرِ الْإِیْمَانِ، فَإِنْ قُلْنَا: هُوَ التَّصْدِیْقُ فَلَا تَفَاوُتَ، وَ إِنْ قُلْنَا: هُوَ الْأَعْمَالُ، فَیَتَفَاوَتُ.

اسی لیے امام رازی وغیرہ نے کہا کہ: یہ اختلاف تفسیر ایمان کی فرع ہے، تو اگر ہم کہیں کہ: وہ تصدیق ہے تو فرق نہیں، اور اگر کہیں کہ وہ اعمال ہیں، تو تفاوت ہے۔ انتہی۔

اس عبارت سے بھی نزاع لفظی کا ہونا ظاہر ہے۔

قال:— جب احادیث سے ایمان کا زیادہ ہونا معلوم ہوا، تو اب وہ عبارات لکھے جاتے ہیں جس سے یہ معلوم ہوگا کہ صحابہ وتابعین کا اس مسئلے میں اختلاف نہ تھا، سوائے حنفیوں کے اور کسی نے اختلاف نہیں کیا۔ امام نووی شرح مسلم میں فرماتے ہیں۔ الخ۔

اقول:— اوپر بہ خوبی معلوم ہو چکا کہ احادیث مرفوعہ صحیحہ میں کہیں اصل ایمان کا کم وزیادہ ہونا مصرح نہیں، صرف بہ حیثیت اعمال، جو ثمرات کے منزل میں ہیں، تفاوت معلوم ہوتا ہے، اور امام اور ان کے متبعین اس کے منکر نہیں، تو مخالفت چہ معنی؟ بلکہ اوپر آیات واحادیث صحیحہ سے ثابت کر دیا گیا ہے کہ ایمان واسلام میں فرق ہے، اور اعمال داخل وجزوِ ایمان نہیں، تو ایمان کا بایں معنی زائد ہونا کہیں ثابت نہیں، اور نہ صحابہ وتابعین اس کے قائل ہیں۔ بلکہ اعمال کی وجہ سے، اور وہ بھی بعض سے اس کی تصریح ہے، نہ کل سے، جس کے امام منکر نہیں۔ اور امام نووی نے جماعت اہل سنت کا جو مذہب لکھا ہے، تو ہم پوچھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ ان میں داخل ہیں یا نہیں؟ دوسری صورت باطل۔ اور پہلی صورت میں ان کو مخالفت سے کچھ اندیشہ نہیں۔ اس کے علاوہ یہ بات تفسیر ایمان کے موافق ہے کہ اعمال داخلِ ایمان ہوں، چنانچہ اس کی تصریح ان کے دوسرے کلام میں موجود ہے، جسے تم نے صفحہ: ۱۰۶ رمیں لکھا ہے:

(۱)— صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب: بیان کون النهی عن المنکر من الایمان، جلد: ۱، ص: ۵۰، مجلس برکات / و مشکوٰۃ المصابیح، باب الامر بالمعروف، الفصل الاول. ص: ۴۳۶، مجلس برکات جامعہ اشرفیہ مبارک پور

وَالْإِيْـمَانُ فِيْ لِسَانِ الشَّرْعِ: هُوَا لتَّصْدِيْقُ بِالْقَلْبِ، وَ الْعَمَلُ بِالْأَرْكَانِ، وَ إِذَا فُسِّرَ بِهٰذَا تَطَرَّقَ إِلَيْهِ الزِّيَادَةُ وَالنُّقْصَانُ. وَهُوَ مَذْهَبُ أَهْلِ السُّنَّةِ، انتهى.(۱)

ایمان شرع میں اس کا نام ہے کہ دل سے تصدیق کرے، اور ارکان پر عمل کرے۔ اور جب کہ ایمان کی یہ تفسیر کی جائے گی تو اس میں زیادتی وکمی ہوگی، اور یہ اہل سنت کا مذہب ہے۔ انتہیٰ۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ اگر ایمان کی تفسیر صرف تصدیق سے ہوتو زیادتی وکمی نہیں؛ لہذا ایمان کی تفسیر اگر اس طرح کی جائے، تو امام کو انکار نہیں، پھر مخالفت کا طعن والزام اگر دیوانگی نہیں، تو کیا ہے؟

اور دوسری عبارت کا مطلب بھی یہی ہے۔ اور ''امام سفارینی'' نے جو لکھا ہے کہ: سلف کے نزدیک ایمان زیادہ وکم ہوتا ہے، اس سے مراد وہی ایمان ہے جو عمل سے ملا ہوا ہے، ورنہ حدیث صحیح سے نفس ایمان کا زیادہ وکم ہونا ثابت نہیں۔

اور ''ابن تیمیہ'' کا جواب بھی یہی ہے کہ صحابہ سے بھی ایمان بہ معنیٰ مذکور مراد ہے۔ اور ''ابن عبدالبر'' نے جو اہل فقہ وحدیث کا اجماع نقل کیا ہے، اور امام کا مذہب اس کے مخالف لکھا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے امام بفضلہ سید الفقہا وامام المحدثین ہیں، اور بہ قول شافعی: سب فقہا ان کے عیال ہیں۔ ان کا قول بھی قرآن شریف اور حدیث کے مطابق ہے؛ لہذا مخالفت کا الزام لگانا سخت تعصب ہے۔ اور صرف حنفیہ کو مخالف کہنا غلط ہے، بلکہ ان کے ساتھ امام الحرمین وغیرہ اکثر شافعی علما بھی ہیں۔ كَمَا مَرَّ.

قال:— یہ تینوں، یہ مذہب جملہ محدثین واکثر سلف صالحین کا ہے، اور بہت سے متکلمین کا، اور امام شافعی واوزاعی و مالک سے یہی منقول ہے۔

اقول:— حضور والا نے ''ابن عبدالبر'' کی جو عربی عبارت لکھی ہے وہ تو: إِلَّا مَا ذُكِرَ عَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَ أَصْحَابِهٖ، فَإِنَّهُمْ ذَهَبُوْا إِلىٰ أَنَّ الطَّاعَاتِ لا تُسَمّٰى إِيْمَانًا پر ختم ہوگئی، تو ''یہ تینوں یہ مذہب، الخ'' مہمل عبارت جو ترجمے میں زائد کی ہے، کس عربی عبارت کا ترجمہ ہے؟ ظاہراً خواب غفلت کے سبب ایسا ہوا ہے۔ ایسی ڈبل غلطیاں حضور کرتے ہیں، اور اماموں پر بلاوجہ طعن کرنے پر مرتے ہیں، تف ہے ایسی دینداری پر۔

(۱)— المنهاج فی شرح صحيح مسلم بن الحجاج، كتاب الايمان، جلد: ۱، ص: ۲۵، مجلس بركات.

معترض کا شرح عضدیہ کی عبارت میں سرقہ بازی

قال:— نیز جو عبارت آپ نے اس مقدمہ میں محقق جلال الدین دوانی کی ’’شرح عضدیہ‘‘ سے نقل کی ہے، اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ سلف کا مذہب بھی یہی ہے کہ اعمال، ایمان میں داخل ہیں، چنانچہ محقق جلال الدین کی عبارت نقل کی جاتی ہے۔ الخ۔

اقول:— ایسے ایسے محققین کی عبارت کا مطلب آپ کیا خاک سمجھیں گے! سمجھنے کے لیے لیاقت شرط ہے۔ یہ عبارت تو امام کے موافق ہے، کیوں کہ اس میں اعمال کو ایمان کے اجزائے حقیقیہ میں داخل نہیں مانا ہے، جس کے امام منکر ہیں، بلکہ اعمال کو ایمان کے اجزائے عرفیہ سے قرار دیا ہے، یعنی جس طرح عرف میں شاخوں کو، درخت کے اجزا سمجھتے ہیں، نہ کہ اجزائے حقیقیہ، اور جیسے شاخوں کے معدوم ہونے سے درخت کا معدوم ہونا لازم نہیں آتا، اور انگلیوں، اور بالوں کے معدوم ہونے سے انسان کا معدوم ہونا لازم نہیں، اسی طرح اعمال بھی ایمان کے اجزائے حقیقیہ نہیں، اور ان کے معدوم ہونے سے اصل ایمان کا معدوم ہونا بھی لازم نہیں آئے گا۔ اسی معنی کے اعتبار سے حدیث میں ایمان کے کئی شعبے وارد ہوئے ہیں۔ اور یہی سلف کا مذہب ہے۔ یعنی اصل ایمان اعمال کے معدوم ہونے سے زائل نہ ہوگا۔ اور سلف کے نزدیک حقیقۃً لفظ ایمان ’’تصدیق فقط‘‘ و ’’تصدیق واعمال کے مجموعہ‘‘ کے درمیان مشترک ہے، تو تصدیق بہ منزلۂ اصل درخت کے ہے، اور اعمال بہ منزلۂ فروع کے۔ تو جب تک اصل باقی ہے، ایمان باقی ہے، اگر چہ اس کے شعبے جاتے رہیں۔ اور آپ نے **بین التصدیق و بین الاعمال** کے بعد کی عبارت کیوں حذف کر دی؟ کیا یہ خیال نہیں آیا کہ اس سرقہ کے کیفیت جب مقابل کھول دے گا تو رسوا ہونا پڑے گا۔ دیکھیے! وہ عبارت محذوفہ مسروقہ یہ ہے، جس سے ہمارا مطلب بہ خوبی ثابت ہوتا ہے:

شرع میں ایمان کے مختلف معانی ومطالب ہیں

فَيَكُوْنُ إِطْلَاقُهٗ عَلَى التَّصْدِيْقِ فَقَطْ، وَ عَلٰى مَجْمُوْعِ التَّصْدِيْقِ وَالْأَعْمَالِ حَقِيْقَةً، فَالتَّصْدِيْقُ بِمَنْزِلَةِ أَصْلِ الشَّجَرَةِ ، وَالْأَعْمَالُ بِمَنْزِلَةِ فُرُوْعِهَاوَ أَغْصَانِهَا، فَمَا دَامَ الْأَصْلُ بَاقِيًا يَكُوْنُ الْإِيْمَانُ بَاقِيًا، وَ إِنِ انْعَدَمَ شُعَبُهَا ، انتهىٰ.

معلوم ہوا کہ سلف میں سے بعض کا تو یہ مذہب ہے کہ ایمان فقط تَصْدِيقٌ بِمَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ کا(۱) نام ہے، اور یہی مشہور ہے، اور جمہور کا بھی یہی مذہب ہے، اور بعض کے نزدیک تصدیق واعمال کا نام ہے، جیسا کہ دیگر ائمہ کا مذہب ہے۔ اور بعض کے نزدیک تصدیق مع الاقرار کا نام ہے، جیسا کہ اکثر محققین کا مذہب ہے۔ اور امام سے یہی مروی ہے۔ اور ایک مذہب اور بھی ہے۔ ان چاروں کی تفصیل ''نصرۃ المجتہدین'' میں موجود ہے۔ اب اس عبارت کو حذف کر دینا ''صاحب تبصرہ'' کا صریح مغالطہ ہے، جس کی تقلید کر کے آپ نے بھی مغالطے کی وہی چال اختیار کی۔ اگر ''نصرۃ المجتہدین'' کی پوری عبارت نقل کرتے تو معلوم ہو جاتا۔ مگر آپ صاحبوں کو تو جہل مرکب کے مرض نے گھیر رکھا ہے، اور اس پر تعصب کے بخارات غضب کر رہے ہیں۔

اب معلوم ہوا کہ مذکورہ بالا عبارات سے حضور والا کا کچھ مطلب ثابت نہیں ہوا، جس سے حنفیہ پر الزام ہو۔ شافعیہ وغیرہ نے جا بہ جا تصریح کر دی ہے کہ ایمان میں ایک معنی کے اعتبار سے زیادتی ونقصان ہوتا ہے، اور دوسرے معنی کے اعتبار سے نہیں۔ اور امام صاحب کے حوالے سے ہم خود ثابت کر چکے کہ وہ اعمال کو داخل اجزائے حقیقیہ نہیں سمجھتے۔ اور اکثر سلف اجزائے عرفیہ کے قائل ہیں؛ لہٰذا امام کے انکار میں ایمان کی اجزائے حقیقیہ ہونے سے، اور ان کے داخل کرنے میں اجزائے عرفیہ کے اعتبار سے نزاع لفظی ہوئی۔ اور امام کے نزدیک اعمال پر ایمان کا اطلاق مجازاً ہے، اور دوسروں کے نزدیک حقیقۃً یا عرفاً۔ اور اصل ایمان کسی کے نزدیک کم وبیش نہیں ہوتا۔

قال:— آخر تک، انتہیٰ، ان ہر دو عبارات سے جن کو آپ نے نقل کیا ہے معلوم ہوا کہ سلف کے نزدیک ایمان تصدیق واعمال کا نام ہے، یعنی اعمال بھی جزوِ ایمان ہیں۔ جب اعمال بھی جزوِ ایمان ٹھہرے، خواہ کسی طرح کے جز ہوں تو ان کے زائد ہونے سے ایمان زائد ہوگا، اور کم ہونے سے کم ہوگا۔ صاحب ظفر کا یہی مقصد ہے کہ ایمان زیادہ بھی ہوتا ہے، اور کم بھی۔

اقول:— ''آخر تک'' اور پھر ''انتہیٰ'' سبحان اللہ! سچ ہے: ع آدمیاں گم شدہ ملک خدا خر گرفت

خیر مولوی صاحب نے ''شرح مقاصد'' و ''شرح عضدیہ'' کی عبارات کے حوالے سے مذاہب کو بالتفصیل بیان کر دیا، شرح مقاصد کے چوتھے مذہب کو تو تم نے اختیار کر لیا اور باقی مذاہب چوں کہ تمھارے خلاف تھے اس لیے انھیں چھوڑ دیا؛ حالاں کہ پہلے مذہب کی نسبت جس میں صرف تصدیق کا نام ایمان ہے، لکھا ہے کہ: یہ جمہور کا مذہب ہے، جو مشہور ہے۔ اور تیسرے مذہب کی نسبت جو ''تصدیق مع الاقرار'' کا نام ہے، لکھا ہے کہ: یہ مذہب اکثر محققین کا ہے، اور یہی امام سے منقول ہے، اور چوتھا

(۱)- ترجمہ: نبی ﷺ جو کچھ لائے اس کی تصدیق۔

مذہب جس میں اعمال کو داخل ایمان لکھا ہے، اور اسے اکثر سلف کا مذہب لکھا ہے نہ کہ تمام سلف کا؛ کیوں کہ سب کا مذہب کیسے ہو سکتا ہے جب کہ جمہور اور اکثر محققین اس کے مخالف ہیں؟ اور اس کے باوجود ''شرح عقائد عضدیہ'' میں اعمال کو سلف کے مذہب میں ایمان کے اجزاے حقیقیہ سے شمار نہیں کیا ہے، بلکہ اجزاے عرفیہ سے قرار دیا ہے، جیسا کہ اوپر گذرا۔ اور تم کہتے ہو کہ: گو اجزا کیسے ہی ہوں، یعنی خواہ عرفیہ ہوں، خواہ حقیقیہ۔ جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ نزاع لفظی ہے؛ کیوں کہ حنفیہ اجزاے حقیقیہ کی نفی کرتے ہیں، جس کو تم بھی ثابت نہیں کر سکتے، اور اجزاے عرفیہ کو تسلیم کرتے ہیں جو اکثر سلف کا مذہب ہے، جس کے تم بھی قائل ہوئے؛ لہذا حنفیہ جس کے منکر ہیں وہ ثابت نہیں کر سکتے ہو۔ اور جو ثابت ہے اس کے منکر نہیں ہو۔ تو اصل ایمان کسی کے نزدیک زائد اور کم نہ ہوا۔ اور اختلاف صرف لفظی رہ گیا، جس کا زیادہ اعتبار نہیں ہے۔ الحمد للہ کی تمھاری زبان سے نزاع لفظی ثابت ہو گیا، اگرچہ تم کو خبر ہی نہیں کہ کیا ہوا؟

ایمان شرعی کے جملہ مذاہب میں سے کون سا مذہب معتبر ہے؟

قال:— فی الجملہ آپ کا یہ مقدمہ صاحب ظفر کے لیے بالکل مضر نہیں، اور نہ آپ کو نافع ہے۔ اس مقام میں ایک بات قابل غور ہے، وہ یہ ہے کہ، یہ جو حضرت معترض نے ایمان شرعی میں چار مذہب نقل کیے ہیں، اہل سنت و سلف امت کے نزدیک ان چاروں میں کون معتبر ہوگا، تو میں کہتا ہوں کہ: اہل سنت و سلف صالحین کے نزدیک یہی مذہب-یعنی اعمال داخل ایمان ہیں-معتبر ہے۔ امام نووی ''شرح مسلم'' میں ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل، شارح صحیح مسلم سے نقل کرتے ہیں:

وَالْإِيْمَانُ فِيْ لِسَانِ الشَّرْعِ: هُوَ التَّصْدِيْقُ بِالْقَلْبِ، وَ الْعَمَلُ بِالْأَرْكَانِ، وَ إِذَا فُسِّرَ بِهَذَا تَطَرَّقَ إِلَيْهِ الزِّيَادَةُ وَالنَّقْصُ، الخ. (۱)

اقول:— ''نافع'' کی خوب کہی! اور جملہ مذاہب اربعہ میں سے حضور والا نے اپنے مطلب کے لیے صرف چوتھا مذہب معتبر سمجھا، کہیے! یہ تقلیداً ہے یا دلیل سے؟ اول تو حرام ہے! اور ثانی پر کیا دلیل ہے؟ اگر یہ کہو کہ: سلف کا مذہب ہے، تو وہ سب کا مذہب نہیں، امام بھی سلف میں داخل ہیں، اور اہل سنت میں مقدم ہیں۔ اس کے علاوہ امام نووی کا قول امام کے مخالف نہیں؛ کیوں کہ خود اس قول سے ثابت ہے کہ جب ایمان کی یہ تفسیر کی جائے-یعنی اعمال کو داخل ایمان سمجھا جائے-تب قابل

(۱)- المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج على هامش مسلم، كتاب الايمان، جلد: ۱، ص: ۲۵، مجلس بركات، جامعه اشرفيه، مبارک پور، اعظم گڈھ.

زیادت ونقصان ہے۔جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اگر ایمان کی یہ تفسیر نہ ہو،تو قابل زیادت ونقصان نہیں۔اور اوپر بہ خوبی معلوم ہو چکا کہ امام ابوحنیفہ معنی اول کے اعتبار سے زیادت ونقصان کے منکر نہیں،اور''امام نووی'' کی دوسری عبارت سے یہی مراد ہے۔اور''قسطلانی'' کے حوالے سے جو نقل کیا ہے کہ:''امام بخاری'' نے ہزار علما سے ملاقات کی،جن کا یہی مذہب تھا،تو اس سے کیا ہوتا ہے،وہ تمام علما،امام کے بعد کے ہیں،اور بالفرض،اور تسلیم کر لینے کی تقدیر پر جواب وہی ہے کہ یہ معنی امام کے مخالف نہیں۔

ایمان کو قول بلا عمل کہنے والا مرجئ ہے؟

اور امام احمد بن حنبل کے رسالے سے جو یہ لمبی چوڑی عبارت نقل کی ہے:

''مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْإِيْمَانَ قَوْلٌ بِلا عَمَلٍ؛ فَهُوَ مُرْجِئٌ. وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ الْإِيْمَانَ هُوَ الْقَوْلُ وَ الْأَعْمَالُ، فَشَرَائِعُ؛ فَهُوَ مُرْجِئٌ. وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ الْإِيْمَانَ لا يَزِيْدُ وَلا يَنْقُصُ فَقَدْ قَالَ: بِقَوْلِ الْمُرْجِئَةِ ، انتهىٰ. ''(۱)

تو اس عبارت میں اول وآخر عبارت کے درمیان تناقض ہے؛اس لیے کہ جب ایمان کو قول بلا عمل کہنے والا مرجئ ہوا،تو اب قول وعمل اور شرائع کے مجموعہ کو ایمان کہنے والا کس طرح مرجئ ہوگا؟اس کے علاوہ قول وعمل کو ایمان کہنے کے تو خود امام مذکور قائل ہیں،اور اسی کو مذہب اہل سنت سمجھتے ہیں۔اور شرائع سے مقصود بہ ظاہر وہی اعمال ہیں،پھر مرجئہ بھی ان کے موافق ہوئے۔اب اعتراض کے کیا معنی؟

اب ہم پوچھتے ہیں کہ یہ تو معلوم ہے کہ امام صاحب اور ان کے متبعین اصل ایمان کی زیادتی کے قائل نہیں،اور اعمال کو اجزائے حقیقیہ بھی نہیں مانتے،تو امام احمد کے نزدیک امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ اہل سنت سے ہیں یا نہیں؟ دوسری صورت بداہۃً باطل ہے۔اور پہلی تقدیر پر مرجئہ ان کے موافق ہوئے،تو کوئی حرج نہیں۔

اس کے علاوہ ایک اور بات جس سے غیر مقلد گھبرائیں گے،یہ ہے کہ اگر یہی اعتراض کی وجہ ہے،کہ وہ مرجئہ کا مذہب ہوجائے،تو ہم کہتے ہیں کہ:قول وعمل کے مجموعہ کو ایمان کہنا معتزلہ وخوارج کا مذہب ہے۔اور خوارج کے نزدیک اعمال،ایمان کے اجزائے حقیقیہ ہیں،جس کی بنا پر ان کے نزدیک اعمال صالحہ کے ترک سے کفر لازم ہوتا ہے،اسی لیے اہل سنت کے برخلاف، مرتکب کبیرہ کو وہ کافر کہتے ہیں۔اب کہیے!کہ صرف اتنی موافقت سے ہم ان ائمہ کو- جو قول وعمل دونوں کو داخل ایمان کہتے ہیں- معتزلی یا خارجی کہہ سکتے ہیں؟ہاں!اگر معترض صاحب کا طریقہ اختیار کریں تو کہہ سکتے ہیں۔مگر غیر مقلدین کو جو ضد میں آکر

(۱)- ترجمہ: جو یہ گمان کرے کہ ایمان قول بغیر عمل کا نام ہے،وہ مرجئہ ہے۔اور جو یہ گمان کرے کہ ایمان،قول واعمال،پھر شرائع کا نام ہے،وہ بھی مرجئہ ہے۔اور جو یہ گمان کرے کہ ایمان کم وبیش نہیں ہوتا،تو اس نے مرجئہ کا قول کیا۔

مخالفت کرتے ہیں، انھیں البتہ یہ الزام دے سکتے ہیں۔ اور یقین ہے کہ اس کا جواب غیر مقلدین سے حشر تک نہ بن سکے گا۔

اور حاشا وکلا کہ امام احمد علیہ الرحمہ کا مقصد امام الائمہ امام اعظم رحمہ اللہ پر اعتراض کرنا ہو؛ کیوں کہ وہ حضرت امام کے حد درجہ مداح ہیں، چنانچہ پہلے اسے ذکر کیا جا چکا، اور وہ کتب امام کا مطالعہ فرمایا کرتے تھے اور فیض حاصل کرتے تھے، جیسا کہ امام کے مناقب میں یہ باتیں بہ تفصیل مرقوم ہیں۔ مگر غیر مقلدین جو دریائے تعصب و جہالت وعناد میں غرق ہیں، ان کو ان باتوں کا کہاں خیال؟ ناحق اپنے ساتھ دوسرے ائمہ کو بھی شامل کرکے ''بدنام کنندۂ نکونامی چند'' کے مصداق بنتے ہیں۔ اَللّٰهُمَّ اهْدِ قَوْمِیْ ؛فَإِنَّهُمْ لا يَعْلَمُوْنَ.(۱)

قال:— اس مقدمہ میں اہل علم سلف کے اقوال بہت ہیں، ہم کہاں تک نقل کرتے جائیں، اگر حضرت معترض محقق جلال الدین کا قول ہی بہ نظر غور دیکھیں گے، تو معلوم کرلیں گے کہ سلف کا یہی مذہب تھا کہ اعمال جزوِ ایمان ہیں، الخ۔

اقول:— ؎ اتنی شیخی نہ کرا اے شیخ! کہ رندان جہاں تجھ کو گر چاہیں تو چٹکی میں اڑا سکتے ہیں

آپ اگر وہ اقوال متروکہ لکھتے تو آپ ہی کا فائدہ ہوتا؛ اس لیے کہ جیسے تمام اقوال منقولہ کے مطالب صحیحہ بیان کیے گیے، ان کے بھی بیان کیے جاتے۔ گو دردسری اور ہوتی۔ افسوس! آپ لوگوں کو محققین کے مطالب تک خود تو رسائی نہیں، دوسروں کو غور کرنے کا ارشاد ہوتا ہے۔ محقق جلال الدین کی عبارت میں اوروں کو تو غور کرنے کا حکم، اور خود بلا غور کیے غوطے کھانے لگے۔ سچ ہے:

؎ نہ محقق بود نہ دانش مند چارپائے برو کتاب چند (۲)

ان کی عبارت کا مطلب پہلے بھی بہ خوبی بیان ہو چکا ہے، اور مولوی صاحب بھی بہ تفصیل سمجھا چکے ہیں کہ وہ مذہب امام کے مخالف نہیں۔ اور کوئی اندھا بھی ایسی بات نہیں کہے گا کہ شاخوں کے زائد اور کم ہونے سے اصل درخت کم وبیش ہوتا ہے، بینا کا تو کیا ذکر ہے؟ اور اس میں بھی صاف تصریح ہے کہ اجزاے عرفیہ کی کمی بیشی سے اصل میں کمی بیشی نہیں ہوتی، تو جس کو اجزا سمجھا گیا ہے، وہ حقیقی نہیں۔ ان کو حقیقی سمجھنا معترض وخوارج کا مذہب ہے؛ لہٰذا مذکورہ عبارت سے اپنا مطلب سمجھنا طرفہ ماجرا ہے۔

قال:— آپ کی یہ بات محض طبع زاد ہے، اس پر کوئی دلیل نہیں، بلکہ آپ کا پہلا مقدمہ ہی اس کی تکذیب کرتا ہے؛ کیوں کہ پہلے مقدمے میں آپ نے شرح مقاصد سے ایمان شرعی کے چار معانی لکھے ہیں۔ الخ۔

(۱)- ترجمہ: اے اللہ! میری قوم کو ہدایت دے، کہ اسے علم نہیں۔

(۲)- ترجمہ: جس چوپاے پر چند کتابیں لدی ہوئی ہوں، وہ نہ محقق ہو سکتا ہے، نہ عقل مند۔/ گلستاں سعدے

اقول:— لَاحَوْلَ وَ لَاقُوَّةَ ! مرد آدمی! کچھ سوچ سمجھ کر تو کہا کرو! مقدمۂ ثانیہ کو طبع زاد بتانا، حضور والا کی تیزی طبع ہے، ورنہ مقدمہ ثانیہ کی تفصیل شرح مقاصد کے حوالے سے ''نصر المجتہدین'' کی عبارت میں جو اوپر لکھی گئی ہے اسے دوبارہ آنکھیں کھول کر دیکھو کہ وہ اختلاف مذاہب ہے یا نہیں؟ اور طرفہ ماجرا یہ ہے کہ آپ خود تو لکھ گئے کہ چوتھا معنی شرح مقاصد سے یہ لکھا ہے، اب اپنے چوتھے معنی کو دوسروں کا ''طبع زاد'' کہتے ہیں، اور اجزا کے نقصان سے کل کا نقصان ہونا مذہب معتزلہ وخوارج کی تقدیر پر لکھا ہے، نہ کہ اکثر سلف کی تقدیر پر؛ کیوں کہ ان کے نزدیک بھی اصل ایمان میں کمی وزیادتی مقصود نہیں؛ اس لیے کہ وہ اعمال کو ایمان کے اجزاے حقیقیہ سے شمار کرنے پر متفرع ہے۔ وَ إِذْ لَيْسَ فَلَيْسَ. اور ''دروغ گورا حافظہ نہ باشد''۔ آپ پہلے تسلیم کر چکے ہیں ''گو اجزا کیسے ہی ہوں'' یعنی خواہ عرفیہ ہوں یا حقیقیہ، تو اس تقدیر پر یہ کہنا صحیح ہے کہ اکثر سلف کے نزدیک بھی اصل ایمان کم وبیش نہیں ہوتا۔ اور ایمان شرعی کو اسی چوتھے معنی میں منحصر سمجھنا کم فہمی پر دال ہے، یا کثرت تعصب پر؛ کیوں بر بناے اختلاف اقوال، ایمان کے شرعاً چار معنی ہیں، جیسا کہ شرح مقاصد کے حوالے سے ذکر کیا جا چکا:

أَمَّا فِي الشَّرْعِ فَاخْتَلَفَ الآرَاءُ فِيْ تَحْقِيْقِ الْإِيْمَانِ، الخ. یعنی شرعاً ایمان کی تحقیق میں علما کے اقوال مختلف ہیں۔ الخ۔

قال:— اعمال کے کم وبیش ہونے کے سبب ایمان کی زیادتی ونقصان کو نزاع لفظی سمجھنا، آپ کی کم فہمی کی دلیل ہے؛ کیوں کہ حنفیہ جو اس کے قائل ہیں کہ ایمان کم وبیش نہیں ہوتا، تو اس سے ان کی مراد ایمان شرعی ہے، نہ کہ ایمان لغوی۔ حنفیوں کے نزدیک ایمان شرعی تصدیق واقرار ہے۔ اور صحابہ وتابعین وائمۂ محدثین کے نزدیک ایمان شرعی تصدیق واقرار اور عمل تین چیز کا نام ہے۔ الخ۔

ایمان کی زیادت ونقصان میں نزاع لفظی کا ثبوت

اقول:— یہ آپ کی سمجھ کا قصور ہے؛ کیوں کہ جب آپ کے بہ قول حنفیہ کے نزدیک ایمان شرعی تصدیق واقرار کا نام ہے، اور دیگر ائمہ کے نزدیک اس میں اعمال بھی داخل ہیں تو اب آپ ہی کسی عقل مند سے پوچھیے! کہ اگر حنفیہ اپنے معنی کے لحاظ سے ایمان کی کمی وبیشی کا انکار کریں، اور دیگر ائمہ دوسرے معنی کے لحاظ سے اس کو ثابت کریں، تو یہ نزاع لفظی نہیں تو کیا ہے؟ کیوں کہ اگر ایمان کے معنی حنفیہ کے مطابق لیں تو شافعیہ وغیرہ بھی زیادتی وکمی کے منکر ہیں، اور اگر شافعیہ وغیرہ کے معنی، مراد لیں

تو حنفیہ کو کمی وبیشی کا اقرار ہے؛لہذا نزاع لفظی کا ہونا ظاہر ہے۔

اور محققین شافعیہ وحنفیہ کے حوالے سے پہلے ذکر کیا جا چکا کہ ایمان کے معنی میں نزاع لفظی ہے۔اور یہاں پر مولوی صاحب نے صرف امام نووی کا قول نقل کیا ہے۔امام نووی نے لغت کے اعتبار سے کمی وبیشی کا انکار کیا ہے۔مگر ہم کہتے ہیں کہ یہ معنیٔ لغوی کے ساتھ خاص نہیں،اس لیے کہ لغت میں ایمان کسی چیز کی مطلق تصدیق کا نام ہے،اور اصطلاح شرع میں تصدیق، خاص بِمَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ کا نام ہے،تو جن کے نزدیک ایمان کے معنی شرعی یہ ہیں،ان کے نزدیک جس طرح بہ اعتبار لغت کمی وبیشی کا تصور نہیں،ایسے ہی اس معنی کے اعتبار سے بھی۔ہاں!جن کے نزدیک اعمال،داخل ایمان ہیں ان کے مذہب پر کمی وزیادتی ہوگی۔اور ''دروغ گورا حافظہ نہ باشد'' حضور والا بھی ان چار معانی شرعیہ کو تسلیم کر چکے ہیں جنھیں مولوی صاحب نے شرح مقاصد کے حوالے سے لکھا ہے۔اور ان چار میں سے امام نووی کی تقلید کے سبب صرف چوتھے مذہب کو معتبر لکھا ہے،مگر باقی تینوں معانیٔ شرعیہ کا انکار نہیں کیا۔تو اصل مقصد میں جب کہ بہ اعتبار لغت کہنا معنیٔ شرعی کے منافی نہیں،تو اب یہاں یہ کہنا کہ ''لغۃً اختلاف نہیں، بلکہ شرعاً ہے'' ہمارے لیے مضر نہیں ہوا،اور نزاع لفظی ثابت ہوئی کہ اگر اس کی تفصیل لغۃً نفس تصدیق سے ہو،یا شرعاً تصدیق واقرار سے ہو،تو کمی بیشی نہیں۔اور اگر عمل بھی داخل ہوں تو کمی بیشی واقع ہے۔اور مولوی صاحب نے یہاں کوئی دوسرا طریقہ اختیار نہیں کیا، بلکہ شافعیہ وغیرہ سے بھی نزاع لفظی ثابت کرنا چاہتے ہیں،جن کو تم حنفیہ کے مخالف سمجھتے ہو۔اور دونوں عبارتوں سے یہ مطلب نکالنا کہ ایمان شرعی کم وزاید ہوتا ہے، بالکل جہالت ہے؛اس لیے کہ مختلف اقوال کی بنا پر ایمان شرع کے چار معنی ہیں،تو پھر ایک ہی معنی کو متعین کر کے حکم کلی لگا دینا غلط فہمی کے علاوہ اور کیا ہوسکتا ہے؟

اب بہ خوبی معلوم ہوگیا کہ اس بحث میں نزاع لفظی ہے،جس کا معترض صاحب بہ طور ضد و جہالت انکار کرتے ہیں۔

قال:— جب ایمان شرعی تصدیق واقرار اور اعمال کا نام ٹھہرا،تو بے شک اعمال کے زائد وکم ہونے سے ایمان میں زیادتی وکمی ہوگی۔اور گفتگو ایمان شرعی میں ہے،نہ ایمان لغوی میں۔

اقول:— تم نے تو ایک ہی بات سیکھ لی ہے کہ ایمان شرعی اسی کا نام ہے۔اس پر کیا دلیل ہے؛ حالاں کہ ایمان کے معنی شرعی چار ہیں،جس کے تم بھی قائل ہو چکے ہو۔اور گفتگو ایمان شرعی ہی میں ہے، جسے لغۃً کہنا، جو نووی کے کلام میں مذکور ہے، اس کا جواب گذر چکا۔ فَانْظُرْهُ.

قال:— امام رازی کی عبارت سے آپ کا کوئی مطلب ثابت نہیں ہوتا۔امام رازی یہ تو نہیں کہتے کہ:ایمان شرعی فقط

تصدیق کو ہی کہتے ہیں۔ اگر وہ یہ بھی فرماتے، تو بھی ان کا یہ فرمانا لائق سماع کب ہوسکتا تھا؛ کیوں کہ صراحۃً پہلے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ: صحابہ وتابعین کے نزدیک ایمان شرعی تصدیق واقرار اور اعمال کا نام ہے، نہ کہ صرف تصدیق کا۔ بہ ہر حال امام رازی کی عبارت سے آپ کا کچھ مطلب نہ نکلا۔

اقول:— یہ تو بتاؤ! کہ مولوی صاحب نے کب دعویٰ کیا تھا کہ امام رازی فقط تصدیق کو ہی معنی شرعی کہتے ہیں؟ جو تم اس کا انکار کرنے لگے۔ اور یہ بھی بتاؤ! کہ امام رازی نے یہ کہاں فرمایا ہے کہ ایمان شرعی مجموعہ کا نام ہے؟ بلکہ انھوں نے تو یہ فرمایا ہے کہ: ایمان کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ اگر نفس تصدیق کو اختیار کیا جائے، تو نزاع نہیں۔ اور اگر اعمال کا جز ہونا اختیار کیا جائے تو نزاع ہے۔ اب یہ نزاع لفظی نہیں تو اور کیا ہے؟ اس کا اعتبار نہ کرنا اور یہ دعویٰ کہ بہ صراحت اعمال کا جز وایمان ہونا ثابت ہو چکا ہے، بلا دلیل ہے، اور صحابہ اور تابعین پر بہتان؛ کیوں کہ کسی صحابی سے نقل نہیں کیا کہ ایمان مجموعہ کا نام ہے۔ ہاں! صرف تین صحابہ سے ثابت کیا ہے کہ ایمان کم وبیش ہوتا ہے، جب کہ اس میں بھی ابھی صحت اسناد کا مرحلہ باقی ہے۔

اور امام نووی کی عبارت تو اس میں سلف کا لفظ منقول ہے، ایسے ہی ہماری کتب میں بھی پہلے معنیٔ شرعی کو مشہور اور معتقد علیہ جمہور لکھا ہے، اور معنیٔ ثالث کو اکثر محققین کا قول لکھا ہے، جن میں امام بھی داخل ہیں، اور متاخرین میں سے امام الحرمین وغیرہ۔ اور ''مرقات شرح مشکوٰۃ'' میں ہے:

وَاخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِيهِ عَلٰى أَقْوَالٍ: أَوَّلُهَا —وَ عَلَيْهِ الْأَكْثَرُوْنَ وَ الْأَشْعَرِيُّ وَالْمُحَقِّقُوْنَ— : أَنَّهُ مُجَرَّدُ تَصْدِيْقِ النَّبِيِّ ﷺ فِيْما عُلِمَ مَجِيئُهُ بِهِ بِالضَّرُوْرَةِ، انتهىٰ.

ایمان کے بارے میں علما کے کئی اقوال ہیں، پہلا قول: جس پر اکثر علما، اشعری اور محققین ہیں، یہ ہے کہ ایمان نام ہے صرف نبی ﷺ کی ان امور میں تصدیق کا، جنھیں آپ کا لانا بالضرورۃ معلوم ہو چکا ہے، انتہیٰ۔

اس کے بعد لکھا ہے کہ:

اصحابِ حدیث اور تمام اہل سنت کے درمیان کوئی مخالفت ظاہر نہیں ہوتی؛ اس لیے کہ اوامر ونواہی کا بجالانا بالاتفاق کمال ایمان سے ہے، نہ ماہیت ایمان سے، تو نزاع لفظی ہے نہ کہ حقیقی۔ ایسے ہی ایمان کی کمی بیشی میں اختلاف لفظی ہے۔ **انتھیٰ بترجمتہ.**

اسی طرح ''لمعات'' وغیرہ میں بھی مختلف اقوال درج ہیں، پھر بھی یہی کہے جانا کہ: ایمان مجموعے ہی کا نام ہے،

باوجودیکہ اس میں دیگر اہل سنت کے اقوال اور نصوص کی مخالفت ہے (جیسا کہ پہلے بہ تفصیل گذر چکا) اگر جنون نہیں تو کیا ہے؟ اس کے علاوہ اس معنی کے لحاظ سے تو احناف اور ان کے امام بھی کمی بیشی کے مُقِر ہیں، پھر نزاع لفظی نہیں تو اور کیا ہے؟ معلوم ہوا کہ بلا وجہ حنفیہ کو معنیٔ شرعی کے خلاف قرار دینا غیر مقلدین کا خیال خام ہے۔

قال:— محدثین کے نزدیک بھی نفس ایمان میں زیادتی ،نقصان ہوتا ہے؛ کیوں کہ جز کی زیادتی سے کل کی زیادتی ہونا ظاہر ہے۔ اس امر کا ثبوت گذرا۔ آپ نے بھی اس بات پر کوئی دلیل قائم نہیں کی ،جس میں محققین کے نزدیک اعمال کے زائد ہونے سے کمال ایمان زائد ہوگا ،نہ نفس ایمان۔ پھر بھلا بغیر دلیل کے آپ کی کب سنی جائے گی۔

اقول:— ؎ اندھوں کے آگے رونا ،آنکھوں کا پھوڑنا ہے سمجھانا جاہلوں کا ،سر اپنا توڑنا ہے

مولوی صاحب نے تو بہت سمجھایا ،اب خدا ہی سمجھائے ،تو سمجھو۔ محققین محدثین شافعیہ وغیرہ سے بہ خوبی ثابت کردیا گیا کہ نفس ایمان کم وبیش نہیں ہوتا۔ اور جز کی زیادتی سے کل کی زیادتی معتزلہ وخوارج کے مذہب کے موافق ہے۔ محدثین اہل سنت تو ایسے نہیں ،مگر تم ان کو خواہ مخواہ ایسا بناتے ہو۔ اور ''امام رازی'' جیسے محقق کے کلام سے اور ''شرح مقاصد'' وغیرہ کے حوالے سے اس پر دلیل گذر چکی کہ اعمال کے زائد ہونے سے کمال ایمان زائد ہوتا ہے۔ اور امام نووی سے بھی مولوی صاحب نے یہی نقل کیا ہے، جیسا کہ شرح مسلم کے حوالے سے لکھا ہے، اسے یہاں دوبارہ لکھ دیتے ہیں:

اَلتَّصْـدِيْـقُ يَـكْـمُلُ بِالطَّاعَاتِ كُلِّهَا؛ فَمَا ازْدَادَ الْمُؤْمِنُ مِنْ أَعْمَالِ الْبِرِّ كَانَ إِيْمَانُهُ أَكْمَلَ، وَ بِهٰذِهِ الْـجُـمْلَةِ يَزِيْدُ الْإِيْمَانُ، وَبِنُقْصَانِهَا يَنْقُصُ؛ فَمَتىٰ نَقَصَتْ أَعْمَالُ الْبِرِّ نَقَصَ كَمَالُ الْإِيْمَانِ، وَ مَتىٰ زَادَتْ زَادَ الْإِيْمَانُ، انتهىٰ. (۱)

تمام اعمال صالحہ بجالانے سے تصدیق کامل ہوتی ہے؛ تو مومن جس قدر اعمالِ خیر ،زیادہ کرے گا، اسی قدر اس کا ایمان بھی کامل ہوگا، اور ان تمام اعمالِ خیر سے ایمان زائد ہوتا ہے، اور ان کے نقصان سے ایمان ناقص ہوتا ہے، تو جب کہ نیک اعمال ناقص ہوتے ہیں، تو کمالِ ایمان میں نقصان ہوتا ہے۔ اور جب زیادہ ہوتے ہیں تو ایمان بھی زیادہ ہوتا ہے۔ انتہیٰ۔

اور ''لمعات شرح مشکوٰۃ'' میں بھی محدثین کے اس مذہب کے بارے میں کہ ایمان کامل ،مجموعے کو قرار دیا ہے نہ اصل ایمان کو، چنانچہ لکھا ہے:

أَوْ مَـعَ الْـإِقْـرَارِ وَالْـعَـمَـلِ عِـنْـدَ الْـمُـعْـتَـزِلَةِ. وَ أَمَّا مَا يُحْكىٰ مِنَ الْمُحَدِّثِيْنَ مِنْ أَنَّ الْإِيْمَانَ إِعْتِقَادٌ

(۱)— المنهاج فی شرح مسلم بن الحجاج، کتاب الایمان، جلد: ۱، ص: ۲۵، مجلس برکات

بِالْجِنَانِ، وَ إِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ،وَ عَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ؛ فَالْمُرَادُ الْإِيْمَانُ الْكَامِلُ، لَا أَصْلُهُ، كَمَا اشْتَبَهَ عَلىٰ أَقْوَامٍ مِّنَ النَّظَرِ فِي ظَوَاهِرِ عِبَارَاتِهِمْ، وَ قَدْ صَرَّحُوْا بِمَا ذَكَرْنَا، انتهیٰ.

یا معتزلہ کے نزدیک اقرار وعمل کے ساتھ،لیکن جومحدثین سے منقول ہے کہ ایمان،اعتقاد دل،اقرار زبان اور عمل بالارکان کا نام ہے تو اس سے مراد ایمان کامل ہے،نہ اصل ایمان،جیسا کہ ان کی ظاہری عبارات دیکھ کر بعض لوگوں پر مشتبہ ہوگیا۔اوران محدثین نے اس بات کی تصریح کردی ہے،جو ہم نے بیان کی ہے۔انتہیٰ۔

اب فرمایئے! کہ امام رازی،امام نووی اور صاحب لمعات وغیرہ،محققین سے ہیں یانہیں؟(جوکہ اعمال کے زائد ہونے سے کمال ایمان کی زیادتی کا قول کرتے ہیں نہ کہ اصل ایمان کی)اور یہی محدثین کا مذہب ہے۔مگر بہ قول شخصے:

ع آنکھیں اگر مُندی ہیں تو پھر دن بھی رات ہے (۱)

آپ کب مانیں گے،اور کب سنیں گے خاص کر ہم سے:

ے کب وہ سنتا ہے کہانی میری اور پھر وہ بھی زبانی میری

قال:— آپ کی اس حق گوئی سے ہم نہایت خوش ہیں،بے شک مذہب محقق یہی ہے کہ نفس تصدیق میں تفاوت ہوتی ہے،جیسا کہ''شرح عقائد نسفی'' کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے۔الخ۔

اقول:— کیوں نہ ہو جب کوئی چالاک بےنمازی ہوتا ہے تو آیت:يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ(۲) کو دیکھ کر پھول جاتا ہے،اور نمازیوں سے کہتا ہے کہ:دیکھو! قرآن میں ہے:اے مسلمانوں نماز کے قریب مت جاؤ اور وَ أَنْتُمْ سُكٰرٰى کا جملہ اس کے سامنے بار بار پڑھا جائے مگر وہ یہی کہے جاتا ہے۔اور جاہلوں کے سامنے اپنا بچاؤ کر گذرتا ہے۔اسی طرح یہاں پر آپ نے بھی وہی روش اختیار کی ہے،باوجودیکہ مولوی صاحب نے''امام نووی''،''امام رازی''اور''صاحب شرح مقاصد'' کے کلام سے ثابت کردیا تھا کہ''نفس تصدیق متفاوت نہیں ہوتی''،اور بعض محققین کے حوالے سے اس امر کی تحقیق ذکر کی کہ''تصدیق میں مراتب یقین کے اعتبار سے تفاوت ہوتا ہے''،تو آپ نے اسی کو نقل کرکے الخ کردیا۔باقی عبارت جو حضور کے مدعیٰ کے خلاف تھی نقل نہ کیا تاکہ خوش ہونے کا موقع ملے،وہ عبارت یہ ہے:

---

(۱)- مُندی ہیں: بند ہیں۔

(۲)- قرآن مجید، پ: ۵، سورۃ النساء، ۴، آیت: ۴۳.

''مگر وہ سب مراتب نفس تصدیق میں برابر ہیں؛ کیوں کہ اگر ذاتِ تصدیق میں نقصان ہوگا، یقین میں تخلل ہوگا، اور ثبوت کفر لازم ہوگا''۔ انتہیٰ۔

اب آپ کی ساری خوشی خاک میں مل گئی؛ کیوں کہ اگر چہ مراتبِ تصدیق میں تفاوت ہے، مگر اصل تصدیق تو پھر بھی کم و بیش نہ ہوئی، اس کی نظیر مولوی صاحب نے ذکر فرمادی ہے کہ:

''تمام آدمی نفس آدمیت میں برابر ہیں، کسی کی انسانیت دوسرے کی انسانیت سے کم یا زائد نہیں، مگر مراتب زائدہ، مثلا علم و جہل، قوت و ضعف، عبادت و معصیت، اور ہدایت و ضلالت وغیرہ میں زیادت و نقصان کا تفاوت ہے۔'' انتہیٰ۔

اب اصل بات اسی طرف لوٹ آئی کہ اصل ایمان کم و بیش نہیں ہوتا، صرف مراتبِ علم و جہل وغیرہ اوصاف میں تفاوت ہوتا ہے۔ اور ''شرح عقاید نسفی'' کی عبارت کا بھی یہی مطلب ہے کہ قوت اور ضعف، تصدیق میں ہوتی ہے، جسے ہم بھی تسلیم کرتے ہیں، مگر آپ کا مدعیٰ پھر بھی ندارد ہے۔ اور حقیقتِ تصدیق کو اسی اعتبار سے متفاوت سمجھنا چاہیے؛ تاکہ محققین کے اقوال کے مابین تطبیق ہوسکے ورنہ وہی اعتراض مذکور وارد ہوگا۔ اس کے علاوہ یہ بعض محققین کا قول ہے، نہ کل کا۔

ملا علی قاری ''شرح فقہ اکبر'' میں فرماتے ہیں:

اَلتَّحْقِيْقُ: أَنَّ الْإِيْمَانَ –كَمَا قَالَ الْإِمَامُ الرَّازِيُّ– لَا يَقْبَلُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ مِنْ حَيْثِيَّةِ أَصْلِ التَّصْدِيْقِ لَا مِنْ جِهَةِ الْيَقِيْنِ؛ فَإِنَّ مَرَاتِبَ أَهْلِهَا مُخْتَلِفَةٌ فِيْ كَمَالِ الدِّيْنِ؛ فَإِنَّ مَرْتَبَةَ عَيْنِ الْيَقِيْنِ فَوْقَ مَرْتَبَةِ عِلْمِ الْيَقِيْنِ؛ وَلِذَا وَرَدَ : لَيْسَ الْخَبْرُ كَالْمُعَايَنَةِ ، انتهىٰ.

تحقیق یہ کہ بہ قول امام رازی: ایمان اصل تصدیق کے اعتبار سے زیادت و نقصان کو قبول نہیں کرتا، نہ کہ یقین کے اعتبار سے؛ کیوں کہ اہل یقین کے مراتب کمال دین میں مختلف ہیں؛ اس لیے کہ عین الیقین کا مرتبہ علم الیقین سے بڑھ کر ہے؛ اسی لیے حدیث میں آیا ہے کہ: خبر مشاہدے کے مثل نہیں ہے، انتہیٰ۔

معلوم ہوا کہ حقیقۃ تصدیق میں زیادتی و کمی نہیں، بلکہ مراتبِ قوت و ضعف مختلف ہیں۔ شرح مقاصد کا بھی مطلب یہی ہے۔

قال:— اس پر کیا دلیل ہے کہ: فقط چندگی اور مساحت کے بڑھنے کو ہی بڑھنا کہتے ہیں، اور کسی کے بڑھنے کو بڑھنا نہیں کہتے؟ کمیت و مقیاس وغیرہ کے بڑھنے کو کیا کہیں گے؟ الخ۔

اقول:— ؎ اگر ہوتا زمانے میں حصول علم بے محنت تو بس ساری کتابیں ایک جاہل دھو، کے پی جاتا

کیوں صاحب! لکھے نہ پڑھے نام محمد فاضل! کیا چندگی کوئی دوسری چیز ہے، اور کمیت کچھ اور؟ جو آپ پوچھتے ہیں کہ ''کمیت کے بڑھنے کو کیا کہیں گے'' سبحان اللہ! علمیت کا تو یہ حال ہے کہ ''چندگی اور کمیت'' کو دو چیزیں سمجھتے ہیں، اور بزرگوں پر طعن کرنے کے لیے آستینیں چڑھا کر سب سے آگے موجود۔ اور اس پر بھی یہ بے حیائی؟ تف ہے ایسی لیاقت پر! جب جہالت کا یہی حال تھا تو قلم اٹھانا ہی کیا ضروری تھا۔ کچھ محنت کر کے علما کی جوتیاں سیدھی کرتے، پھر اگر قسمت سے کچھ حاصل ہو جاتا تو مضائقہ نہ تھا۔ لو! سنو اور سمجھو! ''صراح'' و ''منتخب'' وغیرہ میں کمیت کا معنی لکھا ہے:

چندے و مقدار چیزے کہ سنجیدہ شود، و پیمودہ شود، یا شمردہ شود، کَذَا فِي الْغِيَاثِ.

تو کمیت اور چندے میں کوئی فرق نہیں، سوائے اس کے کہ ایک لفظ عربی اور دوسرا فارسی ہے۔ دونوں کے معنی ایک ہیں۔ اور مقیاس کا معنی اسی غیاث میں لکھا ہے:

اندازہ کہ آنچہ بداں اندازہ گیرند، انتہی۔

اور مساحت کا معنی ''منتخب'' وغیرہ میں ''پیمودن زمین'' لکھا ہے؛ لہٰذا مقیاس و مساحت دونوں ایک ہو گیے، فرق صرف اتنا ہے کہ مساحت خاص زمین کے ناپنے کو کہتے ہیں، اور مقیاس مطلق ناپنے کو۔ اب معلوم ہوا کہ دراصل یہ سب کوئی علاحدہ وزن نہیں ہیں، چندگی کہو یا کمیت، مساحت کہو یا مقیاس، ایک ہی چیز ہے، جس کو آپ علاحدہ سمجھ رہے ہیں۔ ''نحو میر'' وغیرہ میں بھی ایسا کچھ زیادہ اختلاف نہیں ہے، سب کا حاصل ایک ہی ہے؛ کیوں کہ سب کا مقصود اندازہ ہے، خواہ کسی طرح سے ہو۔ یہ صرف تمھارا قصورِ فہم ہے جو سب کو الگ الگ سمجھتے ہو۔

مراتبِ یقین کے متفاوت ہونے سے اصلِ تصدیق کا کم وبیش ہونا ضروری نہیں

قال:— آپ پہلے خود اقرار کر چکے ہیں کہ ''یہ امر محقق ہے کہ تصدیق میں مراتب یقین کے اعتبار سے تفاوت ہوتا ہے''، یعنی کسی کا مرتبہ یقین زائد ہوتا ہے،، کسی کا کم۔ اب یہاں اگر چہ اسے قوت وضعف سے تعبیر کریں، مگر ہمارے مدعیٰ کے ثبوت کے لیے اسی قدر کافی ہے۔ باقی جو آپ نے ''ابوالورد'' سے نقل کیا ہے کہ اس سے کچھ نفع نہیں۔ الخ۔

اقول:— مولوی صاحب نے جس بات کا اقرار کیا ہے اس سے آپ کا مدعیٰ خاک ثابت نہیں ہوتا؛ کیوں کہ مراتب یقین کا متفاوت ہونا دوسری چیز ہے، اور اصل تصدیق کا کم وبیش ہونا چیزے دیگر۔ مثلا ایک شخص عابد، زاہد ہے، دوسرا فاسق، فاجر ہے، تو اگر چہ ان میں سے پہلا ترقی پر ہے اور دوسرا تنزل پر، مگر نفس انسانیت میں دونوں برابر ہیں، اسی طرح ایک عالم، فاضل ہے، دوسرا جاہل، کودن،(۱) یا ایک قوی ہے، دوسرا ضعیف، لیکن نفس انسانیت میں دونوں برابر ہیں۔ اور ''ابورد'' کیا، امام رازی وغیرہ محققین بھی اسی کے قائل ہیں۔ اور امام صاحب کا کوئی مطلب بعد کے لوگوں نے بیان نہیں کیا، بلکہ اس کی تصریح خود انھیں سے گذر چکی، کہ نزاع لفظی ہے، کمی وبیشی بہ اعتبار اعمال ہے، اصل ایمان کے اعتبار سے نہیں، كَمَا مَرَّ مِنَ الْعَيْنِيِّ شَرْحِ الْبُخَارِيِّ؛ فَتَذَكَّرْهُ.

قال:— کیوں کہ کوئی عاقل بھی ایسی بات نہیں کہہ سکتا کہ: تصدیق کی کمیت کم وبیش ہوتی ہے۔ امام شافعی واحمد وغیرہ مجتہدین ایسی لچر بات کیوں کہیں گے؟ الخ۔

اقول:— واہ! کیا محاورہ ہے: ''کوئی عاقل بھی ایسی بات نہیں کہہ سکتا'' بندۂ خدا! عقل کے دشمن! یوں کہو: کوئی جاہل بھی ایسی بات نہیں کہہ سکتا؛ کیوں کہ یہ مقام تنزل ہے، اب مطلب یہ ہوگا کہ ایسی بات تو کوئی جاہل بھی نہیں کہہ سکتا جو بے علم ہے، علما تو درکنار، وہ تو اعلیٰ مرتبے میں ہیں، وہ بھلا ایسا کیوں کہنے لگے۔ ہم کو حیرت ہے کہ تمھیں اردو بولنے اور لکھنے کی تو تمیز نہیں، پھر خواہ مخواہ بیٹھے بیٹھے کیوں دخل در معقول کا مرض ہو گیا۔ اس کے علاوہ اس سے تو ہمارا ہی مدعیٰ ثابت ہوتا ہے کہ جب کوئی ادنی سمجھ والا بھی ایسی بات نہیں کہے گا، تو امام شافعی وغیرہ- آپ کے بہ قول-: اس کے قائل نہ ہوں گے، جس سے صاف معلوم ہو جائے گا کہ بالاتفاق اصل ایمان میں کمی وبیشی نہیں۔ اب جس نے اس کا انکار کیا ہے اس نے اسی لحاظ سے کیا ہے، اور جس نے اقرار کیا ہے وہ خواہ مخواہ بہ اعتبار اعمال کے ہے نہ بہ لحاظ اصل ایمان کے۔ جس کے تم بھی قائل ہوئے ہو۔ باقی یہ کہنا کہ: جس نے زیادت و نقصان کا انکار کیا ہے، بہ اعتبار کیفیات یعنی ثمرات اعمال کے انکار کیا ہے، تو غلط ہے؛ کیوں کہ ثمراتِ اعمال کے لحاظ سے کوئی بھی زیادت ونقصان کا منکر نہیں۔

قال:— امام صاحب کی عبارت سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اہل ارض وسما(۲) کا ایمان برابر ہے، نہ کم ہوتا ہے، نہ زائد۔

(۱)- کودن: نادان، احمق، بیوقوف، کندفہم

(۲)- ارض وسما: زمین وآسمان

لوگوں نے امام صاحب کی عبارت کے یہ جو دو مطلب لکھے ہیں، محض تطویل لا طائل(۱) ہے۔ اس عبارت سے یہ مطلب ثابت کرنے کے لیے کوئی قرینۂ صارفہ چاہیے، جو معنیٔ حقیقی کے مراد سے مانع ہو۔ الخ۔

اقول :— اے بھائی! امام صاحب جو اہل سما و ارض کے ایمان کے مساوی ہونے کے قائل ہیں، اس کا مطلب ہمارے علما نے بالکل صحیح لکھا ہے، اس کے لیے قرینۂ صارفہ وغیرہ کی کوئی ضرورت نہیں؛ اس لیے کہ جو شخص ایمان کے معنی – جو امام کے نزدیک ہیں – جان لے گا وہ بلا تکلف یہی کہے گا۔ پہلا مطلب جو علما نے بیان کیا ہے وہ امام کی بعض تصریحات میں موجود ہے، كَمَا مَرَّ مِنَ الْعَيْنِيِّ شَرْحِ الْبُخَارِيِّ. پھر اس معنی کے لحاظ سے مخالفت کا الزام، غلط ہوا۔

اور طرفہ ماجرا ہے؛ کیوں کہ کوئی آیت و حدیثِ صحیح، غیر معارض ایسی نہیں جس سے یہ ثابت ہو کہ اعمال اصل ایمان میں داخل ہیں، وَ مَنِ ادَّعٰى خِلَافَهُ فَعَلَيْهِ الْبَيَانُ. آیات و احادیث صحیحہ سے او پر بہ خوبی معلوم ہو چکا کہ اعمال، غیرِ ایمان ہیں، اور جو لوگ اعمال کو ایمان کے اجزاے حقیقیہ کہتے ہیں، یعنی معتزلہ و خوارج وغیرہ وہ اہل سنت سے خارج ہیں۔ اور امام احمد وغیرہ نے اعمال کو جو داخل ایمان مانا ہے، اور اس کے منکر کو مرجئہ کہا ہے، تو دیگر ائمۂ اہل سنت نے بھی ان لوگوں کو جو اعمال کو ایمان کے اجزاے حقیقیہ میں داخل سمجھتے ہیں، انھیں معتزلہ و خوارج کہا ہے۔ فَمَا هُوَ جَوَابُكُمْ فَهُوَ جَوَابُنَا.

فرقۂ مرجئہ کی تحقیق

اور اس بارے میں جو تم دو طرح کے مفاسد سمجھے ہو، اس میں بھی لوٹ آئے، اب لینے کے دینے پڑے۔ اس کے علاوہ مرجئہ دو قسم کے ہیں: ایک، ناجیہ، دوسرے غیر ناجیہ، اگر اول مراد ہوں تو کوئی قباحت نہیں، اور اگر دوم مراد ہوں تب بھی اس مسئلے میں اگر وہ بعض ائمہ کے موافق ہوئے تو کیا حرج ہے؟ بہ خلاف معتزلہ و خوارج کے کہ وہ مطلقاً اہل سنت میں داخل نہیں۔

قال :— میں کہتا ہوں: ملا صاحب کی یہ تاویل بھی دو وجہ سے باطل ہے۔ اول یہ کہ سلف سے یہ مضمون بالکل منقول نہیں ہے، اور نہ حنفیہ کی کسی کتاب میں اس کا پتا ہے، بلکہ ''صاحب مواقف'' وغیرہ نے تو قوت و ضعف کو بھی زیادتی و کمی سے تعبیر کیا ہے۔ الخ۔

اقول :— آپ کے ''میں'' نے آپ کو خراب کیا۔ یہ ''میں، میں'' آدمی کو آدمیت سے نکال ''بُزِ اخفش'' بنا دیتی ہے۔

(۱)- **تطویل لا طائل:** بے فائدہ بحث۔

ذرا انصاف سے کہیے! صحت تاویل کے لیے کیا یہ بھی ضروری ہے کہ وہ سلف سے بھی منقول ہو؟ یا کسی کتاب میں بھی ضرور لکھا ہو؟ ہرگز نہیں، غالبًا آج تک کسی عاقل نے ایسا نہ کہا ہوگا۔ یہ واہیات باتیں، اور اس قسم کے انوکھے اور لایعنی دلائل آپ ہی کی ایجادات سے ہیں، جو ہمارے نزدیک بالکل قابل سماعت نہیں۔

اور ''صاحب مواقف'' نے جو قوت وضعف کو زیادت ونقصان سے تعبیر کیا ہے، وہ مراتبِ یقین کے اعتبار سے ہے، نہ کہ اصل تصدیق کے اعتبار سے، جیسا کہ امام رازی سے منقول ہو چکا۔ اس کے علاوہ امام محمد رحمہ اللہ سے- جو امام کے شاگرد اور سلف میں داخل ہیں- ایسا ہی منقول ہے، جیسا کہ ''شرح فقہ اکبر'' میں مذکور ہے:

رَوَىٰ الْحَاكِمُ الشَّهِيْدُ فِي ''الْمُنْتَقىٰ'' عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ -رَحِمَهُ اللّٰهُ- أَنَّهُ قَالَ: يَكْرَهُ لِلرَّجُلِ أَنْ يَّقُوْلَ: إِيْمَانِيْ كَإِيْمَانِ جِبْرَئِيْلَ، أَوْ كَإِيْمَانِ مِيْكَائِيْلَ؛ لِأَنَّ الْمَلٰئِكَةَ وَ الْأَنْبِيَاءَ عَلَيْهُمُ السَّلَامُ عَايَنُوْا مِنَ الْأَشْيَاءِ مَا يَكُوْنُ غُيَّباً عِنْدَنَا، وَ كَذٰلِكَ الصَّحَابَةُ؛ فَيَقَعُ التَّفَاوُتُ فِي الْيَقِيْنِ وَالثَّبَاتِ. فَأَمَّا فِي الْإِقْرَارِ وَالتَّصْدِيْقِ فَلَا. وَ الدَّلِيْلُ عَلَيْهِ مَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، أَنَّهُ قَالَ: لَمْ يَفْضُلْكُمْ أَبُوْ بَكْرٍ بِكَثْرَةِ الصَّلٰوةِ وَالصِّيَامِ، وَ إِنَّمَا هُوَ شَيْءٌ قَرَّ فِيْ قَلْبِهٖ؛ فَصَحَّ مَا قُلْنَا؛ فَثَبَتَ أَنَّ الْإِيْمَانَ لَا يَزِيْدُ وَ لَا يَنْقُصُ، وَ يَكُوْنُ عَلَى السَّوَاءِ، انتهىٰ.

حاکم شہید نے ''منتقی'' میں امام محمد بن حسن رحمہ اللہ سے روایت کیا، انھوں نے فرمایا: آدمی کو یوں کہنا مکروہ ہے کہ: میرا ایمان جبرئیل یا میکائیل کے ایمان کے مثل ہے؛ کیوں کہ ملائکہ اور انبیا علیہم السلام نے ان چیزوں کو دیکھا ہے، جو ہمارے نزدیک غائب ہیں۔ اور صحابہ کا بھی یہی حال تھا؛ لہٰذا یقین اور ثبات میں فرق واقع ہوگا، لیکن اقرار اور نفس تصدیق میں کوئی تفاوت نہیں۔ اور اس پر دلیل، نبی ﷺ کی وہ حدیث ہے جس میں آپ نے فرمایا ہے: ابوبکر صدیق - رضی اللہ عنہ- تم سے نماز اور روزوں کی کثرت کے سبب حامل فضیلت نہیں، بلکہ وہ ایک ایسی چیز ہے جو ان کے دل میں جم گئی ہے۔ اب وہ ہمارا قول صحیح ہوا، اور ثابت ہو گیا کہ ایمان کم و بیش نہیں ہوتا، انتہیٰ۔

اب متقدمین سے بھی ثابت ہو گیا کہ اصل ایمان جو تصدیق و اقرار کا نام ہے اس میں کمی بیشی نہیں ہے؛ بلکہ مراتب یقین میں تفاوت ہے۔۔۔۔ اگر اب بھی انکار کرو گے تو خدا سمجھے گا۔

قال:— کمیتِ تصدیق میں زیادتی ونقصان کے امام شافعی وغیرہ بھی قائل نہیں ہیں۔ امام شافعی تو کیا کوئی عاقل بھی ایسی بات نہیں کہے گا کہ: زیادتی و کمی نفس تصدیق میں ہوتی ہے؛ کیوں کہ نفس تصدیق متجزی ہو ہی نہیں سکتی۔

اقول:— اس بات کوتم نے دوبارہ ذکر کیا، جب کہ اس کا جواب گذر چکا۔ یہاں اتنا اور کہتے ہیں کہ: جب تم بھی قائل ہوئے کہ ''نفس تصدیق متجزی نہیں ہوسکتی'' اور شرح عقائد کے حوالے سے پہلے یہ لکھ چکے ہو کہ ''نفس تصدیق بھی متفاوت ہوتی ہے'' تو یہ تمھارے کلام میں تناقض ہوا۔ اس کے علاوہ جواب وہی ہے کہ جب امام شافعی وغیرہ اس کے قائل نہیں تو اصل نزاع جاتی رہی، صرف نزاع لفظی باقی رہی۔ وَهُوَ الْمَطْلُوْبُ.

قال:— اگر امام صاحب کی یہی مراد ہے، تو امام شافعی وغیرہ محدثین سے خلاف کیوں کرتے تھے؟ صاف کہہ دیتے کہ: نفس تصدیق زیادہ نہیں ہوتی، بلکہ اس کے مراتب کم وزائد ہوتے ہیں۔ جب امام صاحب سے یہ منقول نہیں تو ہم یقین کرتے ہیں کہ ان کی مراد مطلق زیادتی وکمی کا نہ ہونا ہے، جو کیفیات ایمان کو بھی شامل ہے۔

اقول:— لَا حَوْلَ وَ لَاقُوَّةَ، یہ غفلت و بےخبری! اور پھر اس پر علما سے دعوائے ہمسری! اگر کچھ حیا ہو تو دوسری مرتبہ منہ نہ دکھانا، افسوس ہے! تم کو یہ بھی نہیں معلوم کہ امام شافعی اور امام صاحب کا زمانہ ایک تھا، یا علاحدہ؟ امام شافعی کی تو اس سال ولادت ہوئی، جس سال امام ہمام نے رحلت فرمائی(۱)، پھر تمھیں بتاؤ! کہ تمھارا یہ کہنا: ''تو امام شافعی وغیرہ محدثین سے خلاف کیوں کرتے تھے، صاف کہہ دیتے، الخ۔ مجذوب کی بڑ ہے یا نہیں؟ اس کے علاوہ امام شافعی، امام کے شاگرد (امام محمد) کے شاگرد ہیں۔ اور امام احمد اور بھی پیچھے ہیں۔ اب کوئی عقل مند بیان کرے کہ: یہ لوگ امام سے خلاف کر سکتے ہیں؟ یا یہ کہ امام ان سے خلاف کر سکتے ہیں؟

امام اعظم کے نزدیک اعمال، اصلِ ایمان میں داخل نہیں

اس سے بھی قطع نظر ہم کہتے ہیں کہ: مراتب تصدیق کا کم وبیش ہونا، یا قوی وضعیف ہونا اعمال کے اعتبار سے ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل گذر چکی۔ جب ایسا ہے تو امام صاحب سے صرف اس بات کی تصریح ہونی چاہیے کہ اعمال اصل ایمان میں داخل نہیں، تو ہم کہتے ہیں کہ: اس کی تصریح موجود ہے۔ اگر آپ کو خبر نہ ہو تو ہمارا کیا قصور؟ دیکھو امام صاحب ''كتاب الوصية'' میں فرماتے ہیں:

(۱)- امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے ۱۵۰ھ میں رحلت فرمائی، اور امام شافعی رحمہ اللہ کی ولادت بھی ۱۵۰ھ ہے۔

اَلْعَمَلُ غَيْرُ الْإِيْمَانِ، وَالْإِيْمَانُ غَيْرُ الْعَمَلِ بِدَلِيْلِ أَنَّ كَثِيْراً مِنَ الْأَوْقَات يَرْتَفِعُ الْعَمَلُ عَنِ الْمُؤْمِنِ، وَ لَا يَجُوْزُ أَنْ يُقَالَ: ارْتَفَعَ عَنْهُ الْإِيْمَانَ؛ فَإِنَّ الْحَائِضَ تَرْتَفِعُ عَنْهَا الصَّلٰوةُ، وَ لَا يَجُوْزُ أَنْ يُقَالَ: رَفَعَ عَنْهَا الْإِيْمَانُ، أَوْ أُخِّرَ لَهَا بِتَرْكِ الْإِيْمَانِ. وَ قَدْ قَالَ لَهَا الشَّرْعُ: دَعِي الصَّوْمَ ثُمَّ اقْضِيْهِ، وَ لَايَجُوْزُ أَنْ يُقَالَ: دَعِي الْإِيْمَانَ، ثُمَّ اقْضِيْهِ. وَ يَجُوْزُ أَنْ يُقَالَ: لَيْسَ عَلَى الْفَقِيْرِ الزَّكوٰةُ، وَ لَا يَجُوْزُ أَنْ يُقَالَ: لَيْسَ عَلَى الْفَقِيْرِ الْإِيْمَانُ ، انتهىٰ.(۱)

عمل ایمان کا غیر ہے اور ایمان، عمل کا غیر ہے؛ اس لیے کہ اکثر اوقات میں مومن سے عمل تو جاتا رہتا ہے، لیکن یوں کہنا جائز نہیں کہ: اس سے ایمان جاتا رہا، مثلا حائض سے نماز تو جاتی رہتی ہے، اور یہ جائز نہیں کہ کہا جائے: اس سے ایمان جاتا رہا، یا ترک ایمان میں اس کے لیے تاخیر کی گئی۔ اور شریعت مطہرہ نے اس سے کہا کہ: روزے کو چھوڑ دے پھر قضا کر لے، اور یہ کہنا جائز نہیں کہ: ایمان کو چھوڑ دے، پھر قضا کر۔ اور یہ کہنا جائز ہے کہ: فقیر پر زکوٰۃ نہیں، لیکن یہ کہنا جائز نہیں کہ: فقیر پر ایمان نہیں۔ انتہیٰ۔

امام ہمام کی یہ ایسی مضبوط دلیل ہے، جس کا جواب مشکل ہے۔ اور اسی کتاب میں امام سے یہ بھی منقول ہے کہ: ''ایمان، تصدیق و اقرار کا نام ہے''۔ اور عینی شرح بخاری سے معلوم ہوا کہ امام صاحب فرماتے ہیں: ''اگر ایمان نفس تصدیق ہے تو زیادتی و کمی نہیں، اور اگر اعمال بھی لیے جائیں تب کمی و بیشی ہے''۔ اب اس سے بڑھ کر اور کیا تصریح ہو سکتی ہے۔ اور اب انکار کرنا صریح تعصب و نفسانیت کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ اور مطلقاً زیادت و نقصان نہ ہونے کے انکار سے، اس انکار کو کیفیات، یعنی ثمراتِ اعمال میں جاری کرنا غلط ہوا۔ اور ملا علی قاری کی تاویل درست ہوئی۔ اور حضور والا کی دونوں وجہیں غلط اور باطل ہوئیں، فَافْهَمْ.

قال:— مولف ظفر نے جو کچھ کہا، خوب سمجھ کر کہا، آپ نے ہی نہیں سمجھا۔ الخ۔

اقول:— کیوں نہ ہو! کس نہ گوید کہ: دوغ من ترش ست(۲)

مگر یاد رہے!

جائے کہ شیر مرداں درمعرض عتاب اند روباہ سیرتاں را آں جا چہ تاب باشد؟

(۱)- جمع الفرائد حاشية شرح العقائد، مذهب المحققين في الايمان، ص: ۱۲۹، مجلس بركات

(۲)- یہ کوئی نہیں کہتا کہ: میرا دہی کھٹا ہے۔

''بخاری''و''غنیۃ الطالبین'' میں جو امام کے خلاف لکھا ہے تو اس میں مضائقہ نہیں، یہ مسئلہ اختلافی ہے، گو اختلاف لفظی سہی، جیسا کہ معلوم ہوا۔ اور علما کا یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ اپنے مذہب کے دلائل بیان کیا کرتے ہیں، مگر بہ انصاف دیکھنا چاہیے کہ امام اور ان کے متبعین کے دلائل قوی ہیں، یا اوروں کے؟ چوں کہ غیر مقلدین کو صرف احناف سے بغض ہے؛ اس لیے خواہ مخواہ ان کے دلائل قویہ کو عناداً چھوڑ کر دیگر ائمہ کی دلائل ضعیفہ کی طرف دوڑتے ہیں۔ اور امام صاحب اور ان کے مقلدین کو ناحق مورد طعن بنا کر حدیث قرب قیامت یعنی: وَلَعَنَ آخِرُ هٰذِهِ الْأُمَّةِ أَوَّلَهَا (۱) کے مضمون میں داخل ہوتے ہیں۔ لیکن -بفضلہ تعالیٰ- دلائل واضحہ اور براہین ساطعہ کے ساتھ ثابت کیا گیا ہے کہ امام کے دلائل نہایت قوی ہیں۔ اور امام، ان کے متبعین اور دیگر ائمہ کے درمیان جو تنازع ہے، وہ صرف لفظی ہے۔ اصل ایمان کسی کے نزدیک متفاوت نہیں۔ اور اعمال کے اعتبار سے امام بھی کمی و بیشی کے قائل ہیں، تو غیر مقلد اگر اب بھی یہی گائے جائیں، اور مخالفت کا الزام لگائیں تو ان سے خدا سمجھے۔ اہل سنت حنفیہ ان کو کہاں تک سمجھائیں گے۔۔۔۔۔

الحمد للہ! کہ اس بحث سے بھی فراغت پائی۔

قال:— جناب من! صاحب ظفر نے اس حدیث کا وہی مطلب سمجھا ہے، جو امام شافعی وغیرہ محدثین نے بیان کیا، نہ وہ مطلوب جو آپ نے بیان کیے، کہ خود آپ نے نہ ''ہدایہ'' کا مطلب سمجھا اور نہ قول امام اعظم کا، اور نہ ہی حدیث کا۔ بغیر سمجھے حدیث کی تاویل کے درپے ہوئے۔ انشاء اللہ آپ کی ناسمجھی کا حال بہ خوبی واضح کیا جاتا ہے۔۔۔۔ **بعد حذف الخرافات.**

اقول:— لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ بِخَمْسَةِ أَوْجُهٍ. آپ کی فصاحت اور خوبیٔ عبارت ملاحظہ فرمایئے ''نہ وہ مطلوب جو آپ نے بیان کیے'' جناب! ''مطلوب'' مفرد ہے، اور ''کیے'' جمع۔ اگر مطالب کہتے تو ''کیے'' کے مناسب ہوتا۔ اس کے علاوہ مطلوب خلاف محاورہ ہے۔ مطلب کہنا صحیح ہے۔ اس کے بعد ''کہ خود آپ نے، الخ'' میں کاف کیسا ہے؟ اب آپ اپنا جواب سنیے!

مولوی صاحب نے فرمایا تھا کہ: ''صاحب ظفر نے نہ ''ہدایہ'' کے مطلب پر غور کیا، نہ امام اعظم کے قول کو سمجھا، نہ حدیث کے مضمون کا خیال کیا''۔ انتہیٰ۔ چوں کہ یہ بات درست تھی۔ اور معترض کو بغیر جواب دیے -خواہ کیسا ہی ہو- کب چین آتا؛ اس لیے بدلہ لینے کے طور پر آپ نے بھی اسی کلام کا اعادہ کر دیا، کہیے! یہ جواب عالمانہ ہوا یا محض کلام جاہلانہ؟

اب ہم کہتے ہیں: اگر مولوی صاحب نے ''ہدایہ'' اور قول امام کا مطلب ٹھیک سے نہیں سمجھا ہے، تو اس کی دو صورتیں

(۱)- سنن ترمذی، کتاب الفتن، باب: ما جاء في علامة حلول المسخ و الخسف، ص: ۲۰۶، داراحیاء التراث العربی، بیروت

ہیں: صاحب ظفر اور حضور والا نے ان کے موافق سمجھا ہے، یا مخالف؟ پہلی صورت پر الزام غلط۔ اور دوسری صورت پر بھی حدیث کا مطلب حضور والا نے جو کچھ بہ تقلید امام شافعی وغیرہ سمجھا، وہ تو جیسا کچھ ہے، معلوم ہو چکا۔ رہا امام صاحب اور صاحب ہدایہ کے مطلب کا قول تو اسے حضور والا نے بیان کیوں نہیں کیا؟ مگر کیا خاک بیان کرتے، وہ تو صرف منہ چڑھانا اور بدلے کا بدلہ لینا تھا۔ اب اس مسئلے کی تحقیق کی جاتی ہے۔ باقی بے ہودہ گوئی کا جواب خاموشی ہے، ورنہ ''بزاخفش'' بنا کر چھوڑ دیا جاتا۔

مسئلہ لعان کی تحقیقِ انیق

قال:— جب کسی آدمی نے اپنی بی بی سے کہا کہ: تیرا یہ حمل مجھ سے نہیں، تو اس کے یہی معنی ہیں کہ یہ حمل حرام کا ہے، تو نے زنا کیا ہے۔ یہ یوں کہنے سے: تو نے زنا کیا، زیادہ ابلغ ہوا۔ الخ۔

حمل کے انکار سے زنا کا ثبوت نہیں ہوتا

اقول:— اگر حمل کا یقین ہو، جب تو یہ معنی صحیح ہیں۔ لیکن جب کہ یہ احتمال ہے کہ وہ اصل میں حمل نہ ہو، بلکہ مرضِ ریح وغیرہ کے سبب پیٹ پھولا ہوا ہو تو صراحۃً زنا کی نسبت نہ ہوگی، اور شبہہ واقع ہوگا۔ اور شبہہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے، **كَمَا هُوَ مُسَلَّمٌ فِيْ مَوْضِعِهٖ، وَمَرَّ سَابِقاً، وَ سَيَاتِيْ مَا بَقِيَ.**

اور ''زیادہ ابلغ'' کیا فصیح اور با محاورہ ہے! ''ابلغ'' میں بلاغت کی زیادتی موجود ہوتے ہوئے ''زیادہ'' کا لفظ فضول اور لغو ہے، اور یہاں کنایہ کا کچھ کام نہیں، بلکہ یہاں صریح لفظ ہونا چاہیے، جس میں احتمال باقی نہ رہے، تاکہ حد قذف لازم آئے۔ **كَمَا هُوَ فِي اثْبَاتِ الْحُدُوْدِ.**

قال:— جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تیرا یہ حمل مجھ سے نہیں، تو اس نے زنا کی گالی دی۔ زنا کی گالی اور کس چیز کا نام ہے؟ الخ۔

اقول:— اس کا جواب تو ابھی گذرا کہ فقط حمل کے انکار سے زنا کی گالی ثابت نہیں ہوتی، مثلاً کوئی شخص سفر سے آیا اور اس نے گمان کیا کہ میں نے تو اس مدت میں جماع نہیں کیا، یہ حمل کہاں سے آیا؟ اور در حقیقت وہ حمل نہ تھا، صرف ریاح تھے، تو

اس کا یہ کہنا زنا کے بارے میں نص نہ ہوگا۔ اور بعض تفسیروں کے حوالے سے آیت مع ترجمہ تحریر کی گئی، جس سے آپ کا مطلب ثابت نہیں ہوتا۔ ''رمی'' حقیقۃً تہمت زنا کو کہتے ہیں نہ کہ مطلق تہمت کو۔ دیکھو! تمھارے پیشوائے محقق ''مسک الختام'' میں حد قذف کی تعریف میں لکھتے ہیں:

دشنام دادن، و بہ فاحشہ نسبت کردن، و در شرع: رمی بہ وطی موجب حد بر مقذوف، انتہی۔

اب کہیے! کہ شرع میں جب قذف خاص ایسی وطی کی تہمت کا نام ہوا، جو موجب حد ہے، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حمل کی نفی سے تہمت زنا ثابت نہیں ہوتی ہے۔ ہاں! کنایہ ہوتا ہے، تو اب اس باب میں کنایہ کیوں کر معتبر ہو سکتا ہے؟ کیوں کہ حدود میں شبہہ نہیں ہونا چاہیے، اور کنایہ میں شبہہ ہے۔ اور اس مسئلہ پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ شبہات سے حدود ساقط ہو جاتے ہیں؛ **فاین الاعتبار**؟ اور تمھارے امام شوکانی بھی اس بات کو تسلیم کر چکے ہیں، جیسا کہ گذرا؛ لہذا حد قذف میں تصریحات داخل رہیں گے، کنایات نکل جائیں گے۔ اور ''رمی'' کے حقیقی معنی تہمت زنا کے ہیں، اور مطلق تہمت کے بھی، تو اب مجازات یعنی کنایات سے حد لازم نہ ہوگی۔ اور اگر یوں بھی کہیں، تو درست ہے کہ: حدیث مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے۔ اور **اَلْحُدُوْدُ تَنْدَرِئُ بِالشُّبُهَاتِ**. حدیث مشہور ہے، اور اسی پر اجماع ہے؛ لہذا تخصیص کہنا بھی درست ہے، اور یہاں نہ رائے ہے، نہ خبر واحد۔ بلکہ صرف حضور والا کی ناقص رائے کار فرما ہے۔

اس کے علاوہ ہم امام شافعی، جمہور علما اور ائمہ کے قول سے یہ ثابت کر دیتے ہیں کہ جو عورت شوہر کے علاوہ کسی مرد سے حاملہ ہو، اس پر اقرار یا گواہوں کے بغیر حد قائم نہ ہوگی؛ کیوں کہ حمل میں شبہہ ہے، جیسا کہ امام نووی کی شرح مسلم، جلد ثانی، صفحہ ۶۲ رمیں موجود ہے:

وَ قَالَ الشَّافِعِيُّ وَأَبُوْ حَنِيْفَةَ وَ جُمْهُوْرُ الْعُلَمَاءِ: لَا حَدَّ عَلَيْهَا بِمُجَرَّدِ الْحَبْلِ، سَوَاءٌ كَانَ لَهُ زَوْجٌ أَوْ سَيِّدٌ أَمْ لَا، سَوَاءٌ الْغَرِيْبَةُ وَ غَيْرُهَا، وَ سَوَاءٌ ادَّعَتِ الْإِكْرَاهَ أَمْ سَكَتَتْ. وَ لَا حَدَّ عَلَيْهَا مُطْلَقاً إِلَّا بِبَيِّنَةٍ أَوِ اعْتِرَافٍ؛ لِأَنَّ الْحُدُوْدَ تَسْقُطُ بِالشُّبُهَاتِ. انتهىٰ.(۱)

امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور جمہور علما - رحمہم اللہ - نے فرمایا: صرف حمل سے حاملہ پر حد نہیں، خواہ اس کے شوہر یا مولیٰ ہوں یا نہ ہوں، اور خواہ وہ اجنبیہ ہو یا نہ ہو، اور خواہ وہ زنا بالجبر کا اقرار کرے یا چپ رہے۔ عورت پر مطلقا حد نہ ہوگی، مگر جب گواہوں سے یا اقرار سے ثابت ہو جائے؛ اس لیے کہ حدود شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں، انتہیٰ۔

معلوم ہوا کہ صرف حمل کا ہونا زنا کے لیے قرینۂ قطعی نہیں ہے، اگر ہے تو ظنی ہے، اور ظنی سے حد ساقط ہو جاتی ہے، اسی

(۱)- **المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، على هامش مسلم، جلد: ۲، ص: ۶۲، مجلس بركات**

لیے امام بخاری کے اعتراض کا جواب (جوانھوں نے حنفیہ پر اس طرح کیا ہے کہ طلاق وقذف دونوں اشارے سے جائز ہیں، اور حنفیہ طلاق کو جائز کہتے ہیں اور قذف کو ناجائز؛ حالاں کہ ان میں کوئی فرق نہیں) صاحب "**خیر الجاری شرح صحیح البخاری**" وغیرہ نے اس طرح سے دیا ہے:

اَلْمُؤَلِّفُ أَوْرَدَ النَّقْضَ فِیْ کَلامِ الْحَنَفِیَّةِ، حَیْثُ جَعَلُوْا أَحَدَ الْکَلَامَیْنِ –وَهُوَ الطَّلاقُ– صَحِیْحاً بِالْإِشَارَةِ دُوْنَ الآخَرِ– وَ هُوَ الْقَذْفُ– وَهٰذَا النَّقْضُ غَیْرُ وَارِدٍ عَلَیْهِمْ ؛ فَإِنَّ الْقَذْ فَ مِنَ الْحُدُوْدِ، وَ الْحُدُوْدُ تَنْدَرِئُ بِالشُّبُهَاتِ. وَ الطَّلاقُ مِنَ الْأُمُوْرِ الَّتِیْ جِدُّ هُنَّ جِدٌّ، وَ هَزْلُهُنَّ جِدٌّ؛ فَأَیْنَ أَحَدُهُمَا مِنَ الآخَرِ؟ انتهیٰ.(۱)

مولف –یعنی امام بخاری– نے حنفیہ کے کلام پر اعتراض وارد کیا ہے، کہ حنفیہ نے طلاق کو اشارے سے صحیح کہا ہے، اور قذف کو غیر صحیح۔ اور یہ اعتراض حنفیہ پر وارد نہیں ہوسکتا؛ اس لیے کہ قذف، حدود میں سے ہے، اور حدیں شبہہ سے ساقط ہوجاتی ہیں۔ اور طلاق ان امور سے ہے جو ہزل اور غیر ہزل دونوں سے واقع ہوجاتے ہیں، تو ایک کو دوسرے پر کیسے قیاس کیا جاسکتا ہے؟ انتہیٰ۔

دیکھو! اس سے صاف ظاہر ہے کہ اشارے سے بھی قذف ثابت نہیں ہوگا؛ اس لیے اشارہ، کنایہ ہے، جس میں شبہہ ہے، اسی طرح صرف انکار حمل میں بھی شبہہ ہے جس سے حد قذف ثابت نہیں ہوگی۔ وَ هُوَا لْمَطْلُوْبُ.

قال:— امام شوکانی اس کے جواب میں فرماتے ہیں: **وَ ذَهَبَتِ الْهَادِوِیَّةُ وَ أَبُوْ یُوْسُفَ وَ مُحَمَّدٌ –رَحِمَهُمَا اللّٰهُ– إلٰی أَنَّهُ لا یَصِحُّ قَبْلَ الْوَضْعِ مُطْلَقاً، وَ رُدَّ بِأَنَّ هٰذَا احْتِمَالٌ بَعِیْدٌ؛ فَإِنَّ لِلْحَمْلِ قَرَائِنُ قَوِیَّةٌ یُظَنُّ مَعَهَا وُجُوْدُهُ ظَنّاً قَوِیّاً، وَذٰلِکَ کَافٍ فِی اللِّعَانِ، کَمَا جَازَ الْعَمَلُ بِهَا فِی إِثْبَاتِ عِدَّةِ الْحَامِلِ، وَ تَرْکِ قِسْمَةِ الْمِیْرَاثِ، وَ لا یُدْفَعُ الْأَمْرُ الْمَظْنُوْنُ بِالْإِحْتِمَالِ الْبَعِیْدِ، الخ.**

حمل کی نفی سے زنا کا ثبوت یقینی نہیں، بلکہ ظنی ہے

اقول:— آپ کے امام شوکانی صاحب کو جب حنفیہ کے ماخذ کی خبر ہی نہیں تو وہ جواب کیا دیں گے؟ اور رد کیا کریں

(۱)– حاشیہ بخاری، کتاب الطلاق، باب اللعان، جلد: ۲، ص: ۷۹۸، مجلس برکات، جامعہ اشرفیہ مبارک پور اعظم گڈھ.

گے؟ کسی حنفی سے پالا نہ پڑا، ورنہ قضا وافتا سے دست بردار ہو جاتے۔ معلوم نہیں عموماً حنفیہ ہی سے لوگوں کو کیوں حسد ہے۔ اچھا! اب جواب الجواب سنیے! صاحبین کا فرمانا بجا ہے، اور ریاح کا احتمال بعید نہیں۔ قرائن قویہ کتنے ہی ہوں مگر پھر بھی ظنی ہیں، اور ظنی ہونے کے تو قاضی شوکانی بھی قائل ہیں۔ اس صورت میں ہم کہتے ہیں کہ: حمل کا ہونا ظنی ہے، اور ہر امر ظنی سے حدود ثابت نہیں ہوتے؛ لہٰذا انکارِ حمل سے حد ساقط نہ ہوگی۔ صغریٰ (حمل کا ظنی ہونا) منکرین کے نزدیک بھی مسلم ہے، اور کبریٰ بھی (امر ظنی سے حد کا ثابت نہ ہونا) بالاتفاق مسلم ہے۔ اب نتیجے کا نکلنا کیا دشوار ہے! تمھارے شوکانی ہی کی تقریر سے ثابت ہو گیا کہ حمل کی نفی سے زنا کی تہمت یقینی نہیں بلکہ ظنی ہے، لہٰذا تاوقتیکہ وضع حمل نہ ہو لعان بھی نہیں؛ کیوں کہ وضع حمل سے یقین ہو جائے گا، جیسا کہ گذرا۔

اور شوکانی صاحب تو ظاہری ہیں۔ اب یہاں عدتِ حاملہ اور اس کی میراث کے ترک قسمت پر قیاس کرنا، ان کے مذہب کے مطابق کیسے جائز ہو گیا؟ ان کے مذہب میں تو قیاس مطلقاً حرام ہے۔ اس کے علاوہ حضرت کا یہ قیاس درست بھی نہیں؛ اس لیے کہ علت جامعہ، جو قیاس میں شرط ہے، وہ مفقود ہے؛ کیوں کہ عدت اور ترکِ قسمتِ میراث، ظنی امور سے بھی جائز ہے۔ بہ خلاف اس مسئلے کے کہ یہاں امر یقینی ہونا چاہیے۔ تو اول تو یہ قیاس ہے جو معترضین کے نزدیک حرام ہے، دوسرے قیاس صحیح بھی نہیں بلکہ فاسد ہے۔ تو ایسا قیاس اہل سنت حنفیہ کے سامنے کیا وقعت رکھتا ہے؟

قال:— وَ ذَهَبَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ وَالْمُزْنِيُ وَ أَبُوْ طَالِبٍ إِلىٰ أَنَّهٗ لَا يَصِحُّ اللِّعَانُ، وَ النَّفْيُ قَبْلَ الْوَضْعِ إِلَّا مَعَ الشَّرْطِ، لِعَدَمِ الْيَقِيْنِ. وَ رُدَّ بِأَنَّهٗ مَشْرُوْطٌ إِنْ لَمْ يَلْفَظْ بِهٖ، الخ.

اقول:— عربی کی اس عبارت اور اس کے ترجمے میں غلطی ہے۔ فرمایئے! ''الا مع الشرط'' میں، شرط کیا ہے؟ ظاہر ہے کہ وہ قذف بہ لفظ زنا یا جو اس کے قائم مقام ہو، صراحۃً ہے۔ اس کا ترجمہ بھی لکیر کے فقیر بن کر کیا ہے۔ اسی طرح ''رد'' کے بعد کی عبارت جو ان لم یلفظ ہے اس سے قبل و بعد کی عبارت ندارد ہے۔ خیر کاتب کی غلطی سہی! مگر بانہ مشروط کا ترجمہ ''کہ وہ لعان مشروط ہے'' کیسا ہے؟ جب لعان مشروط ہوا، تو اس کی شرط کیا ہے؟ بتایئے! شرط کا ہونا تو ضروری ہے اور ان کا دلی مطلب غلط ہے؛ کیوں کہ لعان کے لیے لفظ زنا یا اس کے قائم مقام کا صراحۃً ہونا شرط ہے، کَمَا مَرَّ۔ اور وہ وضع حمل سے قبل اس کی نفی سے یقیناً متصور نہیں، ہاں! بعد وضع البتہ شک جاتا رہے گا، اور اس وقت لعان ثابت ہوگا؛ لہٰذا یہ رد بھی رادّ(۱) پر مردود ہے۔

(۱)- رادّ: تردید کرنے والا۔

صحیح بخاری سے اعتراض، اوراس کا جواب

قال :— جناب من! محدثین نے اس تاویل کو تو بہ خوبی رد کر دیا ہے۔آپ کو کتب متقدمین نصیب نہ ہوں تو ''مسک الختام'' کا ہی مطالعہ فرمائیں۔

اقول :— محدثین سے مراد شاید ''شوکانی صاحب'' یا ان کے مقلد ہوں گے۔اور ''مسک الختام'' اسی شوکانی اور ظاہریہ کے اقوال ہیں۔جب صاحب ''مسک الختام'' کے امام ومجتہد کی بات لائق اعتبار نہیں، تو ان کے مقلدین کی آئیں، بائیں کب قابل شنوائی ہے؟ کتب متقدمین کا حال حنفیہ کو خوب معلوم ہے۔اور امام کا مسئلہ قرآن وحدیث کے موافق ہے،شوکانی اور ان کے مقلدین کا اعتراض غلط ہے، **كَمَا مَرَّ وَ سَيَاتِي مَابَقِيَ.**

قال :— جناب من! صاحب ظفر نے صحیحین کا مطالعہ خوب کیا ہے،مگر آپ کہیے! آپ کو اب تک صحیح بخاری کا بھی مطالعہ نصیب نہیں ہوا؛ کیوں کہ صحیح بخاری کی روایت میں صریح ہے کہ اس نے حمل کا انکار کیا تھا۔بخاری کے الفاظ یہ ہیں:

وَ كَانَتْ حَامِلاً ،فَأَنْكَرَ حَمْلَهَا، وَ كَانَ ابْنُهَا يُدْعٰى إِلَيْهَا، انتهیٰ ،الخ.(۱)

اقول :— ''صحیح بخاری کی روایت میں صریح ہے'' کیا خوب محاورہ ہے! اور ''صحیح بخاری کا بھی مطالعہ نصیب نہیں ہوا'' اس میں لفظ ''بھی'' عجیب لطف دے رہا ہے، جس سے خواہ مخواہ یہ مطلب ذہن نشین ہوتا ہے کہ اور کتابیں مثلاً ترمذی وابوداؤد وغیرہ، صحیح بخاری سے اعلیٰ درجے کی ہیں؛ کیوں کہ یہ کلام تنزل کے مقام پر بولا گیا ہے، جس سے یہ بات پیدا ہوئی کہ ترمذی و ابوداؤد وغیرہ کی کتابیں تو بڑے درجہ کی ہیں، ان کا تو کیا ذکر ہے، اب تک صحیح بخاری کا بھی (جو ان سے کم درجے کی کتاب ہے) مطالعہ نصیب نہیں ہوا۔ایسی بات کوئی اہل علم، خصوصاً غیر مقلد ہرگز نہیں کہے گا؛ کیوں کہ یہ لوگ **اصح الکتب بعد کتاب اللہ البخاری** کے جملے پر ایمان بالغیب لائے ہوئے ہیں۔عبارت لکھنے کے لیے بھی مادۂ علمی چاہیے۔اب اصل مسئلے کی طرف رجوع کرتا ہوں کہ یہاں بخاری کی اس عبارت کو پیش کرنا نہ حضور والا کے لیے مفید ہے اور نہ مقابل کے لیے مضر؛ کیوں کہ آپ نے اوپر کی عبارت حدیث کو چھوڑ کر صرف اسے نقل کیا ہے، ہم متروکہ عبارت نقل کرتے ہیں، وہ یہ ہے:

''أَنَّ رَجُلاً مِنَ الْأَنْصَارِ جَآءَ إِلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! أَرَأَيْتَ رَجُلاً وَجَدَ مَعَ امْرَأَتِهٖ

(۱)— صحیح بخاری، کتاب الطلاق، باب: اللعان، جلد: ۲، ص: ۸۰۰، مجلس برکات

رَجُلاً أَيَقْتُلُهُ، أَوْ كَيْفَ يَفْعَلُ"؟ الخ.(۱)

''انصار میں سے ایک شخص رسول اللہ ﷺ کی طرف آیا اور کہا: یا رسول اللہ ﷺ خبر دیجیے! کہ کسی نے اپنی عورت کے ساتھ کسی مرد کو دیکھا تو کیا اس کو قتل کرے؟ یا کیا کرے''؟ الخ۔

دیکھیے! اس حدیث میں قذف بالزنا(۲) صاف موجود ہے، اس کے بعد عورت کا حاملہ ہونا اور اس کا انکار کرنا امر زائد ہے، ہاں! یہ جملہ اس وقت حجت ہوتا جب پہلے اس نے صراحۃً زنا کی تہمت کو نہ ذکر کیا ہوتا، و اذليس فليس. تو معلوم ہوا کہ صرف حاملہ ہونے اور اس کے انکار سے لعان نہیں کیا گیا تھے، بلکہ تہمت زنا سے لعان کیا گیا، جو پہلے جملے میں موجود ہے، جسے تم قصداً اور ضد و جہالت کی بنا پر چھوڑ گیے۔ اور ''منتقی الاخبار'' کے حوالے سے جو یہ روایت ابن عباس نقل کیا ہے کہ:

''آں حضرت ﷺ نے حمل پر لعان کرایا ہے، یا حضرت عمر - رضی اللہ عنہ - سے اسی طرح مروی ہے'' تو ہم کہتے ہیں کہ: اس میں اسی شخص کا ذکر ہے، نہ کہ کسی دوسرے شخص کا۔ وَ مَنِ ادَّعىٰ خِلافَهُ فَعَلَيْهِ الْبَيَانُ؛ کیوں کہ آپ کے زمانے میں حاملہ کے سلسلے میں صرف ایک صحابی کے لیے لعان واقع ہوا ہے۔ اور صحابہ نے اسی کو مختلف روایات سے بیان فرمایا ہے۔ طحاوی و صحیح بخاری وغیرہ میں حضرت عبداللہ بن عمر سے انھیں عویمر - رضی اللہ عنہ - کا واقعہ لکھا ہے۔(۳) یہاں مقصود یہ ہے کہ وہ خاتون حاملہ ہوگئی تھیں، اور حمل معلوم ہو چکا تھا، اس کے بعد لعان کیا، نہ یہ کہ صرف حمل پر لعان ہوا۔ اس کے علاوہ ان کے اسناد کا اثبات بہ ذمۂ جناب ہے۔ اور اس واقعہ کے علاوہ ''ہلال بن امیہ'' کے بارے میں ہے، لیکن اس میں حمل کا ذکر نہیں۔

اور شوکانی و مسک الختام کے قرائن کا حال خوب معلوم ہے، بار بار ان کے ذکر کو مقابل کب تسلیم کرسکتا ہے؟ وہ بھی اس حال میں کہ بے دلیلِ محض ہو۔

قال:— جب رسول اللہ ﷺ سے کسی مسئلے میں حدیثِ صحیح ثابت ہو تو اس میں کوئی خوف نہیں کہ اس کے مخالف اکثر ہیں یا جمہور۔ یہ بات مقلدین کے حصے میں ہے۔ امام نووی شرح مسلم میں فرماتے ہیں: "إِذَا ثَبَتَ السُّنَّةُ لَا تُتْرَكُ؛ لِتَرْكِ بَعْضِ النَّاسِ، أَوْ أَكْثَرِهِمْ، أَوْ كُلِّهِمْ." الخ.

(۱)— صحيح بخاري، كتاب الطلاق، باب: اللعان، و من طلق بعد اللعان، جلد: ۲، ص: ۸۰۰، مجلس بركات

(۲)— قذف بالزنا: زنا کی تہمت۔

(۳)— صحيح بخاري، كتاب الطلاق، باب: اللعان، و من طلق بعد اللعان، جلد: ۲، ص: ۷۹۹، ۸۰۰، مجلس بركات./شرح معاني الآثار، كتاب الطلاق، باب: الرجل ينفي حمل امرأته أن يكون منه، جلد: ۲، ص: ۵۹.

اجماع وجمہور صحابہ کے خلاف حدیث کی تحقیق

اقول:– شاباش! جہاں ذرا سا سہارا ملا وہیں مطلب کی بات کو اخذ کرلیا۔ بھائی صاحب! یہ تو کہیے! کہ حدیث پر عمل کرنے کے واسطے محدثین نے جو شرائط مقرر کیے ہیں، ان کا اعتبار ہے یا نہیں؟ اگر نہیں تو اصول حدیث محض بے کار رہوا۔ اور یہ آپ کے طریقے پر بھی باطل ہے؛ کیوں کہ جابجا آپ لوگ اصول حدیث کا دم بھرتے آئے ہیں۔ اور اگر ہے، تو یہ بات تمام اصول حدیث میں بہ صراحت موجود ہے کہ جمہور اور اجماع کے خلاف حدیث پر عمل نہ ہوگا، جیسا کہ شرح نخبہ میں صاف موجود ہے کہ ''جو حدیث صریح قرآن، یا اجماع قطعی یا صریح عقل کے مخالف ہو، وہ حدیث موضوع کی قسم سے ہوگی''۔(۱)

الغرض: حدیث نبوی: **اِتَّبِعُوا السَّوَادَ الْأَعْظَم** (۲) کے مطابق اکثر کی اتباع کی جائے گی۔ ہاں! جب ائمہ مختلف ہوں گے تو ہر ایک امام کے مقلد کو اپنے مجتہد کی تقلید کرنی ہوگی، **كَمَا هُوَ فِي مَوْضِعِهٖ.**

اور امام نووی کا یہ قول، تو ہم کہتے ہیں کہ: اس قول سے تمھارا مطلب ثابت نہیں ہوتا؛ کیوں کہ ہم بیسیوں جگہ انھی امام نووی کے حوالے سے ثابت کردیں گے کہ انھوں نے ''شرح مسلم'' میں قولِ جمہور پر عمل کرکے حدیث کی تاویل کی ہے، یا اس کو ترک کیا۔ دور نہ جاؤ اسی مسئلۂ عدم **مسح على العمامه** کو اکثر کی طرف منسوب کرکے عمامے پر مسح جائز نہ ہونے کا حکم دیا ہے۔(۳)

باب تعزیر میں بخاری کی حدیث کو جمہور صحابہ وتابعین کی اتباع کے سبب منسوخ ٹھہرا کر ترک کیا ہے، اور نسخ پر صرف صحابہ کے عمل کو بہ طور حجت پیش کیا ہے، جو اس کے خلاف تھا۔ (جیسا کہ اس کا بیان پہلے گذر چکا)

اسی طرح نماز جنازہ میں پانچ تکبیروں کو جمہور کی مخالفت کے باعث منسوخ کہا ہے، اور یہ کہا ہے: **دَلَّ الْإِجْمَاعُ عَلٰى نَسْخِهٖ.**(۴)

(۱)– ''كان يكون مناقضا لنص القرآن، أو السنة المتواترة، أو الاجماع القطعي أو صريح العقل''.

نزهة النظر شرح نخبة الفكر، ص: ۵۸، مجلس برکات

(۲)– مشكوٰة المصابيح، كتاب الايمان، باب: الاعتصام بالكتاب والسنة، ص: ۳۰مجلس برکات، اشرفیہ

(۳)– ''و لو اقتصر على العمامة، ولم يمسح شيئا من الراس لم يجزه ذٰلك عندنا بلا خلاف. و هو مذهب مالك و أبي حنيفة و أكثر العلماء رحهم الله.''

المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج على هامشِ مسلم، جلد: ۱، ص: ۱۳۴، مجلس برکات

(۴)– المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج على هامشِ مسلم، جلد: ۱، ص: ۳۱۰. مجلس برکات

اب ان کا جو قول تم نے نقل کیا ہے، وہ خلاف جمہور بلکہ خود ان کے عمل کے خلاف ہوتے ہوئے کیسے سند ہوسکتا ہے؟ اور مقلدین کے حصے کی بات، خوب کہی ہے۔ کہتے وقت شرم نہ آئی کہ امام نووی کون ہیں؟ مقلد ہیں یا غیر مقلد؟ اپنے کسی شیخ ہی سے پوچھ لیتے تو معلوم ہو جاتا کہ وہ پکے شافعی، مقلدِ جامد ہیں، جہاں اپنے مذہب کی بات ہو وہاں خواہ مخواہ اسی کو ترجیح دیتے ہیں، اگرچہ دلائل ضعیف ہی کیوں نہ ہوں۔ كَمَا لَا يَخْفٰى عَلٰى مَنْ طَالَعَ كُتُبَهٗ وَ شُرُوْحَهٗ. اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ کمالِ حسن اعتقاد کے سبب حتی الامکان اپنے ائمہ کی اقتدا کو ترک نہیں کرتے۔ اور ایسا ہی چاہیے؛ کیوں کہ جمہور اہل سنت اسی پر ہیں۔ جمہور اہل سنت کو نہ ماننا سوادِ اعظم سے منہ موڑنا ہے۔ اور یاد رکھو! جس نے سوادِ اعظم سے منہ موڑا وہ مخبر صادق ﷺ کے اس فرمان کے مطابق جہنمی ہوا۔ کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اِتَّبِعُوا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ فَمَنْ شَذَّ شَذَّ فِي النَّارِ، كَذَا فِي الْمِشْكوٰة.(۱)

لہٰذا جمہور کے قاعدے کے مطابق صرف عمامہ یا خمار پر مسح جائز نہ ہوگا۔۔۔۔۔

اور باقی دلائل آئندہ۔ فَانْتَظِرْهُ.

صرف عمامہ یا خمار پر مسح جائز نہیں

قال:— ”قَالَ أَبُوْ عِيْسٰى: حَدِيْثُ الْمُغِيْرَةِ بْنِ شُعْبَةَ حَدِيْثٌ حَسَنٌ صَحِيْحٌ، وَ هُوَ قَوْلُ غَيْرِ وَاحِدٍ. الخ“.(۲)

اقول:— اسی ترمذی میں یہ بھی ہے، جسے تم نے قلم انداز کیا:

”عَنْ أَبِيْ عُبَيْدَةَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَمَّارِ بْنِ يَاسِرٍ قَالَ: سَئَلْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِاللّٰهِ عَنِ ”الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ“ فَقَالَ: السُّنَّةُ . يَا ابْنَ أَخِيْ! وَ سَئَلْتُهُ عَنِ ” الْمَسْحِ عَلَى الْعِمَامَةِ “ فَقَالَ: مَسِّ الشَّعْرَ. وَ قَالَ غَيْرُ وَاحِدٍ مِّنْ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ وَالتَّابِعِيْنَ: لا يُمْسَحُ عَلَى الْعِمَامَةِ، إِلَّا أَنْ يُّمْسَحَ بِرَأْسِهٖ مَعَ الْعِمَامَةِ. وَ هُوَ قَوْلُ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ، وَمَالِكِ بْنِ أَنَسٍ ، وَابْنِ الْمُبَارَكِ، وَالشَّافِعِيِّ. انتهى“.(۳)

(۱)— مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الایمان، باب: الاعتصام بالکتاب والسنة، ص: ۳۰، مجلس برکات، جامعہ اشرفیہ

(۲)— جامع ترمذی، أبواب الطهارة، باب: ماجاء في المسح على الجور بين و العمامة، جلد: ۱، ص: ۱۵، مجلس برکات۔

ترجمہ: ابو عیسیٰ ترمذی نے کہا: مغیرہ بن شعبہ کی حدیث، حدیث حسن صحیح ہے۔ اور یہ اکثر کا قول ہے۔

(۳)— جامع ترمذی، أبواب الطهارة، باب: ماجاء في المسح على الجور بين و العمامة، جلد: ۱، ص: ۱۵، مجلس برکات۔

''ابوعبیدہ بن محمد بن عمار بن یاسر سے روایت ہے، انھوں نے کہا کہ: میں نے حضرت جابر بن عبداللہ- رضی اللہ عنہ- سے پوچھا کہ: موزوں پر مسح کرنا کیسا ہے؟ انھوں نے کہا: اے بھتیجے! سنت ہے۔ پھر میں نے پوچھا عمامے پر مسح کرنا کیسا ہے؟ تو کہا: بالوں کو چھونا ضروری ہے۔ اور اکثر اہل علم صحابۂ کرام وتابعین نے فرمایا کہ: عمامے پر مسح نہ کیا جائے۔ مگر یہ کہ عمامے کے ساتھ سر کا بھی مسح کیا جائے۔ اور سفیان ثوری، مالک بن انس، ابن مبارک، اور شافعی- رحمہم اللہ- کا یہی قول ہے''۔ انتہیٰ۔

صحابی کا یہ فرمانا حکماً مرفوع ہوگا؛ کیوں کہ وہ ایسی بات حضور ﷺ کی اطلاع کے بغیر نہیں کہہ سکتے، اور اکثر صحابہ اسی کے قائل ہیں کہ صرف عمامے پر مسح جائز نہیں۔ ہاں! اس کے ساتھ سر کا بھی مسح کیا جائے، تو جائز ہے۔

اور حضرت ابوبکر وعمر وانس رضی اللہ عنہم کی طرف منسوب کرنے کے لیے قول کی صراحت چاہیے۔ اور شوکانی کی عبارت کا بھی یہی جواب سمجھو۔ اور آپ کے ''افضل المحققین، بہادر'' کی تقریر خوب معلوم ہے۔ ان کی تقلید کرنا اپنے آپ کو فضیحت کرنا ہے۔ ان کی تقلید کا حکم نہ تو اللہ تعالیٰ نے دیا ہے، نہ رسول اللہ ﷺ نے۔ اس کے بعد یہ کہنا کہ: ان اقوال سے معلوم ہوا کہ: ''عمامے پر مسح کرنے کی طرف علماے محدثین گیے ہیں'' مغالطہ اور فریب ہے۔ اور مولوی صاحب نے جو فرمایا وہ صحیح و درست ہے؛ کیوں کہ ان کی بات جمہور اور اکثر صحابہ کے مطابق ہے، كَمَا قَالَ التِّرْمِذِيُّ وَ النَّوَوِيُّ وَغَيْرُهُمَا.(۱)

قال:— حضرت معترض کی چالا کی کو معلوم کرنا چاہیے کہ امام نووی کی عبارت کو اپنے مطلب کے موافق نقل کر دیا، اور جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسح عمامہ کے جواز کی طرف امام احمد وغیرہ گئے ہیں، اس کو ترک کیا۔ میں امام نووی کی پوری عبارت نقل کرتا ہوں۔

اقول:— پوری عبارت نقل کرنا مولوی صاحب کے لیے ضروری نہ تھا، انھوں نے صرف اپنے دعویٰ پر نووی کی عبارت نقل کر دی کہ اکثر صحابہ وجمہور، عمامہ پر مسح کے عدمِ جواز کے قائل ہیں۔ رہا بعض ائمہ کا اختلاف تو اصل مقصد میں مضر نہیں، خاص کر جب کہ وہ قوی نہ ہو۔ اس کے علاوہ تم نے بھی تو ''ترمذی'' کی عبارت اپنے مطلب کے مطابق نقل کر دی ہے، اور اسی ''ترمذی'' میں جمہور صحابہ وتابعین کا عمل جو تمھارے لیے مضر تھا اسے قلم انداز کر دیا ہے، فَمَا هُوَ جَوَابُكُمْ فَهُوَ جَوَابُنَا.

قال:— اس اعتراض کو امام ''شوکانی'' نے بہت اچھے ڈھنگ سے رد کر دیا ہے۔ اس مقام پر مناسب ہے کہ امام

(۱)- جامع ترمذی، أبواب الطهارة، باب: ماجاء في المسح على الجورب بين و العمامة، جلد: ۱، ص: ۱۵، مجلس بركات./ المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج على هامش مسلم، جلد: ۱، ص: ۱۳۴. مجلس بركات

شوکانی کی عبارت کا ترجمہ نقل کر دیا جائے۔ ''نیل الاوطار'' میں فرماتے ہیں: حنفیہ وغیرہ نے حجت پکڑی ہے۔۔۔۔الی ان قال: ''یہ اعتراض یوں دفع کیا گیا ہے، کہ حنفیہ وغیرہ نے یہ کہا ہے: کہ صرف بالوں کے مسح سے سر کا مسح ہو جاتا ہے؛ حالاں کہ بالوں کو سر نہیں کہتے ،تو یہ بھی مخالف قرآن ہوا''۔

بالوں پر سر کا اطلاق حقیقۃً ہے، اور عمامہ پر مجازاً

اقول:— آپ کی انشا پردازی عجیب ہے۔ ''حالاں کہ'' واہ واہ! اور شوکانی صاحب کا رد! بالکل قبیح اور واہی اعتراض ہے؛ کیوں کہ ہم پوچھتے ہیں کہ بالوں کو سر نہ کہنا کس دلیل سے ثابت ہے؛ حالاں کہ بال کا سر کے اجزا سے ہونا بدیہی ہے۔ ہاں! یہ اجزا جدا ہو سکتے ہیں، مگر کلیۃً نہیں اس لیے کہ سر منڈانے کے بعد بھی بالوں کی جڑیں موجود رہتی ہیں، اور مسام کھلے ہوتے ہیں۔ اور پھر جلد ظاہر ہو جاتے ہیں۔ اب بتایئے! کہ بالوں کو مس کیے بغیر سر کا مسح کیسے ہو سکتا ہے؟ جب حال یہ ہے تو بالوں پر سر کا اطلاق حقیقی ہوا نہ کہ مجازی، جیسا کہ حضور والا سمجھے ہیں۔ اس کے برخلاف عمامہ کو بالکل سر سے علاحدہ سمجھا جاتا ہے، اور کبھی بوسہ وغیرہ ضرورت کے تحت اس پر سر کا اطلاق مجازاً آیا ہے؛ اس لیے کہ غسل میں بالوں کی جڑ تک پانی پہونچانا فرض ہے، اگر عمامہ بھی سر کا حکم رکھتا تو عمامہ سمیت غسل کرنا، سر کے غسل کے لیے کافی ہوتا! جب کہ اس کا کوئی قائل نہیں۔ اور ''ترمذی'' کے حوالے سے پہلے معلوم ہو چکا کہ عمامہ سے سر کو علاحدہ شمار کیا ہے؛ لہٰذا عمامہ پر مسح کرنا بالضرور قرآن کے خلاف ہے، نہ کہ بالوں پر مسح کرنا، بلکہ اسی کا حکم ہے۔

قاضی شوکانی کا غلط قیاس

قال:— پس اگر کوئی کہے کہ بہ علاقۂ مجاورت و بہ طور مجاز بالوں کو سر کہتے ہیں، تو کہا جائے گا کہ عمامہ بھی ایسا ہی ہے؛ کیوں کہ اس میں بھی وہی علاقہ ہے۔ تحقیق کہا جاتا ہے: میں نے اس کے سر کو بوسہ دیا؛ حالاں کہ بوسہ صرف عمامہ کو دیا جاتا ہے۔

اقول:— قاضی صاحب کے علمِ بلاغت کا بھی حال معلوم ہو گیا کہ یکتا ہیں؛ اسی لیے یہ شبۂ واہیہ اپنی طرف سے بنا کر دفعِ اعتراض کیا ہے، ورنہ کسی اہل علم نے ایسا نہیں کہا ہوگا کہ بالوں پر سر کا اطلاق مجازاً ہے۔ بالوں کا سر کے اجزاے حقیقی سے ہونا ،ہم نے بہ خوبی ثابت کر دیا ہے۔ اور اس پر جو کچھ متفرع کیا ہے وہ بناے فاسد علی الفاسد ہے۔ ہاں! بعض موقع پر (جیسا کہ بوسہ

دینا) عمامے کو سر کہنا ضرورت کے سبب مجازاً واقع ہوا ہے؛ کیوں کہ عمامے کے موجود ہونے کے وقت غیر کو بوسہ دینا مطلوب ہو، تو دفعِ حرج کے واسطے ضرورۃً عمامے پر ہی بوسہ دینا کافی سمجھا جاتا ہے۔ برخلاف مسح کے کہ یہاں ایسی ضرورت نہیں ہوتی۔ اول تو عمامہ اپنا ہوتا ہے، اتارنے میں کوئی مانع نہیں، اگر سخت سردی کا عذر ہو تو بھی ذرا اٹھا کر چوتھائی سر کے مقدار بالوں پر، اور باقی عمامہ پر مسح کرسکتا ہے۔ اور وہ احادیث جن سے عمامے پر مسح کا جواز نکلتا ہے، اسی پر محمول ہیں، جیسا کہ آرہا ہے۔

دوسرے یہ کہ یہ حکم قرآنی نہیں کہ سر پر بوسہ دو۔ تو قاضی صاحب کا یہ قیاس غلط ہے، اس کے علاوہ صرف بوسے کے لیے تو مجازاً ثابت ہوا ہے، باقی اکثر جگہوں میں عمامے کو سر کے قائم مقام نہیں سمجھا گیا، جیسا کہ بابِ غسل میں گذرا، یا اس آیت میں: لَنَسْفَعاً بِالنَّاصِيَةِ نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ. (۱) کہ یہاں پر پیشانی کے بالوں کو پکڑ کر گھسیٹنا مقصود ہے۔ اور ظاہر ہے کہ عمامے پر یہ تعمیل نہیں ہوسکتی؛ کیوں کہ عمامے کے اگلے پیچ کو پکڑ کر کھینچنا، اول تو اس پر عمل نہیں، دوسرے مقصودِ اصلی ذلیل کرنا ہے، جو کامل طور پر حاصل نہ ہوگی۔ اور اگر سر میں درد وغیرہ ہو تو دفعِ مرض کے لیے بالوں کی جڑوں پر لیپ وغیرہ لگانا کافی ہوگا، نہ کہ عمامے پر، وغیرہ وغیرہ۔

ثابت ہوا کہ بالوں پر مسح کرنا مخالفِ قرآن نہیں بلکہ عین مامور بہ ہے، بہ خلاف عمامے کے۔ اور بال حقیقۃً سر کے اجزا ہیں۔ قاضی صاحب ایک مثال دے کر اور غلط قیاس کر کے عوام کو بہکاتے ہیں۔

قال:— یہ عاجز اس اعتراض کا ایک جواب یہ دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ: ''وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ''، یعنی اپنے سروں کا مسح کرو۔ اللہ تعالیٰ نے پورے سر کے مسح کو فرمایا ہے نہ کہ بعض کو؛ حالاں کہ حنفیہ کے نزدیک مسحِ فرض صرف چوتھائی سر کا ہے، نہ کل کا۔ تو مذہب حنفیہ قرآن کے مخالف ہوا، اگر یہ جواب دیں کہ حدیث مغیرہ سے ہم نے چوتھائی سر کی فرضیت ثابت کی ہے تو ہم نے بھی عمامہ پر مسح کا جائز ہونا ''عمر بن امیہ ضمری'' اور ''مغیرہ بن شعبہ و بلال'' رضی اللہ عنہم کی حدیث سے ثابت کیا ہے۔ اگر بعض سر کا مسح، موافق قرآن ہے تو یہ بھی موافق قرآن ہے، فقط

اقول:— ''زبردست'' کی ترکی تو تمام ہوئی، اب عاجز کی سنیے! بھائی صاحب! حنفیہ کے اصول و قواعد سے کچھ واقفیت بھی ہے؟ یا محض عاجزی پر ہی کام چلاتے ہو؟ حنفیہ کا چوتھائی سر کے مسح کو فرض کہنا قرآن کے منافی نہیں؛ اس لیے کہ ''رؤس'' کے لفظ میں احتمال تھا کہ پورا سر مراد ہے، یا بعض؟ تو حدیث مغیرہ(۲) میں جب رسول اللہ ﷺ سے ناصیہ (چوتھائی سر)

(۱)- قرآن مجید، پ: ۳۰، سورۃ العلق، ۹۶، آیت: ۱۵، ۱۶.

(۲)- صحیح مسلم، كتاب الطهارة، باب: المسح على الخفين، جلد: ۱، ص: ۱۳۴، مجلس بركات

پر اکتفا پایا گیا، تو اس نے اس احتمال کو اٹھادیا۔ اور چوتھائی سر کی فرضیت کو ظاہر کر دیا۔ اگر پورے سر کا مسح فرض ہوتا تو چوتھائی سر کے مسح پر اکتفا نہ فرماتے، لیکن عمامہ پر مسح کے جواز کے لیے وہ احادیثِ محتملہ سند نہیں ہوسکتیں۔ ہاں! اول عمامہ پر بالوں کی طرح حقیقۃً سر کا اطلاق ثابت کرو، اور پھر اس پر تفریع کرو تو یہ ہوسکتا ہے۔ وَ دُوْنَهٗ خَرْطُ الْقَتَادِ(۱)

صرف عمامہ پر مسح، خلافِ قرآن ہے

دوسرے یہ کہ حنفیہ نے فرضیت ثابت کی ہے اور آپ نے جواز۔ تو ہم پوچھتے ہیں کہ: جواز سے کیا مقصود ہے؟ بہ ظاہر فرضیت ہوگی۔ اگر فرضیت مقصود ہے تو یہ اس پر موقوف ہے کہ سر کا اطلاق عمامہ پر حقیقی ہو، اور یہ بالکل باطل ہے، جیسا کہ گذرا۔ اور جواز سے مقصود، اباحت ہے تو فرضیت کا انکار ہوگا؛ کیوں کہ جب صرف عمامہ پر مسح کرنا مباح ہوا تو فرضیت کس طرح ادا ہوگی جب تک کہ چوتھائی سر پر مسح نہ کیا جائے؟ اور یہی مطلوب ہے۔

لہذا معلوم ہوا کہ عمامہ پر مسح کرنا مخالف قرآن ہے اور بالوں پر مسح کرنا قرآن کے موافق۔ اب آپ کا جواب بھی باطل ہوگیا۔ اس کے علاوہ ''شرح وقایہ'' میں چوتھائی سر کے مسح کی فرضیت کے اثبات میں علمی تقریر، صرف آیت قرآنیہ سے ہے جسے کسی اہل علم حنفی سے سمجھ لیجیے؛ تا کہ حدیث کا شبہہ بھی جاتا رہے۔

قال:— ''منتقیٰ'' میں ہے: ''عَنْ عَمرِو بْنِ أُمَيَّةَ الضُّمَرِيِّ قَالَ: رَأَيْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ يَمْسَحُ عَلٰى عِمَامَتِهٖ وَ خُفَّيْهِ. رَوَاهُ أَحْمَدُ وَ الْبُخَارِيُّ، وَ ابْنُ مَاجَةَ'' .الخ.

اقول:— حدیث اول: جو ''صحیح بخاری'' میں ہے اس میں عمامہ کا ذکر نہیں، چنانچہ وہ حدیث یہ ہے:

''عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عَمرِو بْنِ أَمَيَّةَ الضُّمَرِيِّ، أَنَّ أَبَاهُ أَخْبَرَهُ ،أَنَّهٗ رَأَى رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ يَمْسَحُ عَلَى الْخُفَّيْنِ. رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ.''(۲)

عمامہ کا ذکر امام اوزاعی کی خطا ہے

اور دوسری روایت جس میں عمامے کا ذکر ہے، اس کے نسبت ''حاشیہ بخاری'' پر لکھا ہوا ہے:

(۱)- ترجمہ: اور یہ بہت مشکل ہے۔

(۲)- صحیح بخاری، کتاب الوضوء، باب: المسح علی الخفین، جلد: ۱، ص: ۳۳، مجلس برکات

''قَالَ ابْنُ بَطَّالٍ: قَالَ الْأُصَيْلِيُّ: ذِكْرُ الْعِمَامَةِ فِيْ هٰذَا الْحَدِيْثِ مِنْ خَطَاءِ الْأَوْزَاعِيِّ''. انتهیٰ.(۱)

''ابن بطال کہتے ہیں کہ اصیلی نے کہا: اس حدیث میں عمامہ کا ذکر اوزاعی کی خطا سے ہے۔''

اور اس کے بعد امام بخاری نے جو یہ لکھا ہے:

''تَابَعَهُ مَعْمَرٌ عَنْ يَحْيٰ عَنْ أَبِيْ سَلَمَةَ عَنْ عَمْرٍو: رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ''. انتهیٰ.

اس کے حاشیہ پر یہ لکھا ہے: ''هٰذِهِ الْمُتَابَعَةُ مُرْسَلَةٌ ؛ لِأَنَّ أَبَا سَلَمَةَ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ عَمْرٍو ؛ فَلا حُجَّةَ فِيْهَا''. انتهیٰ.(۲)

''یہ متابعت مرسل ہے؛ کیوں کہ ابوسلمہ نے عمر سے نہیں سنا، تو اس حدیث میں حجت نہیں''۔انتہیٰ

تو جب عمامہ کا ذکر راوی کے وہم سے ہوا، اور ارسال کے سبب متابعت ضعیف ہوئی تو حدیث سے، بخاری کا استدلال صحیح نہیں ہوا۔ جب بخاری کی حدیث کا حال یہ ہے تو ابن ماجہ واحمد کی روایت کا بہ طریق اولیٰ یہی حال ہوگا۔ رہی حضرت بلال کی حدیث تو اس کی سند صحیح بیان کیجیے۔ اور حضرت مغیرہ بن شعبہ -رضی اللہ عنہ- کی حدیثوں میں جا بجا ناصیہ کا لفظ صاف موجود ہے۔ عمامہ کا ذکر راوی کے گمان پر ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو ناصیہ پر مسح کرنے کے بعد عمامہ کو درست کرتے، اور سنبھالتے دیکھا ہوگا تو گمان کیا ہوگا کہ آپ نے عمامہ پر مسح کیا ہے۔ اسی طرح ثوبان کی حدیث کو سمجھیے کہ سردی کی وجہ سے سارا عمامہ اتارنے کا حکم نہ دیا، بلکہ بعض عمامہ پر اور بعض سر پر اکتفا کیا ہوگا۔ اور اسی میں تمام حدیثوں کے درمیان مطابقت ہے، جس کی شاہد احادیث صحیحہ موجود ہیں:

''عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الْمُغِيْرَةَ بْنِ شُعْبَةَ، عَنْ أَبِيْهِ قَالَ: تَخَلَّفَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ وَ تَخَلَّفْتُ مَعَهُ، فَلَمَّا قَضٰى حَاجَتَهُ قَالَ: أَ مَعَكَ مَآءٌ؟ فَأَتَيْتُهُ بِمِطْهَرَةٍ، فَغَسَلَ كَفَّيْهِ وَ وَجْهَهُ، ثُمَّ ذَهَبَ يَحْسَرُ عَنْ ذِرَاعَيْهِ، فَضَاقَ كُمُّ الْجُبَّةِ، فَأَخْرَجَ يَدَهُ مِنْ تَحْتِ الْجُبَّةِ، وَ أَلْقَى الْجُبَّةَ عَلىٰ مَنْكِبَيْهِ، [وَ غَسَلَ ذِرَاعَيْهِ،] وَ مَسَحَ بِنَاصِيَتِهٖ وَ عَلَى الْعَمَامَةِ، وَ عَلٰى خُفَّيْهِ''. الخ.(۳)

''عَنِ ابْنِ الْمُغِيْرَةِ عَنْ أَبِيْهِ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ، وَ مُقَدَّمَ رَأْسِهٖ، وَ عَلٰى عِمَامَتِهٖ''.(۴)

''وَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ.... إِلٰى أَنْ قَالَ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ تَوَضَّأَ فَمَسَحَ بِنَاصِيَتِهٖ وَعَلَى الْعِمَامَةِ وَ

(۱)- حاشیہ صحیح بخاری، کتاب الوضوء، باب: المسح علی الخفین، جلد: ۱، ص: ۳۳، مجلس برکات

(۲)- حاشیۂ بخاری، جلد: ۱، ص: ۳۳، مجلس برکات، میں یوں ہے:

''و هٰذه المتابعة رواها عبدالرزاق في مصنفه عن معمر، بدون ذكر العمامة، و هي مرسلة.''

(۳)- صحیح مسلم، کتاب الطهارة، باب: المسح علی الخفین، جلد: ۱، ص: ۱۳۴، مجلس برکات

(۴)- صحیح مسلم، کتاب الطهارة، باب: المسح علی الخفین، جلد: ۱، ص: ۱۳۴، مجلس برکات

عَلَى الْخُفَّيْنِ.(۱) رَوَىٰ هٰذِهِ الْأَحَادِيْثَ مُسْلِمٌ''.

''عروہ بن مغیرہ بن شعبہ اپنے باپ مغیرہ سے روایت کرتے ہیں، کہ رسول اللہ ﷺ پیچھے رہ گئے اور میں بھی پیچھے رہا، جب آپ قضاے حاجت سے فارغ ہوئے تو مجھ سے فرمایا کہ: تمھارے پاس پانی ہے؟ میں ایک لوٹے میں پانی لایا، تو آپ نے ہاتھ اور منہ دھوئے، پھر آستینیں چڑھانے لگے تو تنگ معلوم ہوئیں، پھر اندر سے ہاتھ نکال کر ان کو دوش مبارک پر ڈال لیا، اور پیشانی، عمامے اور موزے پر مسح کیا، آخر حدیث تک''۔۔۔۔

''اور وہی ابن مغیرہ اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں، کہ نبی ﷺ نے موزوں، پیشانی اور عمامہ پر مسح فرمایا''۔

''اور ہم سے محمد بن بشار نے بیان کیا۔۔۔۔ یہاں تک کہ روایت کیا کہ: نبی ﷺ نے وضو کیا، پھر پیشانی، عمامے اور دونوں موزوں پر مسح کیا۔ ان تینوں حدیثوں کو مسلم نے روایت کیا ہے''۔

عمامے کے نیچے سے مسح کرنا بھی ثابت ہے

ان تمام احادیث میں ناصیہ کا ذکر موجود ہے، اور جن حدیثوں میں علاحدہ ذکر آیا ہے ان کو اسی پر محمول کرنا چاہیے؛ کیوں کہ بعض، بعض کی مفسر ہوتی ہے۔ اور بعض روایت میں صاف آیا ہے کہ عمامہ کے نیچے سے آپ نے مسح کیا، جیسا کہ ابوداؤد و حاکم نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ:

''میں نے رسول اللہ ﷺ کو وضو کرتے ہوئے دیکھا، اور آپ کے سر پر عمامہ تھا، تو آپ اپنا ہاتھ عمامہ کے نیچے سے لائے اور سر کے اگلے حصے کا مسح کیا''۔(۲)

اور بیہقی نے بھی عطا سے ایسا ہی روایت کیا ہے۔ اور امام شافعی نے بھی روایت کیا ہے۔ ''كَذَا فِيْ نُوْرِ الْهِدَايَةِ تَرْجَمَةِ شَرْحِ الْوِقَايَةِ عَنْ '' فَتْحِ الْبَارِي شَرْحِ الْبُخَارِيِّ''.

(۱)- صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب: المسح على الخفين، جلد: ۱، ص: ۱۳۴، مجلس بركات

(۲)- ''عن أنس بن مالک قال: رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ، و عليه عمامة قطرية، فأدخل يده من تحت العمامة، فمسح مقدم راسه و لم ينقض العمامة''.

سنن أبي داؤد، كتاب الطهارة، باب: المسح على العمامة، جلد: ۱، ص: ۱۹، ۲۰.

مسحِ عمامہ کی حدیث منسوخ ہے

یا یوں کہا جائے کہ مسح عمامہ کی حدیث منسوخ ہے، جیسا کہ امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی مؤطا میں فرمایا ہے۔ ''شرح سفر سعادت'' میں ہے، جس کا ترجمہ لکھا جاتا ہے:

''امام محمد -رحمہ اللہ- نے اپنی مؤطا میں لکھا ہے کہ: امام مالک نے کہا کہ: ہم کو جابر -رضی اللہ عنہ- سے خبر پہونچی ہے کہ لوگوں نے ان سے عمامہ پر مسح کرنے کے بارے میں دریافت کیا، تو فرمایا کہ: جائز نہیں، جب تک کہ مقدم راس پر مسح نہ کرے۔ اور ہم اسی پر عمل کرتے ہیں۔ اور ابوحنیفہ کا یہی قول ہے۔ اور نافع کہتے ہیں کہ: میں صفیہ بنت ابوعبیدہ، یعنی زوجہ عبداللہ بن عبداللہ بن عمر کو وضو کرتے ہوئے دیکھا کہ مسح کرتے ہوئے خمار کو سر سے علٰحدہ کرلیا تھا۔ اور ہمیں خبر پہونچی کہ ابتداءً عمامہ کا مسح مقرر تھا، اس کے بعد ترک کردیا گیا اور منسوخ ہوگیا۔ اور یہی قول ابوحنیفہ اور ہمارے تمام فقہا کا ہے۔ اور ہشام بن عروہ سے روایت ہے کہ انھوں نے اپنے باپ عروہ بن زبیر کو دیکھا کہ، عمامہ علاحدہ کیا، پھر مسح کیا''۔ انتہی۔(۱)

اب ان احادیث صحیحہ، آثار قویہ، دلائل جلیہ اور تاویلات صحیحہ کو بہ چشم انصاف ملاحظہ فرمائیے! اور اپنی ضد سے باز آئیے! اور مخالفت کے الزام سے توبہ کیجیے۔

قال:- سلف پر آپ کا یہ محض بہتان ہے۔ ائمۂ محققین محدثین نے اسی حدیث پر عمل کیا ہے، جیسا کہ گذارا، الخ۔

اقول:- مردِ آدمی! کیوں جھوٹ پر کمر باندھی ہے! جب کہ مولوی صاحب نے امام نووی کی شرح مسلم، اور شرح ہدایہ کا حوالہ دے دیا، اور یہ حوالہ صحیح بھی ہے تو پھر بہتان کیسا؟ جب ان کتب مشہورہ اور ترمذی میں بھی وہی مضمون موجود ہے، تو پھر اس کو افترا اور بہتان کہنا ''دروغ گویم برروے تو'' کا مصداق ہے۔

(۱)- ''أخبرنا مالک قال: بلغني جابر بن عبدالله، أنه سأل عن العمامة، فقال: لا. حتى يمس الشعر المآء. قال محمد: و بهٰذا ناخذ وهو قول أبي حنيفة رحمه الله''.

''أخبرنا مالک حدثنا نافع قال: رأيت صفية بنت أبي عبيدة تتوضأ و تنزع خمارها، ثم تمسح برأسها -قال نافع: و أنا يومئذ صغيرٌ- قال محمد: بهٰذا ناخذ لا يمسح على الخمار و لا العمامة. بلغنا أن المسح على العمامة كان، فترک. وهو قول أبي حنيفة و العامة من فقهاء نا''.

مؤطا امام محمد، باب: المسح على العمامة والخمار، ص: ۷۰، ۱/۷ مجلس برکات۔

اور محققین محدثین کون کون ہیں؟ ذرا نام تو لیجیے! کیا صرف امام احمد و اسحٰق ہی ہیں؟ امام مالک و شافعی و ابوحنیفہ و سفیان ثوری اور ابن مبارک وغیرہ جو ان سے بھی مقدم ہیں، شاید تمھارے زعم فاسد میں محققین محدثین نہ ہوں گے؟ اور یہ وہی کہہ سکتا ہے جو اپنے نفس کی تقلید میں اندھا ہو چکا ہو۔ اور طرفہ ماجرا یہ ہے کہ حضور والا پہلے لکھ آئے ہیں کہ: ''محدثین و امام احمد و اسحٰق''، جس سے ان کو غیر محدث ٹھہرانا ثابت ہوتا ہے۔ اب یہاں پر انھیں محققین محدثین سے شمار کرنا صریح تناقض ہے۔'' اور اسی حدیث پر عمل کیا'' بھی خوب جملہ ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان محققین نے بغیر عمامہ کے سر پر کبھی مسح نہیں کیا؛ حالاں کہ سب کے نزدیک بغیر عمامہ کے پورے سر کا مسح افضل و سنت ہے۔ کلام فرضیت میں ہے۔ ہاں! بعض ائمہ عمامہ پر جواز کی طرف گیے ہیں۔ جواز اور چیز ہے اور سنت و افضل ہونا چیزے دیگر ہے۔ یہ صرف آپ کی کارستانی ہے، اور محققین محدثین پر بہتان کی نشانی۔ ہم نے یہ وضاحت تمام اس مسئلے کو لکھ دیا ہے، اب بھی نہ سمجھو تو ہم کہیں گے:

ع جو اس پر بھی نہ وہ سمجھے، تو اس بت سے خدا سمجھے

قال:- اس کو افترا سمجھنا آپ ہی کا کام ہے، اگر ''ذکوان'' قرآن دیکھ کر نہیں پڑھتے تھے تو ''مِنَ الْمُصْحَفِ'' کی قید کا کیا فائدہ؟ فقط اسی قدر کافی تھا: ''وَ كَانَتْ عَائِشَةُ يَؤُمُّهَا عَبْدُهَا''.

ذکوان کا حالتِ نماز میں قرآن دیکھ کر پڑھنے کا جواب

اقول:- مولوی صاحب نے مطلق دیکھنے کا کب انکار کیا ہے؟ صرف اس بات کا انکار کیا کہ حالت نماز میں دیکھ کر پڑھنا ثابت نہیں ہے، بلکہ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ پہلے دیکھ کر یاد کر لیا، اور پھر زبانی پڑھ دیا، خاص کر جب کہ پہلے حفظ ہو، مگر کچا ہو۔ راوی نے گمان کیا کہ: حالت نماز میں دیکھ کر پڑھا ہے۔

قال:- اور یہ جو آپ نے ''عینی'' سے اس کا مطلب لکھا ہے کہ نماز شروع کرنے سے قبل قرآن کو دیکھ لیتے تھے اور اس سے یاد کر لیتے تھے، اس کا جواب دو وجہ سے ہے: اول یہ کہ یہ مطلب خلافِ ظاہر ہے۔

اقول:- ہر جگہ ظاہر پر عمل نہیں ہوتا، بلکہ بعض جگہوں پر تاویل کی ضرورت ہوتی ہے، جیسے: تعارض ادلہ(۱) کے وقت۔ اسی طرح یہاں ظاہر کے خلاف تاویل کی یہ ضرورت پڑی کہ رسول اللہ ﷺ اور جمہور صحابہ و تابعین سے نماز میں دیکھ کر پڑھنا کبھی

(۱)- تعارض ادلہ: دلیلوں کے درمیان اختلاف۔

ثابت نہیں ہوا۔وَ مَنْ یَّدَّعِیْ خِلافَہٗ فَعَلَیْہِ الْبَیَانُ. اوراگر یہ جواز کی دلیل ہو جائے تو رمضان میں حافظوں کی کوئی ضرورت نہ رہ جائے۔ناظرہ خواں قرآن سامنے رکھ لیا کرے،اور ہر دو رکعت میں ایک دو رکوع بہ آرام پڑھ لیا کرے،اور ختم کرلیا کرے۔ حالاں کہ کہیں اس کا رواج و دستور نہیں،اور نہ کسی نے ایسا فتویٰ دیا۔

اصحابِ ظواہر کے نزدیک بھی نماز میں قرآن دیکھ کر پڑھنا ناجائز ہے

اس کے علاوہ جو آپ کے پیشوایان ظاہریہ ہیں وہ بھی نماز میں دیکھ کر قرآن پڑھنے کو ناجائز کہتے ہیں، چنانچہ ابن حزم نے ''محلیٰ'' میں لکھا ہے:

''وَھُوَ قَوْلُ ابْنِ الْمُسَیَّبِ وَ الْحَسَنِ الْبَصَرِیِّ وَالشَّعْبِیِّ، قُلْتُ : وَھُو مَذْھَبُ الظَّاھِرِیَّۃِ'' انتھیٰ.

''ابن مسیّب، حسن بصری، اور شعبی کا یہی قول ہے۔میں کہتا ہوں کہ: یہی مذہب، ظاہریہ کا بھی ہے'' ۔انتہیٰ۔

تو جب ظاہریہ کا بھی یہی مذہب ہوا تو اب اصحاب ظواہر غیر مقلدین کا اس کے جواز کا قائل ہونا اپنے بزرگوں کو مخالف جاننا ہے۔

علامہ عینی پر غلط اعتراض

قال:– وجہ دوم: یہ کہ خود آپ کا کلام ہی اس مطلب کی تغلیط کرتا ہے؛ کیوں کہ حضرت عمر-رضی اللہ عنہ- سے آپ نے نقل کیا ہے کہ:''وہ قرآن سے امامت کو منع کرتے تھے''اگر''عینی'' کا مطلب ٹھیک ہے تو پھر حضرت عمر کے منع کرنے کی کیا وجہ ہے؟ شاید عینی کے نزدیک قرآن، دیکھ کر یاد کرنا بھی منع ہوگا؟ الخ۔

اقول:– سچ ہے:

نہیں رکھتے جو عین العلم، وہ کیا خاک سمجھیں گے ~~~ وہ تقریریں جو لکھتے جاتے ہیں علامۂ عینی

اللہ اللہ! کہاں علماے محققین کی تحقیق، اور کہاں آپ جیسوں کی تحقیق غیر انیق! جس بات کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ منع فرماتے ہیں، اسی کو تو علامہ عینی منع کہتے ہیں، اور اثر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا جواب دیتے ہیں کہ ''اس کی تاویل یہ ہے، کہ اتنے عرصہ میں نماز سے پہلے دیکھ کر حضرت ذکوان حفظ کر لیتے تھے، پھر نماز میں زبانی پڑھ لیتے تھے''۔ اور آپ الٹا مطلب سمجھ کر غتربود(۱) کر رہے ہیں، جس بات کے عینی منکر ہیں حضرت عمر بھی اس کے منکر ہیں، اور جس بات کا کوئی قائل نہیں اس کے وہ بھی قائل نہیں۔ نفس قرآن دیکھ کر حفظ کرنا چیزے دیگر ہے، اور نماز میں دیکھ کر پڑھنا امر آخر ہے۔ عینی اگر پہلے کے قائل نہ ہوتے تو یہ تاویل کیوں کرتے؛ اس لیے علامہ عینی نے اثــر ذکـوان کی تاویل کر دی ہے کہ مکروہ طور پر قراءت کا اثبات نہ ہو۔ اور مولوی صاحب نے دفع تعارض کیا ہے، نہ کہ تعارض، جیسا کہ بے سمجھے بوجھے آپ اعتراض کر رہے ہیں۔

اب معلوم ہوا کہ صاحب ظفر اور حضور والا ہی مطلبِ عبارت و دفعِ تعارض سے کوسوں دور ہیں۔ آپ کا انصاف تو فہم کے بعد ہوا، جب فہم ہی ندارد ہے، تو انصاف کہاں کا؟

قال:— گو ظاہر میں یہ آثار ہیں، مگر حکماء مرفوع معلوم ہوتے ہیں، نیز حنفیہ کے نزدیک آثار صحابہ حجت ہے، پھر تم ان کے مخالف کیوں عمل کرتے ہو؟

اقول:— یہ تو بتائیے کہ یہ کتنے آثار ہیں، جنھیں آپ جمع کے لفظ سے تعبیر کر رہے ہیں؟ مولوی صاحب نے اس کے باوجود کہ اپنے اس قول میں تنبیہ کر دی تھی کہ ''اثـر ذکـوان و عـائشـه -رضی اللہ عنہما- سے امام پر اعتراض کیوں رہا ہے'' جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک ہی اثر ہے۔ اور جب معلوم کہ ذکوان، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے امام تھے، تو دو یا تین اثر کہاں سے ہوں گے؟ مگر آپ تھوڑی سی تنبیہ سے کب ماننے والے ہیں، اور پھر آثار سمجھ کر ''حکماء مرفوع'' کہنا عجیب بات ہے۔ جناب من! ہر جگہ یہ قاعدہ نہیں چل سکتا۔ اور حنفیہ آثار صحابہ پر تو عمل کرتے ہیں، مگر: نُـؤْمِـنُ بِبَعْضٍ وَّ نَكْفُرُ بِبَعْضٍ(۲) کے طور پر نہیں، بلکہ اختلاف کی حالت میں، دفع تعارض اور تطبیق روایات میں کمال رکھتے ہیں۔ اور یہاں پر اثر حضرت عمر رضی اللہ عنہ مانع ہے۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے اثر کا مجوّز ہونا اصول کے قاعدہ سے ہی ہوسکتا ہے کہ جواز پر حضرت عائشہ کا اثر اجتہاداً محمول ہو۔ اس بنا پر اس اجتہادی مسئلہ میں حکماً مرفوع نہیں ہوسکتا، بہ خلاف اثر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے کہ وہ مانع ہے۔ اور منع شارع علیہ السلام کی اطلاع کے بغیر ممکن نہیں؛ کیوں کہ منع کے لیے دلیل چاہیے۔ اب اثر حضرت عمر، حکماً مرفوع ہو، تو ہوسکتا ہے، نہ کہ حضرت عائشہ کا اثر۔ اور بر تقدیر تسلیم، مذکورہ تاویل کے مطابق اس میں تاویل کی جائے گی، جس سے تطبیق ہو جائے گی۔ اور

(۱)- غتربود: گڈمڈ۔ (۲)- ترجمہ: ہم کچھ پر ایمان لاتے ہیں، اور کچھ کا انکار کرتے ہیں۔

تعارض دفع ہوجائے گا۔اس کے علاوہ حلت وحرمت کے جمع ہونے کی صوت میں حرمت کوترجیح ہوتی ہے۔ کَمَا هُوَ فِي مَوْضِعِهٖ ؛ فَافْهَمْ؛فَإِنَّهٗ بَعِيْدٌ مِّنْ فَهْمِ غَيْرِ الْمُقَلِّدِيْنَ بِمَرَاحِلَ.

قال :— باقی رہاابن عباس-رضی اللہ عنہما-کا قول جو آپ نے نقل کیا ہے،اس کی سندِ صحیح بیان کریں۔اس کے بعد ہم سے جواب سنیں۔

اقول :— پہلے آپ ''اثر ذکوان'' کی سند صحیح بیان کیجیے!اس وقت اثر حضرت ابن عباس کی بھی سند مل جائے گی۔اور جواب کیا خاک بنے گا۔منع کا جواب لَا نُسَلِّمُ کے علاوہ کیا ہوگا؟

نماز میں صف کے پیچھے اکیلے کھڑے ہونے کی تحقیق

قال :— ''طلق'' کی روایت سے،جس کو صاحب ظفر نے نقل کیا ہے،صاف معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص اکیلا صف کے پیچھے کھڑا ہو،اس کی نماز ہوتی ہی نہیں۔الخ۔

اقول :— اس حدیث میں صرف بہ طور تنبیہ نماز کے اعادہ کا حکم دیا گیا ہے،ورنہ یہ مطلب نہیں کہ سرے سے نماز ہوتی ہی نہیں۔اس کی مؤید بخاری وابوداؤد کی دوسری صحیح حدیث ہے جس سے امام اوران کے اصحاب نے تمسک کیا ہے،مگر آپ لوگ تو ایک ہی طرف دیکھنے والے ہیں،خواہ دوسری طرف کچھ ہوتا ہو۔بخاری میں ہے:

''عَنْ أَبِيْ بَكْرَةَ أَنَّهٗ انْتَهٰى إِلَى النَّبِيِّ ﷺ ، وَ هُوَ رَاكِعٌ فَرَكَعَ قَبْلَ أَنْ يَّصِلَ إِلَى الصَّفِّ، ثُمَّ مَشٰى إِلَى الصَّفِّ فَذُكِرَ ذٰلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: زَادَكَ اللّٰهُ حِرْصاً، وَ لَا تَعُدْ . كَذَا فِي الْمِشْكٰوةِ''. (۱)

''ابوبکرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کی جانب اس حال میں پہونچے، کہ آپ رکوع میں تھے،تو ابو بکرہ نے صف میں ملنے سے پہلے رکوع کیا، پھر بڑھ کر صف میں شامل ہوگیے۔اس کے بعد نبی ﷺ سے ذکر کیا گیا تو آپ نے فرمایا: خدا تیری حرص کو بڑھائے،مگر پھر ایسا نہ کرنا۔ایسا ہی مشکوۃ میں ہے''۔انتہی۔

(۱)— صحيح بخاری، كتاب الأذان، باب: اذا ركع دون الصف، جلد: ۱ . ص:۱۰۸ ، مجلس بركات./ مشكوٰة المصابيح، كتاب الصلوٰه، باب: الموقف، الفصل الأول، ص: ۹۹، مجلس بركات./ سنن أبی داؤد، كتاب الصلوٰة، باب: الرجل يركع دون الصف، جلد: ۱،ص: ۹۹ .

تو اگر یہ فعل مفسد نماز ہوتا تو اعادہ کا حکم ضرور فرماتے۔ ہاں! کراہت تنزیہی ثابت ہوئی۔ اور یہی مذہبِ امام ہے۔

اب کہیے: امام کا مذہب حدیثِ بخاری کے مطابق ہوتے ہوئے اس پر اعتراض کرنا جہالت یا تعصب کی دلیل ہے، یا نہیں؟ اور دونوں حدیثوں کے درمیان اس کے علاوہ سے تطبیق نہیں ہوسکتی کہ یوں کہیں: جس میں نماز کے اعادہ کا حکم ہے وہ بہ اعتبار اولیت و تنبیہ ہے، کہ پھر ایسا نہ کریں۔ اور جس میں اعادہ کا حکم نہیں، وہاں بہ اعتبار اصل آسانی ملحوظ ہے۔ اور منع کے اشارے پر اکتفا کیا گیا ہے۔

اس کے علاوہ جس حدیث سے حضور والا سند لاتے ہیں، اس کو بعض محدثین نے ضعیف کہا ہے۔ اور حدیث بخاری کا مقابلہ اس پر طرہ ہے۔ مرقات میں ہے:

''ترمذی کی حدیث کو اگر چہ اس کے ذکر کرنے والوں نے صحیح کہا ہے، لیکن عبدالبر نے اس کو مضطرب کہا ہے۔ اور بیہقی نے اس کو ضعیف بتایا ہے''۔ انتہی۔

اور اس میں یہ بھی لکھا ہے کہ:

قاضی عیاض نے کہا کہ: جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اکیلے صف کے پیچھے نماز پڑھنا مکروہ ہے، نماز کو باطل نہیں کرتا۔ اور نخعی، حماد اور ابن لیلیٰ اور وکیع نے کہا کہ: نماز کو باطل کرتا ہے۔ اور یہ حدیث ان سب پر حجت ہے؛ کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کو اعادہ کا حکم نہیں دیا۔(۱)

ثابت ہوا کہ امام کے مذہب کے مطابق حدیث صحیح بھی ہے، اور جمہور بھی اسی پر ہیں۔ اور مبطلین کی حدیث، ضعیف ہے، اور وہ بعض ہیں:

ع ہم الزام ان کو دیتے تھے، قصور اپنا نکل آیا

مُعتکَف میں داخل ہونے کا وقت

قال:— اور ظاہر ہے کہ اس حدیث سے کہیں قبلِ غروب کا اثر معلوم نہیں ہوتا؛ لہٰذا اس کے باطل ہونے میں کیا شبہہ ہے؟

اقول:— اگر آپ کو اثر نہیں معلوم ہوتا، تو ہم سے معلوم کر لیجیے۔ سنیئے! ظاہر ہے کہ جس شخص کی نظر ان حدیثوں پر ہوگی جن میں دس روز کے اعتکاف کا ذکر ہے، تو وہ اِس حدیث کی یہی تاویل کریگا، ورنہ دس روز کامل نہ ہوں گے۔ اور اس حدیث میں

(۱)— مرقات شرح مشکوٰۃ، باب الموقف، الفصل الأول، جلد:۳، ص: ۱۶۷.

قبلِ غروب کی نفی کہیں نہیں، صرف صبح کے وقت دخولِ حجرہ(۱) کا ذکر ہے، جو ایک دوسرا معاملہ ہے۔ ہوسکتا ہے کہ راوی کو اسی وقت داخل ہونا معلوم ہوا ہو۔ اس کے برخلاف اُن احادیث میں کامل دس روز ہونے کی صراحت ہے، جس سے غروبِ آفتاب سے قبل داخلِ اعتکاف ہونا ضروری معلوم ہوتا ہے؛ لہٰذا صرف صبح کے وقت کو شروع اعتکاف سمجھنا باطل ہوا، اور تاویلِ مذکور صحیح ثابت ہوئی۔ وَهُوَ الْمَطْلُوْبُ، فَافْهَمْ.

قال:— ''مسک الختام'' تو عمدہ کتاب ہے، کہ اس سے قبل ''بلوغ المرام'' کی ایسی شرح تصنیف ہی نہیں ہوئی۔ الخ۔

مسک الختام رطب ویابس، اور غیر معتبر اقوال سے پُر ہے

اقول:— سچ ہے! اس سے قبل ایسی جامع رطب ویابس(۲) اور اقوال مردودہ ظاہریہ، غیر معتبرہ سے پُر شرح، تصنیف نہیں ہوئی۔ اور اگر آپ تعریف نہ کریں تو کون کرے گا؟ غیر مقلدین اکثر مولف ''مسک الختام'' کے نمک خوار رہے ہیں، تو نمک خواری کے حق کی ادائے گی بھی تو ضرور چاہیے۔ اور عبارت نویسی کا سلیقہ تو آپ پر ختم ہے'' آپ کے مصداق حال یہ کیا ہی شعر شاعر کا ہے'' کیا خوب محاورہ ہے! اب دیکھیے! دہلی ولکھنؤ والے قربان ہو جائیں تو تعجب نہیں۔

اور مسک الختام کو ''علماے حرمین شریفین کی پسند خاطر کہنا'' محض افترا معلوم ہوتا ہے۔ حرمین شریفین وحجاز وغیرہ کے علما تو غیر مقلدین اور فرقۂ ظاہریہ کے پکے دشمن ہیں۔ کیا معلوم نہیں کہ تمھارے ''شیخ الہند'' کے ساتھ کیسا سلوک کیا گیا؟ جس کو اُس وقت کے ہزاروں حاجی جانتے ہیں۔ اور قاری صاحب نے کہیں حدیث کی کتاب کو غیر معتبر نہیں کہا، صرف بہ طورِ الزام وفرض، وضاحت کی ہے، اور مولفِ مسک، حاطبُ اللیل(۳) ہیں۔ مولوی عبدالحی صاحب مرحوم کی تصانیف سے یہ امر انصاف پسند پر بہ خوبی روشن ہے، بلکہ مؤلف مسک کے انصار ومددگار اس اعتراض سے عاجز آ کر صاف مُقِر ہو گیے کہ: وہ ''**ناقل، غیر ملتزم الصحة**''(۴) ہیں۔ انھوں نے تو فیصلہ ہی کر دیا۔ پھر اب ان کی تصانیف کا اعتبار کرنا ''کوری(۵) اور سینہ زوری'' نہیں تو کیا ہے؟ اور اب تمھارے اعتقاد اور بڑائی کو بڑ(۶) نہ سمجھیں تو کیا کہیں؟

(۱)- **دخولِ حجرہ:** کمرے میں داخل ہونا (۲)- **رطب ویابس:** خشک وتر، برا بھلا۔
(۳)- **حاطِبُ اللیل:** رات کو لکڑیاں جمع کرنے والا، اچھے، برے میں تمیز نہ کرنے والا۔
(۴)- **ناقل، غیر ملتزم الصحة:** ناقل محض، جو صحت کا التزام نہ کرے۔
(۵)- **کوری:** اندھاپن، بے حیائی۔ (۶)- **بڑ:** بکواس، مجنونہ باتیں۔

اسی طرح تمام عرب کی جانب ان کی قدر دانی منسوب کرنا بہتان صریح و دروغ فتیح(۱) ہے۔ ہاں! نجد وعسیر(۲) کی طرف سے- جو مؤلف مسک کے پیشوا کا تخت گاہ ہے- ان کی قدر دانی ہو، یا ان کی تصانیف معتبر ہوں تو ہم اس کا انکار نہیں کرتے۔ اور کثرتِ تصانیف کا- جو رطب ویابس سے مالا مال ہوں- ہرگز اعتبار نہیں ہوتا، خواہ پیسے کے زور، اوراعوان وانصار کی مدد جا بجا پھیلائے جائیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی تصانیف کو اہل سنت میں سے کوئی نہیں پوچھتا۔ ہاں! ہم جنس پوچھتے ہیں۔ اور مولوی صاحب مرحوم کی تصانیف کو کوئی غیر مقلد نہ پوچھے، مگر اہل سنت تو اس سے اکثر فائدہ اٹھاتے ہیں۔

قال:- ''مسک الختام'' میں کوئی امر بھی تو سلف صالحین کے خلاف نہیں ہے۔ آپ کو قسم ہے کہ دس پانچ امر ہی اس میں سے سلفِ صالحین کے خلاف نکال دیں۔

مسک الختام میں خلافِ جمہور مسائل درج ہیں، اس کا ثبوت

اقول:- کیوں نہ ہو! ''دروغ گویم برروے تو'' سچ ہے! امور واقعیہ کا انکار غیر مقلدین کا خاصہؔ ہے۔ بلا شبہہ جس طرح ''ظفر المبین'' میں سیکڑوں امور غلط اور سلفِ صالحین کے مخالف ہیں، اسی طرح ''مسک'' میں بھی ہیں۔ مگر جس وقت کہ آدمی آنکھیں بند کر لے تو دن بھی رات معلوم ہوتا ہے۔ جناب من! اس میں نہ صرف حنفیہ کے مخالف امور درج ہیں، بلکہ جمہور سلف وخلف کے مخالف مسائل موجود ہیں۔ اور قسم دلانے سے تو عوام کو دھوکا ہو جائے گا کہ یہ بات سچ ہے، لیکن کیا خواص بھی اسی داؤ میں آجائیں گے؟ ہرگز نہیں۔ وہ تو مثل آئینہ کے واضح کر دیں گے جسے عام وخاص سب جان لیں گے۔ اب ہم تمھارے دعویٰ کے ابطال کے لیے ''مشت نمونہ از خروارے'' چند مسائل خلاف جمہور تحریر کرتے ہیں، اگر چہ سیکڑوں مسائل اسی قسم کے ہیں، لیکن چوں کہ کل کے احاطہ کے لیے کافی وقت درکار ہے؛ لہٰذا پھر کبھی دیکھا جائے گا۔ کان لگا کر سنیے!

(۱)- **دروغ فتیح:** نرا جھوٹ، سفید جھوٹ۔

(۲)- **نجد وعسیر:** دو جگہوں کے نام۔

مؤلف مسک کے نزدیک پانی کا ہر مردار حلال ہے، اگرچہ کتا اور خنزیر ہی کیوں نہ ہو

مسئلہ اول: مسک الختام، جلد اول، ص:۱۶/ میں تحت حدیث: **فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فِي الْبَحْرِ: "هُوَ الطَّهُوْرُ مَاؤُهٗ وَالْحِلُّ مَيْتَتُهٗ"** لکھا ہے:

"میتہ - بہ فتح میم - چیزے کہ اوراذبح نہ کنند۔ مراد ایں جا ماہی ست۔ وذبح ماہی ہمیں شکار کردن، و برآوردن اوست از آب۔ ونزد حنفیہ خود مردہ در آب حلال نیست۔ وظاہر حدیث حلّ ہر حیوان است کہ مُرد دَر وے، اگرچہ سگ وخوک باشد، **كَمَا يَجِيْئُ بَيَانُهٗ**". انتهى.(۱)

اس عبارت اور مسئلے میں دو طرح کا خلل ہے:

اول: یہ کہ "میتہ" سے مراد ماہی (مچھلی) لے کر پھر ظاہر حدیث سے ہر مردہ جانور کو حلال سمجھ لینا، اُس حدیث کے مخالف ہے جو آگے اسی کتاب کے ص:۲۸/ میں نقل کیا ہے:

"**عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: أُحِلَّتْ لَنَا مَيْتَتَانِ وَدَمَانِ: فَأَمَّا الْمَيْتَتَانِ فَالْجَرَادُ وَالْحُوْطُ. وَ أَمَّا الدَّمَانِ فَا لطِّحَالُ وَ الْكَبِدُ. أَخْرَجَهٗ أَحْمَدُ وَ ابْنُ مَاجَةَ**".(۲)

اب دیکھو: اس حدیث میں خود رسول اللہ ﷺ نے دو "میتہ" کی تفسیر فرما دی کہ وہ ٹڈی اور مچھلی ہیں۔ پھر پہلی حدیث سے ہر حیوان سمجھنا، اس تفسیر نبوی کے خلاف ہے۔

(۱)- ترجمہ: میتہ - بہ فتح میم - وہ چیز جسے ذبح نہ کیا جائے۔ یہاں مچھلی مراد ہے۔ اور مچھلی کو ذبح کرنے کا مطلب، اس کا شکار کرنا، اور اسے پانی سے باہر لانا ہے۔ اور حنفیہ کے نزدیک پانی میں از خود مری ہوئی مچھلی حلال نہیں، جب کہ ظاہر حدیث سے ہر اس حیوان کا حلال ہونا ثابت ہوتا جو پانی میں مر جائے، اگرچہ کتا یا خنزیر ہی کیوں نہ ہو، جیسا کہ اس کا بیان آرہا ہے۔ انتہیٰ۔

(۲)- سنن ابن ماجة، أبواب الأطعمة، باب: الكبد و الطحال، ص: ۲۳۸،/مشكوٰة المصابيح، باب: ما يحل اكله و ما يحرم، ص: ۳۶۱.

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ہمارے لیے دو مردار اور دو خون حلال کیے گئے۔ دونوں مردار تو ٹڈی اور مچھلی ہیں، اور دونوں خون تلی اور جگر ہے۔

دوم: بہت بڑی خرابی اور غلطی یہ ہے کہ لکھ دیا: ''جو حیوان دریا میں مرے، خواہ کتا اور خنزیر کیوں نہ ہو، حلال ہے'' جس سے ہر عاقل اس عبارت سے یہی معنی سمجھے گا کہ گو باہر سے کوئی حیوان خواہ کتا اور جنگلی سور دریا میں گر کر مر جائے، وہ بھی حلال ہے؛ حالاں کہ سلف وخلف میں سے کوئی مسلمان اس کا قائل نہیں۔ اور اگر بہ تکلف دریائی کتا اور سور مراد لیں، تب بھی ظاہر لفظ اولاً اس تخصیص سے انکار کرتا ہے۔

دوم: اس تقدیر پر بھی بعض سلف، یعنی امام ابوحنیفہ اور بعض شوافع کے خلاف ہے۔ اور امام مالک بھی خنزیر بحری کو مکروہ کہتے ہیں، جیسا کہ ''رحمۃ الامۃ'' وغیرہ کتب فقہ میں ہے؛ لہٰذا آگے چل کر ص: ۲۸ر میں مؤلف کا ''بحری مردار'' کی حِلت کو مطلقاً جمہور کی طرف منسوب کرنا غلط ہے۔ اس کے علاوہ حدیث مذکور کے بھی خلاف ہے، جو اس کی تفسیر ہے۔ اور آج کل کے ''مدعیان عمل بالحدیث'' کو ہرگز تفسیر نبوی کے خلاف اجتہاد کی اتباع جائز نہیں۔

مؤلف مسک کے نزدیک حرام جانوروں کا پیشاب، پاخانہ پاک ہے

مسئلہ دوم: جلد اول، ص: ۳۶ر میں لکھا ہے:

''شوکانی در مختصر گفتہ: نجاست غائطِ آدمی و بولِ اوست مطلقاً، مگر بول رضیع ولعابِ کلب، وسرگیں، وخونِ حیض، و گوشتِ خوک۔ وآنچہ سوائے اینست دراں خلاف است۔ واصل طہارت است برنمی آرد از طہارت مگر نقل صحیح کہ معارض نہ شود او را مساوی یا مقدم بروے''۔ انتہیٰ۔(۱)

دیکھو! یہاں نجاست کو صرف انھیں چھ چیزوں میں منحصر کر دیا ہے۔ اور بقیہ میں خلاف کہہ کر اصل طہارت کو باقی رکھا ہے، جس سے ان اشیا کے علاوہ (سور کا پیشاب پاخانہ، کتے کا پیشاب، گدھے، خچر، ہاتھی، بندر، ریچھ، شیر، بھیڑیے اور بلی وغیرہ حرام جانوروں کا پیشاب پاخانہ اور سور اور کتے وغیرہ حرام جانوروں کی چربی، خون اور جلد اور منی وشراب) یہ سب چیزیں پاک

(۱)- ترجمہ: شوکانی نے ''مختصر'' میں کہا ہے: نجاست مطلقاً آدمی کا پیشاب و پاخانہ ہے، اور بچے کا پیشاب، کتے کا گوشت، گوبر، حیض کا خون اور سور کا گوشت ہے۔ اور اس کے علاوہ جو کچھ ہے اس میں اختلاف ہے۔ اور اصل پاک ہونا ہے۔ یہ تمام چیزیں طہارت سے اسی وقت باہر ہوں گی جب کہ نقل صحیح پائی جائے، جو اس کے خلاف نہ ہو، یا اس کے برابر یا اس پر مقدم ہو۔ انتہیٰ۔

ثابت ہوئیں، اور واضح ہوا کہ ایسے کپڑے سے نماز جائز ہے جو کہ شراب ومنی اور خون سے بالکل آلودہ ہو، یا مذکورہ حیوانات کا بول و براز کپڑے میں رہے۔ یا کوئی مکان اس طرح کے پیشاب پاخانے سے آلودہ ہو، تو اس پر سجدہ کرنا جائز ہے۔ وَالْعِیَاذُ بِاللّٰہِ۔ بلکہ خود آگے چل کر بعض کے دلائل میں طہارت کی تصریح کردی، اور کہہ دیا:

مؤلف مسک کے نزدیک شراب، مردار اور بہتا ہوا خون نجس نہیں

''پس تحریم خمر ومیتہ ودم مسفوح دلالت نمی کند بر نجس بودن اینہا''۔ انتہی۔(۱)

اور یہی دلیل اوپر کی چیزوں میں بھی جاری ہوسکتی ہے، جس کے نجس وحرام ہونے پر سلف وخلف کا اتفاق ہے۔

شیر خوار بچے کے پیشاب کا حکم

اور شیر خوار بچے کے پیشاب کو پاک کہنے میں بھی خرقِ اجماع کیا ہے، جیسا کہ امام نووی نے ''شرح مسلم''، ص:۱۳۹/ میں لکھا ہے:

''وَ اعْلَمْ أَنَّ هٰذَا الْخِلَافَ إِنَّمَا هُوَ فِیْ كَیْفِیَّةِ تَطْهِیْرِ الشَّیْءِ الَّذِیْ بَالَ عَلَیْهِ الصَّبِیُّ، وَ لَا خِلَافَ فِیْ نَجَاسَتِهٖ. وَقَدْ نَقَلَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا إِجْمَاعَ الْعُلَمَاءِ عَلٰی نَجَاسَةِ بَوْلِ الصَّبِیِّ، وَ أَنَّهٗ لَمْ یُخَالِفْ فِیْهِ إِلَّا دَاوٗدُ الظَّاهِرِیُّ، قَالَ الْخَطَّابِیُّ وَغَیْرُهٗ: وَ لَیْسَ تَجْوِیْزُ مَنْ جَوَّزَ النَّضْحَ فِی الصَّبِیِّ مِنْ أَجْلِ أَنَّ بَوْلَهٗ لَیْسَ بِنَجِسٍ، وَلٰكِنَّهٗ مِنْ أَجْلِ التَّخْفِیْفِ فِیْ إِزَالَتِهٖ؛ فَهٰذَا هُوَ الصَّوَابُ''. انتهیٰ.(۲)

''جاننا چاہیے کہ یہ اختلاف صرف اس چیز کے پاک کرنے کی کیفیت میں ہے، جس پر بچے نے پیشاب کیا ہے۔ اور اس کے نجس ہونے میں اختلاف نہیں۔ اور ہمارے بعض اصحاب نے شیر خوار کے پیشاب کے نجس ہونے پر علما کا اجماع نقل کیا ہے، اور سوائے داؤد ظاہری کے کوئی اس کا مخالف نہیں۔ (جس کا کچھ اعتبار نہیں) خطابی وغیرہ نے کہا: شیر خوار بچے کے پیشاب کے لیے جس نے پانی کے چھڑکنے کو جائز قرار دیا ہے تو اس لیے نہیں، کہ اس کا پیشاب نجس نہیں، بلکہ اس کی نجاست زائل کرنے میں تخفیف کی وجہ سے ہے، اور یہی صحیح ہے''۔ انتہیٰ۔

(۱)- ترجمہ: تو شراب، مردار اور بہتے ہوئے خون کا حرام ہونا، ان چیزوں کے نجس ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔

(۲)- المنهاج فی شرحِ صحیح مسلم بن الحجاج علی هامش صحیح مسلم، جلد: اول، ص: ۱۳۹، مجلس برکات۔

شراب کے نجس ہونے پر اجماع کا ثبوت

اور خمر (شراب) کے بارے میں "رحمة الأمه فی اختلاف الأئمه" تالیف: قاضی القضاۃ، شیخ امام، علامہ صدر الدین ابوعبداللہ محمد بن عبدالرحمٰن، دمشقی، عثمانی، شافعی، میں مذکور ہے:

"أَجْمَعَ الْأَئِمَّةُ عَلٰی نَجَاسَةِ الْخَمْرِ، إِلَّا مَا حُکِیَ عَنْ دَاوُدَ أَنَّهُ قَالَ بِطَهَارَتِهَا مَعَ تَحْرِیْمِهَا" انتهیٰ.

شراب کی نجاست پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے، مگر داؤد ظاہری سے مروی ہے کہ حرام ہونے کے باوجود وہ پاک ہے، انتہیٰ۔

لہٰذا یہ مسئلہ جس میں انھیں چھ چیزوں میں نجاست کو منحصر کیا گیا ہے، نہایت گندہ اور واہیات ہے، اور جمہور کے بالمقابل اس کے دلائل بھی بالکل لغو اور عبث ہیں۔

مؤلف مسک کے نزدیک بیس رکعت تراویح، بدعتِ ضلالہ ہے

مسئلہ سوم: "مسک الختام" جلد اول: ص: ۲۹۰/ میں "سبل السلام" (جو "مؤلف مسک" کے نزدیک نہایت معتبر ہے، اور اکثر مسائل اسی کتاب سے لکھا ہے) سے مسئلہ بیس رکعت تراویح جو جمہور کے نزدیک حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فعل کے موافق ہے، اور اس کو علی اختلاف الاقوال سنت یا مستحب کہتے ہیں، لکھا ہے:

"وازیں روایات ثابت شدہ کہ نفسِ قیامِ رمضان باجماعت و بے جماعت، و بے تعین عدد، یا تعینِ ہشت رکعت، یا سہ رکعت وتر کہ مجموع یازدہ رکعت شد سنت است۔ و مابقی مستحب یا نفل، یا سنتِ عمر کہ نزد صاحبِ "سبل السلام" بدعت است۔" انتہیٰ۔ (۱)

اور ظاہر ہے کہ بدعت سے علی الاطلاق بدعت سیئہ مراد ہوتی ہے، خصوصا غیر مقلدین کے نزدیک؛ لہٰذا سنتِ عمری کو بدعت سیئہ کہنا بلا شبہہ شیعہ شنیعہ کا مذہب ہے، جسے مؤلف نقل کر کے سکوت کر گیا، جس سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے تعلق سے اس کی عداوت قلبی ثابت ہوتی ہے۔ استغفر الله.

---

(۱)- ترجمہ: اور ان روایات سے ثابت ہوا کہ محض قیام رمضان سنت ہے، خواہ باجماعت ہو یا بے جماعت، تعداد کا تعین کیے بغیر، یا آٹھ رکعت کا تعین ہو اور تین رکعت وتر، جس کا مجموعہ گیارہ رکعت ہوا۔ اور مابقی مستحب یا نفل ہے، یا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی سنت ہے، جو صاحبِ "سبل السلام" کے نزدیک بدعت ہے۔ انتہیٰ۔

اور مؤلف صاحب کا یہاں سکوت اختیار کرنا محل تعجب نہیں؛ کیوں کہ خود انھوں نے ''انتقاد الرجیح'' مطبوعہ: مطبع علوی، لکھنؤ کے ص: ۶۲/۶۳ میں بیس رکعت تراویح کو ''بدعت ضلالہ'' قرار دیا ہے۔ تو یہی فیصلہ ہے۔

مؤلف مسک کے نزدیک ایک برید سے کم مسافت میں بھی قصر جائز ہے

مسئلہ چہارم: جلد اول، ص: ۳۴۰/ میں ہے:

''گویم: ارجح مذاہب دریں باب آں است کہ در ''دُرَرِ بہیہ'' گفتہ: واجب است قصر بر کسے کہ بیروں آمد از شہر خود، درحالے کہ قصد کنندہ است سفر را، اگرچہ کمتر باشد از برید''۔ انتہیٰ۔(۱)

اسی طرح ''دراری مضیہ'' سے نقل کیا ہے؛ حالاں کہ عدمِ تعین جمہور سلف و خلف کے خلاف ہے۔ امام نووی ''شرح مسلم'' کتاب صلوٰۃ المسافرین و قصرھا، ص: ۲۴۱/ میں لکھتے ہیں:

''ثُمَّ قَالَ الشَّافِعِيُّ وَ مَالِكٌ وَ أَصْحَابُهُمَا، وَاللَّيْثُ، وَالْأَوْزَاعِيُّ، وفُقَهَاءُ أَصْحَابِ الْحَدِيْثِ وَ غَيْرُهُمْ: لَا يَجُوْزُ الْقَصْرُ إِلَّا فِيْ مَسِيْرَةِ مَرْحَلَتَيْنِ قَاصِدَتَيْنِ، وَ هِيَ : ثَمَانِيَةٌ وَّ أَرْبَعُوْنَ مِيلاً هَاشِمِيَّةً. وَ الْمِيلُ: سِتَّةُ آلَافِ ذِرَاعٍ. وَ الذِّرَاعُ: أَرْبَعٌ وَّ عِشْرُوْنَ إِصْبَعاً مُعْتَرِضَةً مُعْتَدِلَةً. وَالْإِصْبَعُ: سِتُّ شَعِيْرَاتٍ مُعْتَرِضَاتٍ مُعْتَدِلَاتٍ. وَ قَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ وَالْكُوْفِيُّوْنَ: لَا يَقْصُرُ فِيْ أَقَلِّ مِنْ ثَلٰثِ مَرَاحِلَ. وَ رُوِيَ عَنْ عُثْمَانَ، وَ ابْنِ مَسْعُوْدٍ، وَحُذَيْفَةَ –رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ– وَ قَالَ دَاوُدُ وَ أَهْلُ الظَّاهِرِ: يَجُوْزُ فِي السَّفَرِ الطَّوِيْلِ وَ الْقَصِيْرِ، حَتّٰى لَوْ كَانَ ثَلَاثَةَ أَمْيَالٍ قَصَراً''. انتھیٰ.(۲)

''پھر امام شافعی، امام مالک اور ان دونوں کے اصحابِ مقلدین، اور لیث، اوزاعی، اور فقہاے اصحاب حدیث وغیرہ نے فرمایا: قصر جائز نہیں مگر اس سفر میں جو اوسطاً دو منزل ہو۔ اور وہ اڑتالیس میل ہاشمی ہیں۔ اور میل چھ ہزار گز کا ہوتا ہے۔ اور گز

(۱)- ترجمہ: میں کہتا ہوں: اس باب میں سب سے راجح مذہب وہ ہے جو ''درر بہیہ'' میں مذکور ہے: جو شخص اپنے شہر سے سفر کے ارادے سے نکلا اس پر قصر واجب ہے اگرچہ -مسافت- ایک برید سے بھی کم ہو۔ انتہیٰ۔

(۲)- المنھاج فی شرح صحیح مسلم بن الحجاج، علی ھامش مسلم، جلد اول: ص: ۲۴۱/ مجلس برکات

چوبیس انگل کا جَوْ چوڑے اور متوسط ہوں۔ اور انگلی چھو متوسط جَوْ کے برابر ہوتی ہے جنھیں عرض میں رکھا جائے۔ اور امام ابوحنیفہ اور اہل کوفہ نے کہا: تین منزل سے کم میں قصر نہ کیا جائے۔ اور حضرت عثمان، ابن مسعود اور حذیفہ رضی اللہ عنہم سے یہی مروی ہے۔ اور داؤد اور اہل ظاہر نے کہا: دور کا سفر ہو یا قریب کا اس میں قصر جائز ہے، حتی کہ تین میل تک جانا ہو تو بھی قصر جائز ہے"۔ انتہیٰ۔

اب دیکھیے! داؤد اور اصحاب ظواہر - جن کا مقلد شوکانی ہے، اور شوکانی کا مقلد مؤلف ہے - نے خلافِ جمہور، عدمِ تعیین کا قول کیا ہے، جو بعض صحابہ کے مخالف ہے، جیسا کہ مذکور ہوا۔ اور بعض دیگر صحابہ جیسے ابن عمر و ابن عباس رضی اللہ عنہم کے بھی مخالف ہے، جس کا ذکر خود مؤلف نے ص: ۳۴۱ر میں کیا ہے:

"وحنفیہ بست و چہار فرسخ گفتہ اند؛ لِمَا أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ مِنْ حَدِيْثِ ابْنِ عُمَرَ، وَ حَدِيْثِ ابْنِ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ -: لَا تَقْصُرُوا الصَّلٰوةَ فِيْ أَقَلِّ مِنْ أَرْبَعَةِ بُرُدٍ. (۱) وَ أَخْرَجَهُ الْبَيْهَقِيُّ بِسَنَدٍ صَحِيْحٍ مِنْ فِعْلِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَّ ابْنِ عُمَرَ، وَ بِأَنَّهُ رَوَى الْبُخَارِيُّ تَعْلِيْقاً بِصِيْغَةِ الْجَزْمِ مِنْ حَدِيْثِ ابْنِ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا -، أَنَّهُ سُئِلَ أَيُقْصَرُ الصَّلٰوةُ مِنْ مَّكَّةَ إِلٰى عَرَفَةَ؟ قَالَ: لَا، وَ لٰكِنْ إِلٰى عُسْفَانَ، وَ إِلٰى جُدَّةَ، وَ إِلَى الطَّائِفِ. ومیان ہر یکے ازین امکنہ تا مکہ چہار برید ست"۔ انتہیٰ۔

"حنفیہ چوبیس فرسخ کہتے ہیں؛ کیوں کہ بخاری نے بہ حوالہ حدیث ابن عمر، و حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہم لکھا ہے "سفر میں چار برید سے کم میں، نماز میں قصر نہ کرو"۔ اور بیہقی نے سند صحیح سے ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہم کے فعل سے اس کی تخریج کی ہے۔ اور بخاری نے تعلیقاً بہ صیغۂ جزم ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث روایت کی ہے کہ ان سے پوچھا گیا، کہ مکہ سے عرفات تک نماز میں قصر کی جائے؟ تو فرمایا: نہیں۔ ہاں مکہ سے عسفان یا جدہ تک یا طائف تک (قصر کی جائے)۔ اور ان سب شہروں اور مکہ کے درمیان چار برید کا فاصلہ ہے"۔ انتہیٰ۔

اور اس میں ایک غلطی یہ بھی ہے کہ حنفیہ کے نزدیک اصل تین منزل ہے، اور اگر فرسخ ہیں، تو اٹھارہ۔ وَ عَلَيْهِ الْفَتْوىٰ. اس کے علاوہ اگر چوبیس فرسخ فرض کریں تو یہ احادیث مذکورہ اس کی دلیل نہیں ہو سکتیں؛ کیوں کہ ان میں چار برید کا ذکر ہے، اور چار برید سولہ فرسخ کے ہوتے ہیں، نہ کہ چوبیس کے؛ لہذا یہ شافعیہ کی دلیل ہے نہ کہ حنفیہ کی۔ اور حنفیہ کے دلائل اپنے مقام میں مذکور ہیں۔ فَافْهَمْ.

---

(۱)- "و كان ابن عمر و ابن عباس يقصران و يفطران في أربعة برد و هو ستة عشر فرسخا".
صحيح بخاری، أبواب تقصير الصلوٰة، باب: في كم يقصر الصلوٰة، جلد: ۱، ص: ۱۴۷، مجلس برکات.

الغرض: ظاہریہ نے صحابہ کے ان اقوال وافعال، اور جمہور ائمہ کے مذاہب کو جو تعیینِ سفر پر دال ہیں، نظر انداز کر کے قلتِ تدبر کے باعث اجماع کا خلاف کیا ہے، اور ''مؤلفِ مسک'' نے انھیں کی تقلید کی ہے، پھر اس پر ''عمل بالحدیث'' اور ''اتباعِ سنت'' کا دعویٰ اس مصرع کے مصداق کیوں نہ ہو؟

ع برعکس نہند نام زنگی کافور

احادیثِ قصر کی تحقیق

اب ہم اس سے قطع نظر اس مسئلے میں بہ طور اختصار ظاہریہ کے دلائل بیان کر کے ان کا ضعیف ہونا ثابت کرتے ہیں؛ کیوں کہ یہ مسئلہ کثیر الوقوع ہے، اور غیر مقلد، عوام کو دھوکہ دے کر قصر کراتے ہیں۔ امام نووی ''شرح مسلم'' میں فرماتے ہیں:

''**قَوْلُهُ: صَلَّى الظُّهْرَ بِالْمَدِيْنَةِ أَرْبَعاً، وَبِذِی الْحُلَيْفَةِ رَكْعَتَيْنِ، وَ بَيْنَ الْمَدِيْنَةِ وَ ذِی الْحُلَيْفَةِ سِتَّةُ أَمْيَالٍ. وَ يُقَالُ: سَبْعَةٌ؛ هٰذَا مِمَّا احْتَجَّ بِهٖ أَهْلُ الظَّاهِرِ فِیْ جَوَازِ الْقَصْرِ فِیْ طَوِيْلِ السَّفَرِ وَ قَصِيْرِهٖ. وَ قَالَ الْجُمْهُوْرُ: لَا يَجُوْزُ الْقَصْرُ إِلَّا فِیْ سَفَرٍ يَبْلُغُ مَرْحَلَتَيْنِ. وَ قَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ وَ طَائِفَةٌ: شَرْطُهٗ ثَلٰثَةُ أَمْيَالٍ، وَ اعْتَمَدُوْا فِیْ ذٰلِكَ آثَاراً عَنِ الصَّحَابَةِ. وَ أَمَّا هٰذَا الْحَدِيْثُ فَلَا دَلَالَةَ فِيْهِ لِأَهْلِ الظَّاهِرِ؛ لِأَنَّ الْمُرَادَ أَنَّهٗ حِيْنَ سَافَرَ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلٰى مَكَّةَ فِیْ حَجَّةِ الْوَدَاعِ، صَلَّى الظُّهْرَ بِالْمَدِيْنَةِ أَرْبَعاً، ثُمَّ سَافَرَ فَأَدْرَكَتْهُ الْعَصْرُ، وَ هُوَ مُسَافِرٌ بِذِی الْحُلَيْفَةِ فَصَلَّاهَا رَكْعَتَيْنِ. وَلَيْسَ الْمُرَادُ أَنَّ ذَا الْحُلَيْفَةِ كَانَ غَايَةَ سَفَرِهٖ، فَلَا دَلَالَةَ فِيْهِ قَطْعاً. وَأَمَّا ابْتِدَاءُ الْقَصْرِ فَيَجُوْزُ مِنْ حِيْنِ يُفَارِقُ بُنْيَانَ بَلَدِهٖ، أَوْ خِيَامَ قَوْمِهٖ، إِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْخِيَامِ، انتهى**''.(۱)

''راوی کا قول: رسول اللہ ﷺ نے مدینہ میں نمازِ ظہر کی چار رکعتیں، اور ذوالحلیفہ میں دو رکعتیں پڑھیں۔ اور مدینہ و ذوالحلیفہ کے درمیان چھ میل کا فاصلہ ہے، اور سات میل بھی کہا گیا ہے۔ اور یہ حدیث اس بارے میں اہلِ ظاہر کی حجتوں میں سے ہے، کہ دور اور کم کے سفر میں قصر جائز ہے۔ اور جمہور کہتے ہیں: دو منزل سے کم کے سفر میں قصر جائز نہیں۔ اور امام ابوحنیفہ اور ایک جماعت کہتی ہے: قصر کی شرط تین منزل ہے، اور ان سب نے صحابہ کے آثار پر اعتماد کیا ہے، لیکن یہ حدیث اہل ظاہر کے لیے حجت نہیں ہوسکتی؛ کیوں کہ راوی کا مقصود یہ ہے کہ جس وقت رسول اللہ ﷺ نے '' **حجة الوداع** '' کا سفر کیا تھا تو مدینہ میں نماز

(۱)- **المنهاج فی شرح صحیح مسلم بن الحجاج علی هامش مسلم، کتاب صلوٰة المسافرين و قصرها، جلد: ۱، ص: ۲۴۲، مجلس برکات، جامعه اشرفيه، مبارک پور.**

ظہر کی چار رکعت پڑھی تھی، پھر سفر کو نکلے تو ذوالحلیفہ میں نمازِ عصر کا وقت ہوگیا، تو وہاں دو رکعت نماز عصر پڑھی۔ اور یہ مقصود نہیں کہ ذوالحلیفہ آپ کا منتہاے سفر تھا؛ لہذا اس میں اہلِ ظاہر کے لیے قطعاً دلیل نہیں۔ اور قصر کی ابتدا اس وقت سے جائز ہے جب کہ مسافر اپنے شہر کی آبادی چھوڑ دے، اور اگر اہل خیمہ سے ہے، تو اپنی قوم کے خیموں سے جدا ہو جائے''۔ انتہیٰ۔

غرض کہ: اسی قسم کی بعض حدیثوں سے تمسک کیا ہے، جس میں آپ نے تھوڑی دور جا کر قصر فرمایا تھا، مگر ایسا نہیں ہے کہ وہ انتہاے سفر تھا، تا کہ حجت ہو سکے۔ **حاصل کلام:** یہ کہ ان کا یہ مسئلہ بھی مخالفِ جمہور ہے۔ كَمَا مَرَّ.

مؤلف مسک کے نزدیک صحت جمعہ کے لیے تعداد کا تعین اور دیگر حدود و قیود خلافِ قرآن و حدیث ہیں

مسئلہ پنجم: جلد اول ص: ۳۶۳ / میں ہے:

''وبعضے گفتہ اند: منعقد نمی شود جمعہ مگر بہ سہ کس با امام، وبعضے چہار، وبعضے نہ، وبعضے دوازدہ، وبعضے بیست، وبعضے سی، وبعضے چہل، وبعضے پنجاہ، وبعضے ہفتاد، وبعضے جمع کثیر گفتہ اند۔ وبعضے شرط کردہ اند براے صحتِ جمعہ مصر جامع۔ وبعضے بودنِ حمام و جامع با تعداد سکنۂ بلدہ۔ وہم چنین دیگر حدود و شرائط، مثل بودنِ امامِ اعظم وغیرہ۔ وایں ہمہ اقوال، غیر صالحِ احتجاج ست۔ شوکانی گفتہ: نیست بریں اقوال اثارت از علم، ویافتہ نمی شود حرفے واحد ازاں در کتابِ خدا و سنتِ رسول او کہ دلالت کند بر بودنِ ایں امور شروطِ صحتِ جمعہ، یا فرضے از فرائض آں، یا رکنے از ارکان آں''۔ انتہیٰ۔ (۱)

اب دیکھو! کہ شوکانی نے جہالت یا تقلیدِ جامد، یا تعصب کے سبب تمام فقہا کے اقوال کو جو بجاے خود آثار و احادیث سے مستند ہیں، غیر قابلِ تسلیم ٹھہرا دیا۔ جب کہ شرائطِ جمعہ میں بعض علما نے مستقل رسالے لکھے ہیں؛ لہذا یہ مسئلہ بھی خارقِ اجماع ہوا۔

(۱)- ترجمہ: اور بعض نے کہا ہے کہ: امام کے ساتھ تین شخص ہوں تو جمعہ منعقد ہوگا۔ بعض نے امام کے علاوہ چار، بعض نے نو، بعض نے بارہ، بعض نے بیس، بعض نے تیس، بعض نے چالیس، بعض نے پچاس، بعض نے ستر، اور بعض نے جماعت کثیرہ کا قول کیا ہے۔ بعض نے صحتِ جمعہ کے لیے جامع مصر کی شرط لگائی ہے۔ بعض نے شہریوں کی تعداد کے مطابق حمام اور جامع مسجد کی شرط قرار دی ہے۔ اسی طرح دوسرے حدود و شرائط، مثلاً امامِ اعظم وغیرہ کا ہونا ہے۔ اور یہ تمام اقوال لائقِ حجت نہیں۔ شوکانی نے کہا: ان اقوال پر کوئی علمی دلیل موجود نہیں۔ اور اس بارے میں کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ میں ایک حرف بھی وارد نہیں، جو ان امور کے صحتِ جمعہ کی شرط ہونے پر دلالت کرے، یا اس کے فرائض میں سے کسی فرض، یا ارکان میں سے کسی رکن پر دلالت کرے۔ انتہیٰ۔

مؤلف مسک کے نزدیک اموالِ تجارت میں زکوٰۃ واجب نہیں

مسئلہ ششم: کتاب الزکوٰۃ جلد اول، ص: ۴۵۷ میں ہے (جس کے بارے میں خود "مؤلف مسک" کو اقرار ہے کہ یہ مسئلہ جمہور سلف وخلف کے مخالف ہے):

چہارم: "اموالِ تجارت از ہر قسم کہ باشد، ہمچوں ظروف وفروش، وسائر اقمشہ وامتعہ، ودر جمیع اصناف اموال در ہر سال یک بار ست۔ ودر زرع وثمار وقتِ حصاد، ودر وکردن، وکمالِ آں کہ وقتِ حصول غلہ است۔ ایں چنیں ست نزدِ ائمہ بالاتفاق۔ ونزدِ شوکانی دلیلے بر زکوٰۃ در مالِ تجارت نیست، می گوید کہ: "نیست واجب مگر در ہماں چیز کہ شارع دراں واجب گردانیدہ از اموال، وبیان نمودہ آں را برائے مردم، چناں کہ فرمود: "خذ من اموالهم صدقةً، و اتوا الزكوة". وتحقیق توسع کردند بسیارے از اہلِ علم در ایجابِ زکاۃ در اموالے کہ واجب نہ کردہ است خدائے تعالیٰ زکوۃ را در آنہاں، بلکہ تصریح فرمودہ است در بعضے ازاں بعدمِ وجوب، مثل قول آں حضرت ﷺ: "نیست بر آدمی در بندہ واسپ او صدقہ"۔ وبود صحابہ را اموال وجواہر وتجارات وخضروات، وحکم نہ کرد ایشاں را بہ تزکیہ آں اموال، ونہ طلبید زکوٰۃ آں از ایشاں، پس اگر در چیزے ازیں اموال زکوٰۃ واجب می بود، ہر آئینہ بیان می فرمود آں را برائے مردم"۔ انتہیٰ۔

وشک نیست کہ اقویٰ وارجح از روئے دلیل ہمیں ست گو مخالف جمہور باشد۔ انتہیٰ۔(۱)

اس عبارت سے "مؤلف مسک" کے بہ قول: مال تجارت کی زکوٰۃ واجب نہ ہونے کے مسئلہ میں جمہور کی مخالفت بالکل

(۱)- ترجمہ: چہارم: ہر قسم کے اموال تجارت، جیسے ظروف وفروش اور ہر قسم کے اسباب، اور ہر طرح کے مال میں سال میں ایک بار زکوٰۃ واجب ہے۔ کھیتی اور پھلوں میں ان کے کٹنے اور توڑنے کے وقت، اور پورا غلہ حاصل ہوجانے کے وقت (ان میں زکوٰۃ واجب ہے) تمام ائمہ کے نزدیک بالاتفاق ایسا ہی ہے۔ اور شوکانی کے نزدیک مال تجارت کی زکوٰۃ پر کوئی دلیل موجود نہیں، وہ کہتا ہے: صرف انھیں چیزوں میں زکوٰۃ واجب ہے جن (اموال) میں شارع نے اسے واجب قرار دیا ہے، اور لوگوں کے لیے اسے بیان فرمادیا ہے، جیسا کہ فرمایا: "خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً. وَ آتُو الزَّكٰوة". اور تحقیق کہ بہت سے اہل علم نے ان اموال کی زکوٰۃ کے وجوب میں توسع سے کام لیا ہے، جن میں اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کو واجب نہیں فرمایا ہے، بلکہ ان میں سے کچھ کے واجب نہ ہونے میں صراحت فرمائی ہے، جیسے رسول اللہ ﷺ کا قول: " آدمی پر اس کے غلام اور گھوڑے میں زکوٰۃ نہیں"۔ اور صحابہ کے پاس مال، جواہرات، تجارت کے سامان اور سبزیاں تھیں لیکن آپ نے ان چیزوں کی زکوٰۃ کے بارے میں صحابہ کو حکم نہیں دیا، اور نہ ان سے ان چیزوں کی زکوٰۃ طلب فرمائی۔ تو اگر ان اموال میں سے کسی میں زکوٰۃ واجب ہوتی تو لوگوں کے لیے اسے ضرور بیان فرمادیتے۔ انتہیٰ۔

اور اس میں شک نہیں کہ بہ اعتبار دلیل، یہی قول اقویٰ وارجح ہے، اگر چہ جمہور کے مخالف ہے۔ انتہیٰ۔

واضح ہے۔احناف وشوافع کی کتابوں میں بھی اس پر اجماع لکھا ہے؛لہذا یہ مسئلہ بھی خارق اجماع ہے

اورشوکانی کے دلائل تو ان میں شک نہ کرنے والی ''مؤلف مسک'' کی ذات شریف ہے، نہ کہ اہل علم کی عقل سلیم؛ کیوں کہ اہل علم سلف وخلف کا جم غفیر جس جانب ہوگا، مسئلے کہ وہی جانب اشبهه و اقرب الی التحقیق ہوگی۔کوئی پوچھے کہ شوکانی صاحب کو کیسے معلوم ہوا کہ صحابہ مالِ تجارت میں زکوٰۃ نہیں دیتے تھے؟ یا ان سے مطالبہ نہیں ہوتا تھا؟ جب کہ ''مسلم'' میں یہ روایت ابو ہریرہ موجود ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو رسول اللہ ﷺ نے زکوٰۃ کے لیے بھیجا، اور ابن جمیل اور خالد بن ولید اور عباس رضی اللہ عنہم نے زکوٰۃ نہ دی، تو آپ نے حضرت خالد کی طرف سے عذر پیش کیا، اور حضرت عباس کی زکوٰۃ اپنے ذمہ لے لی، اور ابن جمیل کی شکایت کی،(۱) چنانچہ ''امام نووی'' نے اس کی تصریح کر دی ہے:

وَ مَعْنَى الْحَدِيْثِ: أَنَّهُمْ طَلَبُوْا مِنْ خَالِدٍ زَكٰوةَ أَعْتَادِهِ ظَنّاً مِنْهُمْ أَنَّهَا لِلتِّجَارَةِ، وَ أَنَّ الزَّكٰوةَ فِيْهَا وَاجِبَةٌ، الخ.(۲)

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے حضرت خالد سے ان کے آلات حرب کی زکوٰۃ طلب کی، اس گمان سے کہ (وہ سامان، درع وغیرہ) تجارت کے لیے ہے۔اور بے شک اس میں زکاۃ واجب ہے۔انتہیٰ۔

اور ابوداؤد، ودار قطنی وبزار، سمرہ بن جندب-رضی اللہ عنہ-سے روایت کرتے ہیں:

''كَانَ يَأْمُرُنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ أَنْ نُخْرِجَ الزَّكٰوةَ مِمَّا نُعِدُّ لِلْبَيْعِ،'' انتهیٰ.(۳)

رسول اللہ ﷺ ہمیں اس بات کا حکم دیتے تھے کہ جو سامان، تجارت وفروخت کے لیے تیار رکھیں، اس میں زکاۃ نکالیں۔

اب یہ صحابہ کو حکم ہے یا نہیں، مؤلف مسک، شوکانی کی تقلید میں جس کا انکار کرتے ہیں؟ مگر اس انکار سے کیا ہوتا ہے۔ اور آیت میں لفظ ''مال'' مالِ تجارت کو بھی شامل ہے، اس کو بلا قرینہ الگ کرنا جہالت واضحہ ہے۔اور حدیث میں غلام اور گھوڑے سے جو صدقہ کی نفی ہے، اس سے تجارت کے گھوڑے اور تجارت کے غلام کی نفی کیسے معلوم ہوئی؟ جمہور کے نزدیک اسی پر عمل ہے کہ آدمی کے ذاتی غلام اور گھوڑے میں-جو خدمت اور سواری کے لیے ہوں-زکوۃ واجب نہیں ہے۔اور اگر تجارت کے لیے ہوں تو واجب ہے۔اور اہل سنت کے نزدیک مال واسباب میں زکوۃ کے لیے تجارت کی نیت شرط ہے۔

(۱)- عن أبی هريرة قال: بعث رسول الله ﷺ عمر على الصدقة فقيل: منع ابن جميل و خالد بن الوليد والعباس عم رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ ما ينقم ابن جميل الا أنه كان فقيرا فأغناه الله، و أما خال فانكم تظلمون خالدا، قد احتبس ادراعه و اعتاده فی سبيل الله، وأما العباس فهي علي. (صحيح مسلم، كتاب الزكاة، جلد: ۱، ص: ۳۱۶، مجلس بركات.)

(۲)- المنهاج فی شرح صحيح مسلم بن الحجاج على هامش مسلم، كتاب الزكاة، جلد: ۱، ص: ۳۱۶، مجلس بركات.

(۳)- سنن أبی داؤد، كتاب الزكوة، باب: العروض اذا كانت للتجارة هل فيها زكوة؟ جلد: ۱، ص: ۲۱۸.

الغرض: مالِ تجارت کی زکوٰۃ واجب نہ ہونے کا یہ مسئلہ جو ''شوکانی'' وغیرہ ظاہریہ کا مذہب ہے، نہایت ہی غلط ہے، جس سے فرضیتِ زکوٰۃ کا منکر ہونا لازم آتا ہے۔ نَعُوْذُبِاللّٰہِ مِنْہُ.

مؤلف مسک کے نزدیک چھ منصوص چیزوں کے علاوہ میں سود کا تحقق نہیں

مسئلہ ہفتم: جلد ثانی ص: ۴۴، میں ہے:

''ومجتہداں جز ایں شش جنس را نیز برآں قیاس کردہ اند، چناں کہ آہن وچونہ وانواعِ حبوب۔ وہر یکے را علتے استنباط کردہ، الا اصحاب ظواہر کہ قیاس را منکر اند ''ربا'' اور ہمیں شش چیز اثبات می کنند نہ در غیر آں۔ در ''سبل'' گفتہ: اختلاف کردہ اند در ما عدائے ایں شش چیز۔ جمہور بسوے ثبوت آں در ما عدائے وے ازاں چہ مشارک اوست در علت رفتہ، ولیکن چوں علتے منصوص نہ یافتند اختلافِ کثیر دراں کردند کہ برائے ناظر عارف تقویت ایں معنی می کند کہ حق ہماں ست کہ ظاہریہ بآں رفتہ اند، کہ جاری نمی شود ''ربا'' مگر در ہمیں شش چیز منصوص علیہا''۔ انتہیٰ۔(۱)

اور آگے چل کر لکھا ہے:

''ومن جملہ ادلہ، الحاق ست نہی بیعِ لحم بہ حیوان، ورخصت در عرایا، انتہیٰ ملخصاً۔ وایں ناظر ست در جواز الحاق۔ ولیکن راجح عدم اوست''۔ انتہیٰ کلامہ۔(۲)

اب دیکھیے! بہ قول صاحب ''سبل السلام'': جمہور چھ چیزوں کے علاوہ میں بھی ''ربا'' ثابت کرتے ہیں، اور ظاہریہ

(۱)- ترجمہ: اور مجتہدین نے ان چھ قسموں کے علاوہ کو بھی انھیں پر قیاس کیا ہے (مثلاً لوہا، چونہ، اور غلوں کے اقسام) اور ہر ایک کے لیے کوئی علت استنباط کی ہے، سوائے اصحاب ظواہر کے جو قیاس کے منکر ہیں، وہ ''ربا'' کو صرف انھیں چھ چیزوں میں ثابت کرتے ہیں۔ ان کے علاوہ میں نہیں۔ ''سبل السلام'' میں ہے: ان چھ چیزوں کے علاوہ میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے۔ جمہور ان کے علاوہ میں بھی (جو چیزیں علت میں مشترک ہیں) ربا کے ثبوت کی طرف گئے ہیں، لیکن جب انھیں کوئی منصوص علت نہ ملی تو اس میں بڑا اختلاف کیا، جنھیں دیکھ کر حقیقت پسند کے لیے اس معنی کی تقویت ہوتی ہے کہ ''ظاہریہ کا مذہب ہی حق ہے'' کہ انھیں چھ منصوص چیزوں میں ربا کا تحقق ہوتا ہے، انتہیٰ۔

(۲)- ترجمہ: اور انھیں دلائل میں سے، جانور کے بدلے گوشت کی بیع کی ممانعت اور عرایا میں رخصت ہے۔ (عرایا: عریۃ کی جمع، بہ معنی: عطیہ، اور یہاں اس سے مراد یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کو کھجور کا درخت، درخت کے بدلے میں دے، اور وہ پھل ظاہر ہونے کے بعد، اس کے بدلے اندازے سے توڑی ہوئی کھجوریں دیدے، تاکہ اپنی ذات سے نقصان کو دفع کر سکے، کذا افادہ المفتی نظام الدین فی الحواشی الجلیہ) اور یہ دلیل، الحاق کے جواز کا تقاضا کرتی ہے، لیکن اس کا نہ ہونا ہی راجح ہے۔ انتہیٰ۔

اجماع کی مخالفت کر کے ان میں ''ربا'' کو ثابت نہیں کرتے؛ لہٰذا ان کا یہ مسئلہ بھی غلط، اور ائمۂ سلف وخلف کے مخالف ہے۔

مؤلف مسک کے نزدیک ایک دفعہ کی تین طلاقیں، رجعی ہیں

مسئلہ ہشتم: جلد ثانی ص: ۲۱۸ر میں بہ اقرارِ مؤلفِ مسک: ایک لفظ سے تین طلاقوں کو رجعی کہنا، جمہور ائمۂ اربعہ وغیرہ کے مخالف ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

قول سوم: ''آں کہ واقع شود واحد رجعی، بدون فرق میان مدخول بہا و غیر او۔ و ایں مرویست از علی و ابن عباس، وَ نَصَرَهُ أَبُوْ الْعَبَّاسِ بْنُ تَيْمِيَّةَ، وَ تَبِعَهُ ابْنُ الْقَيِّمِ تِلْمِيْذُهُ عَلٰى نَصْرِهِ. وشوکانی در رسالۂ خود گفتہ: وَهٰذَا أَصَحُّ الْأَقْوَالِ''. انتہیٰ۔(۱)

اور آگے چل کر یوں لکھا ہے:

''واطباق کردہ اند اہلِ مذاہبِ اربعہ بر وقوعِ ثلث، بہ مطابعتِ قضاے عمر۔ وسخت شدہ است نکیر ایشاں بر مخالف دریں حکم۔ و ایں مسئلہ نزدِ ایشاں علمِ رافضہ ومخالفین گردیدہ۔ وعقاب کردہ شد بہ سبب فتویٰ دادن بایں شیخ الاسلام ابن تیمیہ، وگردانیدہ شد وطواف نمودہ آمد ابن قیم را بر شتر بہ سبب افتا بہ عدمِ وقوعِ ثلث''۔ انتہیٰ۔(۲)

ابن تیمیہ اور ابن قیم کا یہ مسئلہ بھی مذاہبِ ائمۂ اربعہ بلکہ جمہور صحابہ کے مخالف ہے؛ اسی لیے مناسب طور پر ان کی تشہیر کی گئی۔ اور بعض صحابہ یا دیگر تابعین کا خلاف شاذ و نادر اور مخالفِ جمہور ہے، لائقِ تسلیم نہیں۔

اور ''مؤلف دراسات'' کے حوالے سے جو یہ لکھا ہے کہ وہ کہتے ہیں:

''میں نے اپنے شیخ ولی اللہ- رحمہ اللہ- سے سنا تھا، کہتے تھے: ایک حدیث صحیح ہے جو علماے اربعہ پر وارد ہے، اور ان پر حجت ہے۔ اور ''مؤلف مسک'' نے کہا ہے: شاید وہ یہی حدیث ہے''۔

(۱)- ترجمہ: قول سوم: یہ کہ (ایک دفعہ کی تین طلاق سے) ایک طلاق رجعی واقع ہوگی، مدخول بہا اور غیر مدخول بہا کے درمیان فرق کیے بغیر۔ اور یہی علی وابن عباس رضی اللہ عنہم سے مروی ہے، اور ابوالعباس ابن تیمیہ نے اس کی تائید کی ہے، اور اس کے شاگرد ابن قیم نے اس تائید پر اس کی اتباع کی ہے۔ اور شوکانی نے اپنے رسالے میں لکھا ہے کہ: تمام اقوال میں یہ سب سے صحیح تر قول ہے۔ انتہیٰ۔

(۲)- ترجمہ: مذاہب اربعہ کے علمانے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فیصلے کے مطابق تین طلاق کے واقع ہونے پر اتفاق کیا ہے۔ اور اس حکم میں مخالفت کرنے والے پر یہ سخت انکار کرتے ہیں۔ اور ان کے نزدیک یہ مسئلہ روافض اور مخالفین کا علم ہوگیا ہے۔ اور اس پر فتویٰ دینے کے سبب شیخ الاسلام ابن تیمیہ کو سزا دی گئی، اور ابن قیم کو تین طلاق واقع نہ ہونے کا فتویٰ دینے کے سبب، اونٹ پر گھمایا گیا۔

مذاہب اربعہ پر عمل کرنے میں مصلحت اور ترکِ عمل میں فساد ہے

اس کا جواب یہ ہے کہ حکایت کے صحیح ہونے کی تقدیر پر اگر یہ مقصد ہے کہ حدیثِ صحیح جو جمہور و اجماع کے مخالف ہو، وہ لائق عمل ہے تو یہ بات خود ان کے کلام سے- جو کتب مشہورہ میں مذکور ہے- خلاف و باطل ہے۔ دیکھو! ''عقد الجید'' میں لکھا ہے:

''إِعْلَمْ أَنَّ فِي الْأَخْذِ بِهٰذِهِ الْمَذَاهِبِ الْأَرْبَعَةِ مَصْلِحَةً عَظِيْمَةً. وَ فِي الْإِعْرَاضِ عَنْهَا كُلِّهَا مَفْسَدَةً كَبِيْرَةً. وَ نَحْنُ نُبَيِّنُ ذٰلِكَ بِوُجُوْهٍ''.(۱)

''ان مذاہبِ اربعہ پر عمل کرنے میں بڑی مصلحتیں ہیں۔ اور ان سب کو چھوڑنے میں بڑے فساد ہیں۔ اور ہم اس کو کئی طرح پر بیان کرتے ہیں۔''

پھر اس کی تین وجہیں بیان فرمائی ہیں:

وجہ اول کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر متاخر کو اپنے مقدم(۲) پر اعتماد ہوتا ہے۔ اور ان کے اقوال، کتبِ مشہورہ میں ضرور مندرج ہونا چاہیے کہ ان میں تخصیص و تعمیم، مرجح و عللِ احکام وغیرہ کا ذکر ہو۔ اس کے بعد لکھا ہے:

''وَ لَيْسَ مَذْهَبٌ فِيْ هٰذِهِ الْأَزْمِنَةِ الْمُتَأَخِّرَةِ بِهٰذِهِ الصِّفَةِ إِلَّا هٰذِهِ الْمَذَاهِبُ الْأَرْبَعَةُ ، أَللّٰهُمَّ! إِلَّا مَذْهَبُ الْإِمَامِيَةِ وَ الزَّيْدِيَّةِ. وَ هُمْ أَهْلُ الْبِدْعَةِ لَا يَجُوْزُ الْإِعْتِمَادُ عَلَيْهَا''. انتهىٰ.(۳)

''اس اخیر زمانے میں کوئی مذہب ان صفات سے متصف نہیں، مگر یہی مذاہب ائمہ اربعہ، یا مذہب امامیہ وزیدیہ۔ لیکن وہ (امامیہ وزیدیہ) اہل بدعت سے ہیں، جن کا اعتبار نہیں ہے''۔

بہ قول شاہ صاحب: ظاہر یہ بھی غیر معتبر ہوئے؛ کیوں کہ وہ بھی ائمہ اربعہ سے خارج ہیں، خصوصا ''شوکانی'' کہ وہ زیدی ہے، وہ بھی اہل بدعت سے ہوا۔ اور اس کے مقلّد بھی اسی جماعت سے ہوئے۔ اور اصول حدیث میں بھی ہے: جو حدیث

(۱)- عقد الجید، باب: تاکید الأخذ بهذه المذاهب الأربعة، ص:۳۷، مکتبۂ حقیقه، استنبول، ترکی

(۲)- متاخر: بعد میں آنے والا۔ مقدم: جو پہلے سے موجود ہو۔

(۳)- عقد الجید، باب: تاکید الأخذ بهذه المذاهب الأربعة، ص:۳۷، مکتبۂ حقیقه، استنبول، ترکی.

اجماع کے مخالف ہو وہ اقسام موضوعہ مردودہ سے ہے۔(۱) اور اکثر فقہا نے تصریح کی ہے کہ جو مذہب یا قول، ائمۂ اربعہ کے مخالف ہو وہ اجماع کے مخالف ہے؛ اسی لیے دوسری وجہ میں شاہ صاحب نے حدیث: **اِتَّبِعُوا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ؛ فَإِنَّهُ مَنْ شَذَّ شَذَّ فِي النَّارِ** سے استدلال کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سوادِ اعظم ائمہ اربعہ کے مذاہب میں منحصر ہے؛ لہٰذا آگے چل کر مؤلف مسک کا یہ کہنا غلط ہے کہ:

''ازیں جا معلوم شد کہ اگر حدیثِ صحیح، خلافِ مذاہبِ اربعہ یافتہ شود عمل براں واجب گردد۔''(۲)

اور اس کا یہ کہنا بھی غلط در غلط ہے:

''و نیز معلوم شد کہ خروج از مذاہب اربعہ در بعض مسائل، خروج از مذہب اہل سنت و جماعت نیست؛ چناں کہ عامۂ علما بلکہ جہلۂ مقلدہ گمان کردہ اند'' انتہیٰ۔(۳)

اس لیے کہ شاہ صاحب بھی بہ قول مؤلف ''عامۂ علما کے موافق ہیں'' تو - بحمداللہ - واضح ہوا کہ مؤلف ''دراسات'' کے شیخ - جن سے وہ سند لائے ہیں - خود ان کے اور مؤلف مسک کے مخالف ہیں۔ اور ان کی عبارت واضحہ ان متعصبین کے دعوی کے گردن کے لیے سیف قاطع (۴) ہے؛ تو اب ''مؤلف دراسات'' اور ''مؤلف مسک'' کی بات، جو خلاف جمہور اور شاہ صاحب کے قول کے خلاف ہے، کب قابل قبول ہے؟

الغرض: یہ مسئلہ بھی خلافِ اجماع اور روافض کے اعتقاد کے مطابق ہے۔

اب میں اس بحث کو ختم کرتا ہوں۔ ''مسک الختام'' کے یہ چند مسائل بہ طور سرسری نقل کر دیے گیے، ورنہ تعمقِ نظر سے دیکھا جائے تو اس قسم کے بہت سے مسائل سامنے آئیں گے جو سلف صالحین کے مخالف ہیں۔ اور ہمارے مخاطب صاحب فرماتے ہیں کہ: ''آپ کو قسم ہے کہ آپ دس پانچ امر ہی خلاف سلف صالح کے اس میں سے نکال دیں، صد ہا تو ایک طرف۔ آپ تو کیا اگر آپ کے سب انصار بھی جمع ہو کر نکالیں تو بھی نہ نکل سکیں۔ انتہیٰ''

---

(۱)- **نزهة النظر شرح نخبة الفكر**، ص: ۵۹، مجلس برکات۔

(۲)- ترجمہ: اس مقام پر معلوم ہوا کہ اگر کوئی صحیح حدیث، مذاہب اربعہ کے خلاف پائی جائے تو اس پر عمل کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

(۳)- ترجمہ: اور یہ بھی معلوم ہوا کہ بعض مسائل میں مذاہب اربعہ سے نکل جانا، اہل سنت و جماعت سے نکلنا نہیں، جیسا کہ عام علما بلکہ جاہل مقلدین کا گمان ہے۔

(۴)- **سیف قاطع**: کاٹنے والی تلوار، تیز تلوار۔

سبحان اللہ! فرمائیے! اس میں ذرہ برابر بھی سچ کی بو ہے؟ یا تو دہ طوفان ہے؟ اب بھی "شیرینی" رکھ کر اس قول سے توبہ نہ کرو، تو خدا سمجھے۔

مسئلۂ اعتکاف میں معترض کی افترا پردازی

قال:— اگر صاحب ظفر یہ کہتا ہو کہ: رسول اللہ ﷺ اکیسویں کی صبح کو معتکف میں داخل ہوتے تھے، تو البتہ آپ کا یہ کلام صحیح ہو سکتا ہے۔ بلکہ محدثین اور صاحب ظفر کا تو یہ قول ہے کہ: بیسویں کی صبح کو معتکف میں داخل ہو، تا کہ دونوں حدیثوں پر عمل صحیح ہو، لِجَمْعٍ بَيْنَ الْأَدِلَّةِ. میرا اور میرے بہت بھائیوں کا اس پر عمل ہے کہ بیسویں کی صبح کو معتکف میں داخل ہوئے تا کہ اس حدیث پر بھی عمل ہو، اور عشرۂ اخیرہ کا بھی اعتکاف صحیح ہو۔

اقول:— ؎ گر ہمیں مکتب ست وایں ملا کارِ طفلاں تمام خواہد شد

بھائی صاحب! کون سے محدثین کا قول ہے کہ: بیسویں کی صبح کو داخل ہو؟ اگر سچے ہو تو بعض ہی محدثین سے صراحۃً نقل کر دو۔ ورنہ محدثین پر بہتان لگانے سے کیا فائدہ؟ اور طرفہ یہ کہ تمھارے اس قول سے لازم آتا ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ محدثین میں سے نہ رہیں؛ کیوں کہ تم جو کہہ رہے ہو اس کے یہ قائل نہیں، بلکہ یہ تو حنفیہ وغیرہ کے موافق ہیں، تو یہ بھی تمھارے قول کے مطابق: محدثین سے نہ رہے۔ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ.

اور یہ فرمائیے! کہ یہ ارشاد، ایجاد بندہ ہے یا تقلیداً، یا کسی صحیح حدیث میں بیسویں کی صبح کا ذکر آیا ہے؟ معلوم ہوتا ہے کہ آپ کو حدیث: "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّداً فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ"(۱) کا کچھ پاس نہیں ہے؛ کیوں کہ ظاہر ہے کہ عشرۂ اخیرہ اکیسویں شب سے شروع ہوتا ہے، جب وہاں سے شروع ہوا تو اب بیسویں کی صبح کو (کہ حدیث میں جس کا پتا نہیں) نکال لینا، صاحبِ حدیث پر افترا نہیں تو کیا ہے؟ اور بعض ائمہ کا اختلاف بھی اسی میں ہے کہ ائمۂ اربعہ تو اکیسویں کی شب سے اس کے قائل ہیں۔ اور بعض اکیسویں کی صبح سے، نہ کہ بیسویں کی صبح سے۔

(۱)— صحیح بخاری، کتاب العلم، باب: اثم من کذب علی النبی ﷺ، رقم الحدیث: ۱۰۷، ۱۱۰، جلد: ۱، ص: ۲۱ مجلس برکات۔/صحیح مسلم، باب: تغلیظ الکذب علی رسول اللہ ﷺ، جلد: ۱، ص: ۷،/جامع ترمذی، کتاب العلم، باب: ماجاء فی تعظیم الکذب علی رسول اللہ ﷺ، جلد: ۲، ص: ۹۴. و باب: ماجاء فی الذی یفسر القرآن برأیہ، جلد: ۲، ص: ۱۲۳،/سنن ابن ماجہ، باب: التغلیظ فی تعمد الکذب علی رسول اللہ ﷺ، جلد: ۲، ص: ۵.

افسوس ہے: کہ تمام عمر میں حضوروالا کو ''**جمع بين الادله**'' نصیب بھی ہوا تو یہ ہوا! اتنا نہ سمجھ سکے کہ یہ جمع کہاں ہے؟ یہ تو حدیث عشرہ کے بالکل مخالف ہے؛ کیوں کہ اس صورت میں ساڑھے دس روز ہو جائیں گے، نہ پورے دس۔ تو کیا خاک مطابقت ہوئی؟ یہ تو صریح مخالفت ہوئی۔ اور صبح کی حدیث پر بھی صرف عقل سے عمل ہوا؛ کیوں کہ صرف صبح کا ذکر ہے، بیسویں کی صبح کا وہم بھی نہیں۔ بلکہ تطبیق اس میں ہے جو ائمۂ اربعہ فرماتے ہیں کہ: اکیسویں کی شام سے اعتکاف میں بیٹھے تھے۔ اور صبح کو معتکَف میں تشریف لے گئے تھے، جس سے بعض نے یہ سمجھا کہ آپ صبح کو معتکِف ہوئے ہیں، اس میں تو مطابقت ظاہر ہے۔

آپ اور آپ کے بھائی (غیر مقلدین) اول تو خدا جانے کیا عمل کرتے ہوں گے؟ تراویح کا تو حال یہ ہے کہ بیس کی آٹھ رکعتیں کر دی گئیں۔ اور تین وتر کی، ایک رکعت۔ ہم نے تو کبھی غیر مقلدین کو نہیں دیکھا کہ معتکف ہوئے ہوں۔ تمھارے ''شیخ دہلوی'' کا اعتکاف کبھی سنا نہیں۔

اور ثانیاً اگر تمھارا اور تمھارے بھائیوں کا عمل، بالفرض تسلیم بھی کریں تو حدیث کے خلاف، اپنی رائے سے عمل ہے۔

الغرض! افترا پردازی، حیلہ سازی اور جہالت میں غیر مقلدین کو یدِ طولیٰ حاصل ہے۔

نمازِ جنازہ میں پانچ تکبیریں بالاجماع منسوخ ہیں

قال:- معترض صاحب کو اپنے اصول کی خبر بھی نہیں کہ اجماع بھی ناسخ سنت ہو سکتا ہے یا نہیں؟ الخ۔

اقول:- حنفیہ کو تو خوب معلوم ہے کہ اجماع نسخ پر دال ہوتا ہے، جیسا کہ امام نووی نے فرمایا ہے: ''دَلَّ الْـإِجْـمَـاعُ عَلٰی نَسْخِهٖ'' (۱) انتہیٰ۔ یعنی اجماع نسخ پر دلالت کرتا ہے۔ اور صرف امام نووی ہی اس کے قائل نہیں، بلکہ تمام علما و فقہا وغیرہ کے نزدیک پانچ تکبیریں منسوخ ہیں، جیسا کہ ''شرح مسلم'' میں ہے:

''قَالَ ابْنُ عَبْدِالْبَرِّ: وَ انْعَقَدَ الْـإِجْـمَاعُ بَعْدَ ذٰلِکَ عَلٰی أَرْبَعٍ، وَ أَجْمَعَ الْفُقَهَاءُ وَ أَهْلُ الْفَتْوٰی بِالْأَمْصَارِ عَلٰی أَرْبَعٍ، عَلٰی مَا جَآءَ فِي الْأَحَادِيْثِ الصِّحَاحِ. وَ مَا سِوَیٰ ذٰلِکَ عِنْدَهُمْ شُذُوْذٌ، وَ لَا يُلْتَفَتُ إِلَيْهِ. قَالَ: وَ لَا نَعْلَمُ أَحَداً مِّنْ فُقَهَاءِ الْأَمْصَارِ يُخَمِّسُ إِلَّا ابْنَ أَبِيْ لَيْلٰی'' انتهیٰ. (۲)

(۲)- المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج على هامش مسلم، جلد: ۱، ص: ۳۱۰، مجلس بركات

(۳) المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج على هامش مسلم، كتاب الجنائز، فصل: في التبكير على الميت أربعا، جلد: ۱، ص: ۳۰۹، مجلس بركات. جامعه اشرفيه، مبارک پور.

''ابن عبدالبر نے کہا کہ: اس کے بعد چار پر اجماع منعقد ہوا۔ فقہا اور اہل فتویٰ نے شہروں میں چار تکبیروں پر اجماع کیا، جیسا کہ احادیثِ صحیحہ میں آیا ہے، اور ان کے نزدیک اس کے علاوہ جو کچھ ہے شاذ و نادر ہے۔ اس کی طرف التفات نہ کیا جائے، اور کہا: فقہا میں سے ہم کسی کو نہیں جانتے جو پانچ تکبیر کا قائل ہو، سوائے ابن ابی لیلیٰ کے''۔ انتہیٰ۔

یہ امام نووی کے گھر کی بات نہیں کہ اس کو غیر معتبر سمجھا جائے۔ اور انھوں نے حنفیہ کی بعض حدیث کو ضعیف کہا ہے، تو کوئی حرج نہیں ہے۔ حنفیہ کے پاس دلائلِ صحیحہ موجود ہیں، لیکن ان کی احادیث کو ایک جگہ بھی منسوخ نہیں کہا۔ یہ محض افترا ہے، اگر سچے ہو تو اس کی سند پیش کرو۔

قال:- وجہ اول: یہ ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ اجماع چار تکبیروں پر ہوا ہے۔ جو شخص چار کا مدعی ہو وہ اجماع کی سند بیان کرے اور داعی، اجماع کا بیان کرے۔ الخ۔

اقول:- ؎ اگر ہوتا زمانے میں حصولِ علم بے محنت   تو بس ساری کتابیں ایک جاہل دھو، کے پی جاتا

امام نووی نے ''شرح مسلم'' میں، اور دیگر علما نے سبب اور دواعی (۱) سب بیان کر دیے ہیں۔ اور مولوی صاحب نے بھی بیان کر دیا ہے۔ مگر آپ کو کیا معلوم کہ سند کیا چیز ہے، اور دواعی کیا ہوتے ہیں؟ دیکھیے! ہم پھر بیان کرتے ہیں، کان لگا کر سنیے! امام نووی نے ''شرح مسلم'' میں فرمایا ہے:

''**قَالَ الْقَاضِي: اخْتَلَفَ الْآثَارُ فِي ذٰلِکَ : فَجَاءَ مِنْ رِوَايَةِ ابْنِ أَبِيْ خَيْثَمَةَ : أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يُكَبِّرُ أَرْبَعاً، وَ خَمْساً، وَسِتّاً، وَسَبْعاً، وَ ثَمَانِياً حَتّٰى مَاتَ النَّجَاشِيُّ فَكَبَّرَ عَلَيْهِ أَرْبَعاً. وَ ثَبَتَ عَلٰى ذٰلِکَ حَتّٰى تُوُفِّيَ ﷺ ''انتهیٰ.**(۲)

''قاضی عیاض'' نے کہا: اس بارے میں حدیثیں مختلف ہیں۔ ابن ابی خیثمہ کی روایت میں ہے کہ نبی ﷺ (**علی اختلاف الاوقات**)(۳) چار، پانچ، چھ، سات، آٹھ تکبیریں (جنازے میں) کہا کرتے تھے، یہاں تک کہ نجاشی کا انتقال ہوا تو اس پر چار تکبیریں کہیں اور اسی پر آپ ثابت رہے، یہاں تک کہ آپ نے وفات پائی''۔ انتہیٰ۔

یہ اجماع کے دواعی ہیں کہ آپ نے نجاشی کی نماز جنازہ میں چار تکبیریں فرمائیں، اور تا وفات اسی پر آپ کا عمل رہا۔ اور

(۱)- دواعی: اسباب، وجوہات۔ (۳)- علی اختلاف الاوقات: الگ الگ وقتوں میں۔

(۲)- المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج على هامش مسلم، كتاب الجنائز، فصل: في التكبير على الميت أربعا، جلد: ۱، ص: ۳۰۹، مجلس بركات، جامعه اشرفيه، مبارک پور.

سند کا حال پہلے معلوم ہو چکا کہ ''تمام شہروں میں اسی پر اجماع ہوا ہے'' چنانچہ امام نووی نے آگے چل کر اس کو بیان کیا ہے:

''هٰـذَا الْحَدِيْثُ عِنْدَ الْعُلَمَاءِ مَنْسُوْخٌ، دَلَّ الْإِجْمَاعُ عَلٰى نَسْخِهِ. وَ قَدْ سَبَقَ أَنَّ ابْنَ عَبْدِالْبَرِّ وَغَيْرَهُ نَقَلُوا الْإِجْمَاعَ عَلٰى أَنَّهُ لَا يُكَبَّرُ الْيَوْمَ إِلَّا أَرْبَعاً. وَ هٰذَا دَلِيْلٌ عَلٰى أَنَّهُمْ أَجْمَعُوْا بَعْدَ زَيْدِ بْنَ أَرْقَمَ. وَ الْأَصَحُّ أَنَّ الْإِجْمَاعَ بَعْدَ الْخِلَافِ يَصِحُّ ''. انتهىٰ.(۱)

''علما کے نزدیک یہ حدیث منسوخ ہے، اجماع اس کے نسخ پر دال ہے۔ اور پہلے گذر چکا کہ ابن عبدالبر وغیرہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ اس زمانے میں صرف چار تکبیریں کہی جائیں۔ اور یہ اس پر دلیل ہے کہ زید ابن ارقم رضی اللہ عنہ کے بعد انھوں نے اجماع کیا ہے۔ اور صحیح تر بات یہ ہے کہ خلاف کے بعد اجماع صحیح ہے''۔

اور ''فتح القدیر'' میں ہے، جس کا ترجمہ یہ ہے:

''امام محمد نے بہ واسطہ امام صاحب، حماد سے روایت کیا کہ ابراہیم نخعی نے فرمایا: جنازے پر لوگ پانچ، چھ اور چار تکبیریں کہا کرتے تھے، یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ نے وفات پائی۔ پھر اسی طرح ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت میں ہوا، پھر عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ مقرر ہوئے تو لوگوں نے ایسا ہی کیا۔ اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: تم لوگ اصحاب رسول اللہ ﷺ کی جماعت ہو، جب تمھیں مختلف ہو جاؤ گے تو تمھارے بعد کے لوگ بھی اختلاف کریں گے، اور لوگ زمانۂ جاہلیت کے قریب ہیں؛ لہٰذا تم ایسی بات پر اجماع کرو کہ جو تمھارے بعد آئیں وہ بھی اس پر اجماع کریں۔ تو اصحابِ نبی ﷺ کی رائے اس پر متفق ہوئی کہ آخری جنازہ کا حال معلوم کریں، جس پر رسول اللہ ﷺ نے وفات سے پہلے تکبیریں کہی ہوں، پھر اسی کو معمول بہا ٹھہرالیں۔ اور اس کے علاوہ کو ترک کردیں۔ تو آخرِ جنازہ کا حال یہ پایا کہ رسول اللہ ﷺ نے وفات سے پہلے اس پر چار تکبیریں کہی تھیں۔(۲) اور اس حدیث میں ابراہیم اور عمر - رضی اللہ عنہما - کے درمیان انقطاع ہے۔ اور انقطاع ہمارے لیے مضر نہیں۔ اس کے علاوہ امام احمد رحمہ اللہ نے دوسری سند سے اس حدیث کو موصولاً بھی روایت کیا ہے۔ اسی طرح چار تکبیریں مستدرک حاکم، سنن بیہقی، طبرانی، اور استذکار(۳) وغیرہ میں آئی ہیں۔ اور بعض لوگوں نے حدیث نجاشی(۴) (جو بخاری و مسلم وغیرہ میں ہے) کو

(۱)- المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج على هامش مسلم، كتاب الجنائز، فصل: في التكبير على الميت أربعا، جلد: ۱، ص: ۳۱۰، مجلس برکات، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

(۲)- حديث مرسل، أخرجه الامام محمد في كتاب الآثار، باب: الصلوٰة على الجنازة، عن ابراهيم النخعي و هو لم يدرك عمر، ص: ۴۰.

(۳)- أخرجه ابن عبدالبرّ في ''الاستذكار'' كما في نصب الراية، جلد: ۲، ص: ۲۶۸.

(۴)- صحيح بخاری، رقم: ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۳۸۸۰، ۳۸۸۱/ و صحيح مسلم، رقم: ۵۵۱، ۵۵۳.

ناسخ کہا ہے؛اس لیے کہ اس کے راوی ابو ہریرہ ہیں اور وہ متاخر الاسلام ہیں۔اور منسوخ ہونا حق ہے؛ کیوں کہ اسناد کا ضعیف ہونا مضر نہیں، جب اس کی تائید ہو جائے تو وہ صحیح ہو جائے گی۔اور یہاں تائید ہوگئی ہے۔اور وہ بہ کثرت روایتوں کا وارد ہونا اور تمام دنیا میں منتشر ہو جانا ہے۔بالخصوص صحابہ سے کثرتِ روایت کا ثبوت۔تو وہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آخر میں رسول اللہ ﷺ سے چار کا تقرر ہو گیا تھا۔اس کے علاوہ بہ اعتبارِ صحت ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی حدیث صحیح ہے، اگر چہ مرسل ہے۔اور ہمارے نزدیک مرسل معتبر ہے جب کہ راوی ثقہ ہو۔اور منکرین کے نزدیک مرسل کا اعتبار اس وقت ہے، جب اسے تقویت ہو جائے۔اور یہ روایت ایسی ہی ہے؛ کیوں کہ کثرتِ طرق اور کثرتِ رُواۃ کی وجہ سے اسے قوت حاصل ہوگئی، جس سے حق ہونے کا ظن غالب ہے"۔انتھیٰ مُلْتَقَطاً.(۱)

(۱)- فتح القدير، جلد:۲، ص: ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، مركز أهل سنت بركات رضا، پور بندر، گجرات.

و نصه:" رویٰ محمد بن الحسن: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد بن أبي سليمان، عن ابراهيم النخعي: ان الناس كانوا يصلون على الجنائز خمسا و ستا و أربعا حتى قبض النبي ﷺ، ثم كبروا كذلك في ولاية أبي بكر الصديق، ثم ولي عمر بن الخطاب رضي الله عنه ففعلوا ذلك، فقال لهم عمر: انكم معشر أصحاب محمد، متى تختلفون تختلف الناس بعدكم، والناس حديث عهد بالجاهلية، فأجمعوا على شئٍ يجمع عليه من بعدكم، فأجمع راى أصحاب محمد أن ينظروا آخر جنازة كبر عليها النبي ﷺ، حتى قبض فياخذون به، و يرفضون ما سواه، فنظروا فوجدوا آخر جنازة كبر عليها رسول الله ﷺ أربعا. و فيه انقطاع بين ابراهيم و عمر، و هو غير ضائر عندنا. و قد رویٰ أحمد من طريق آخر موصولا. .... و رویٰ الحاكم في "المستدرك "عن ابن عباس قال: آخر ما كبر النبي ﷺ على الجنازة أربع تكبيرات و كبر عمر على أبي بكر أربعا، وكبر ابن عمر على عمر أربعا. و كبر الحسن بن علي علىٰ علي أربعا. و كبرت الملائكة على آدم أربعا. سكت عليه الحاكم، و اعله "الدار قطني" بالفرات بن السائب قال: متروك. و أخرجه البيهقي في "سننه" و الطبراني عن النضر بن عبدالرحمن.... و رویٰ أبو عمر في "الاستذكار" عن سليمان بن أبي حثمة قال: كان النبي ﷺ يكبر على الجنائز أربعا و خمسا و سبعا و ثمانيا، حتى جاء موت النجاشي فخرج الى المصلىٰ، فصف الناس وراءه فكبر أربعا، ثم ثبت النبي ﷺ على أربع حتى توفاه الله عز و جل...... و جعل بعضهم حديث النجاشي في " الصحيحين" ناسخا؛ لأن رواية أبي هريرة و اسلامه متاخر. و لا يخفىٰ أنه نسخ بالاجتهاد، و الحق هو النسخ؛ لأن ضعف الاسناد غير قاطع ببطلان المتن بل ظاهر فيه. فاذا تأيد بما يدل على صحته من القرائن كان صحيحا، و قد تأيد، وهو كثرة الطرق، و انتشارها في الآفاق، خصوصا مع كثرة المروى عنه ذلك من الصحابة؛ فانه يدل على أن آخر ما تقرر عليه الحال منه عليه الصلاة و السلام الأربع. على أن حديث أبي حنيفة صحيح، و ان كان مرسلا، لصحة المرسل بعد ثقة الرواية عندنا، و عند نفاة المرسل اذا اعتضد بما عرف في موضعه كان صحيحا، و هذا كذلك؛ فانه كذلك؛ فانه قد اعتضد بكثرة في الطرق والرواة، و ذلك يغلب ظن الحقية، والله سبحانه أعلم. انتهىٰ. ملتقطا.

اب ہم کہتے ہیں کہ: حضرت زید ابن ارقم رضی اللہ عنہ کے بعد اس پر صحابہ کا اجماع ہوگیا ہے، جیسا کہ ابن عبد البر وغیرہ نے کہا ہے۔ اور ''ترمذی'' کی عبارت جو آپ تحریر فرماتے ہیں تو اس میں بعض صحابہ کا ذکر ہے۔(۱) اس سے کیا ہوتا ہے۔ ہم تو ثابت کر چکے کہ زید بن ارقم کے بعد اجماع ہو چکا ہے، اور صحابہ کے علاوہ سوائے ابن ابی لیلیٰ کے کسی اور سے اس کا خلاف معلوم نہیں ہوا۔ اور جو ہے، تو شاذ و نادر ہے۔

اور امام احمد واسحٰق نے پانچ تکبیریں جائز نہیں کہی ہیں۔ صرف یہ کہا ہے: ''اگر امام اتفاقاً کہہ دے تو اس کی اتباع کرو''، نہ یہ کہ پانچ کہنا ہی چاہیے۔ اور امام احمد رحمہ اللہ اجماع کے قائل ہیں۔ اور اجماع بہ اتفاقِ ائمۂ اربعہ دلیل شرعی ہے۔ ان کا انکار مطلقاً نہیں، ورنہ امام شافعی کو- جو ان کے استاذ ہیں- اور نیز دیگر ائمہ ومحدثین کو- جو کہ اجماع کو ثابت کرتے ہیں- جھوٹا کہنا ہوگا۔ وھو باطل.

اس کے علاوہ اجماع کا ہونا آیتِ قرآنی وحدیثِ رسولِ ربانی ﷺ سے ثابت ہے، **كَمَا هُوَ فِيْ جَمِيْعِ كُتُبِ الْفِقْهِ وَ التَّفَاسِيْرِ وَ الْأُصُوْلِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ.** (۲) لہذا ان کے کلام کا یہ مطلب سمجھنا باطل ہے۔ کلامِ مذکور سے امام احمد کا اصل مقصد یہ ہے کہ ہر حکم میں یوں نہیں کہا جا سکتا کہ: سب نے اتفاق کیا ہے۔ شاید کوئی مخالف ہو تو جھوٹ کہنا لازم آئے گا۔ ہاں! یوں کہنا چاہیے: اس کا خلاف معلوم نہیں ہوا۔ امام احمد کے کلام کے حوالے سے ''تذکرہ'' میں یہ بات نقل کر دی گئی ہے۔ اور اہل سنت کی تمام کتابیں اس کی تائید میں ہیں کہ **ائمۂ اربعہ وغیرہ جملہ اہل سنت کے نزدیک اجماع حجت ہے۔ اور اجماع قطعی کا منکر کافر ہے۔** مگر روافض اور اہلِ ظواہر کے نزدیک حجت نہیں، اور ان کا اختلاف معتبر نہیں؛ کیوں کہ وہ اہل سنت سے خارج ہیں۔

قال:- اگر ہم مان بھی لیں کہ چار تکبیروں پر اجماع ہوگیا ہے کہ چار تکبیر سے زائد نہ کہی جائیں۔ اس پر بھی ہم کہتے ہیں کہ: جس کو اصول کی ادنیٰ جان کاری ہے وہ بہ خوبی جانتا ہے کہ اجماع سنت وکتاب کا ناسخ نہیں ہوتا۔ الخ۔

اقول:- اس بات کو تم نے دوبارہ ذکر کیا ہے۔ ہم کب کہتے ہیں کہ اجماع ناسخِ سنت وکتاب ہوتا ہے؟ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ: اجماع کے سبب نسخ پر اس کی دلالت ہوتی ہے۔ ''نور الانوار'' وغیرہ کا مطلب تم خاک نہیں سمجھے۔ وہاں اصل مطلب یہ ہے کہ اجماع ناسخِ سنت نہیں؛ کیوں کہ اجماع، سنت کے مخالف ہو ہی نہیں سکتا۔ اس کے لیے سند اور دواعی ہونی چاہیے۔ اور جب

(۱)- **جامع ترمذی، کتاب الجنائز، باب: ماجاء في التكبير على الجنازة، جلد: ۱، ص: ۱۲۱، مجلس برکات، جامعہ اشرفیہ۔**

و نصه: "و قد ذهب بعض أهل العلم الى هذا من أصحاب النبي ﷺ و غيرهم رأو التكبير على الجنازة خمسا، و قال أحمد و اسحق :اذا كبر الامام على الجنازة خمسا؛ فانه يتبع الامام".

(۲)- **انظر: المستصفى في الأصول:" و كونه حجة انما يعلم بكتاب، أوسنة متواترة" ص: ۱۷۳، مكتبة التراث الاسلامية، ملتان.**

ترجمہ: جیسا کہ فقہ وتفسیر اور اصول وغیرہ کی تمام کتابوں میں مذکور ہے۔

وہاں یہ دونوں امور پائے گئے تو پھر مخالفت کیسی؛ کیوں کہ ان کے بغیر اجماع ممکن نہیں۔ آپ اس کو تسلیم کر کے پھر بھی یہی گاتے ہیں کہ ''اجماع ناسخ سنت نہیں ہوتا''۔

غرض: حنفیہ وشافعیہ لکھ چکے ہیں کہ چار پر اجماع ہو چکا ہے۔ اور اس کی سند اور دواعی بھی بیان کر چکے ہیں، جیسا کہ گذرا، تو عوام کو مغالطہ میں ڈالنے اور اجماعِ معتبر کو بیکار بنانے کے لیے ''نورالانوار'' وغیرہ کا ذکر اہل سنت کے نزدیک کب قابل سماعت ہوسکتا ہے؟ اجماع کا حجت ہونا قرآن واحادیث سے ثابت ہے جیسا کہ گذرا۔ اور اس کا منکر دائرۂ اہل سنت سے خارج ہے۔

قال:— جاننا چاہیے کہ صاحب ظفر نے صرف زائد تکبیرات کے جواز پر کلام کیا ہے کہ چار سے زائد بھی جائز ہیں یا نہیں۔ باقی رہا راجح کیا ہے؟ راجح چار ہی ہیں، كَمَا قَالَ الشَّوْكَانِيُّ: فِيْ نَيْلِ الْأَوْطَارِ. امام صاحب کے نزدیک چار سے زائد جائز ہی نہیں۔ صاحب ظفر کا اعتراض اس پر ہے۔

اقول:— اگر شوکانی صاحب پانچ کو راجح ٹھہراتے تو آپ بھی یہی کہتے۔ مگر کیا کریں کہ شوکانی صاحب نے آخر، جمہور کے مطابق چار ہی کو ترجیح دی۔ اب ہم سے ایک اور قاعدۂ کلیہ سنو! جس سے جمہور کی بات پر عمل کرنا ضروری معلوم ہوگا، وہ یہ کہ قولِ مرجوح پر فتویٰ دینا جہل اور خرقِ اجماع ہے، كَمَا هُوَ فِيْ مَوْضِعِهٖ؛ لہٰذا پانچ تکبیر کے جواز کا فتویٰ، جہل اور خرق اجماع ہے۔ اور یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ صرف امام صاحب ہی چار سے زائد کے عدم جواز کے قائل نہیں، بلکہ صحابہ وتابعین ودیگر ائمۂ معظمین بھی ان کے ہم راہ ہیں۔ اور امام احمد نے جواز کا فتویٰ نہیں دیا، صرف امام جنازہ کے سبب ایسا فرمایا ہے۔ مگر صاحب ظفر اور حضور والا کو تو صرف امام صاحب سے بغض ہے؛ اسی لیے صرف انھیں کو محل اعتراض سمجھتے ہیں۔ فَهَيْهَاتَ ثُمَّ هَيْهَاتَ.

صاحب ظفر کے نزدیک صحابہ کے اقوال وافعال مطلق حجت نہیں

قال:— صاحب ظفر کے نزدیک تو صحابہ کے اقوال وافعال مطلق حجت ہی نہیں، چہ جائے کہ حدیثِ مرفوع کے مقابل میں۔ اگر جلسۂ استراحت نہ ہونے کے بارے میں کوئی حدیثِ صحیح آپ کے پاس ہو تو پیش کیجیے۔ الخ۔

اقول:— شاباش! ع ایں کار از تو آید، و مرداں چنیں کنند

سبحان اللہ! جہاں اپنا مطلب ہے وہاں تو صحابہ کے ہر فعل وقول کو حکماً مرفوع کہہ کر حنفیہ پر الزام لگایا جاتا ہے، اور جہاں صحابہ اپنے مخالف ہیں وہاں مطلقاً حجیت کا انکار ہے، بلکہ اعتبار ہی نہیں۔ افسوس ایسی ایمانداری ودیانت شعاری پر!

جلسۂ استراحت کی تحقیق

اور حنفیہ نہ صرف صحابہ کے اقوال بہ طور سند پیش کرتے ہیں بلکہ اس میں احادیث مرفوعہ بھی ذکر کرتے ہیں، جس سے بعض کو بعض سے تقویت ہو جاتی ہے، جیسا کہ ''ترمذی'' میں ہے:

''حَدَّثَنَا يَحْيَ بْنُ مُوسىٰ، نَا أَبُوْ مُعَاوِيَةَ، نَا خَالِدُ بْنُ إِيَاسٍ -وَيُقَالُ : خَالِدُ بْنُ الْيَاسِ- عَنْ صَالِحٍ مَوْلىَ التَّوْأَمَةِ، عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَنْهَضُ فِي الصَّلٰوةِ عَلىٰ صُدُوْرِ قَدَمَيْهِ. قَالَ أَبُوْ عِيْسىٰ: حَدِيْثُ أَبِيْ هُرَيْرَةَ عَلَيْهِ الْعَمَلُ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ، يَخْتَارُوْنَ أَنْ يَّنْهَضَ الرَّجُلُ فِي الصَّلٰوةِ عَلىٰ صُدُوْرِ قَدَمَيْهِ. وَ خَالِدُ بْنُ إِيَاسٍ ضَعِيْفٌ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيْثِ''. الخ.(۱)

''ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ: نبی ﷺ نماز میں قدموں پر کھڑے ہو جاتے تھے (یعنی سجدہ سے اٹھتے وقت جلسہ نہیں کرتے تھے) ابو عیسیٰ ترمذی نے کہا کہ: اہل علم کے نزدیک اسی پر عمل ہے۔ اسی کو اختیار کرتے ہیں کہ نماز میں آدمی اپنے قدموں پر کھڑا ہو جائے۔ اور ''خالد بن ایاس'' محدثین کے نزدیک ضعیف ہے''۔ الخ۔

اب دیکھو! ترمذی نے اس حدیث پر اہل علم کا عمل بیان کیا ہے۔ اور خالد کو جو ضعیف لکھا ہے، تو یہ یاد رہے کہ جیسے بشر بن رافع کے ضعف کو حضور والا جرح غیر مفسر کہتے ہیں، ایسے ہی یہ بھی ہے، تو یہ جرح بہ قاعدۂ جناب بھی مضر نہیں، خاص کر جب کہ ''ترمذی'' اس بات کے مُقِر ہیں کہ یہی اہل علم، یعنی صحابہ و تابعین وغیرہ کا مختار ہے۔ اور جلسۂ استراحت کی حدیث پر بعض اہل علم کا عمل بتایا ہے۔

اور ''ابوداؤد'' کی یہ دوسری حدیث بھی اس کی مؤید ہے:

''عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: نَهىٰ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ -قَالَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ:- أَنْ يَّجْلِسَ الرَّجُلُ فِي الصَّلٰوةِ وَ هُوَ مُعْتَمِدٌ عَلىٰ يَدِهٖ. وَ قَالَ ابْنُ شَبُّوْيَةَ: نَهىٰ أَنْ يَّعْتَمِدَ الرَّجُلُ عَلىٰ يَدِهٖ فِي الصَّلٰوةِ. وَقَالَ ابْنُ رَافِعٍ: نَهىٰ أَنْ يُّصَلِّيَ الرَّجُلُ وَ هُوَ مُعْتَمِدٌ عَلىٰ يَدِهٖ، وَذَكَرَهٗ فِيْ بَابِ الرَّفْعِ مِنَ السُّجُوْدِ. وَ قَالَ ابْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ: أَنْ يَّعْتَمِدَ الرَّجُلُ عَلىٰ يَدَيْهِ إِذَا نَهَضَ فِي الصَّلٰوةِ''. انتهىٰ.(۲)

''نافع سے مروی ہے، وہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں، انھوں نے کہا کہ: رسول اللہ ﷺ نے منع

(۱)- جامع ترمذی، أبواب الصلوٰة، باب: ماجاء في الاعتماد في السجود، جلد: ۱، ص: ۳۸، مجلس برکات.

(۲)- سنن أبي داؤد، کتاب الصلوٰة، باب: کراهية الاعتماد على اليد في الصلوٰة، جلد: ۱، ص: ۱۴۲.

فرمایا- احمد بن حنبل نے کہا- اس سے کہ آدمی ہاتھ پر ٹیک لگا کر نماز میں بیٹھے۔ اور ابن شبویہ نے کہا کہ: اس بات سے منع فرمایا کہ آدمی نماز میں اپنے ہاتھ پر ٹیک لگائے۔ اور ابن رافع نے کہا: کہ اس سے منع فرمایا کہ آدمی اس حال میں نماز پڑھے کہ وہ اپنے ہاتھ پر ٹیک لگائے، اور اسے باب الرفع من السجود میں ذکر کیا۔ اور ''ابن عبدالملک'' نے کہا: کہ اس چیز سے منع فرمایا کہ آدمی نماز میں قیام کے وقت ہاتھ پر ٹیک لگا کر اٹھے''۔ انتہیٰ۔

ابن عبدالملک کی روایت تمام روایتوں کی مفسر کامل ہے، جس سے اس بات کی ممانعت ثابت ہوئی کہ سجدے سے اٹھ کر زمین پر ہاتھ نہ ٹیکنا چاہیے، چہ جائے کہ بیٹھ جائے اور پھر اٹھے۔ اور بہت سے صحابہ کا اسی پر عمل ہے، جیسا کہ گذرا۔ اور صاحبِ ''فتح القدیر'' نے اکثر صحابہ سے اس کو صراحۃً ثابت کیا ہے، جسے شوق ہو اس کی طرف رجوع کرے، اور کہا ہے کہ: ''تطبیق اولیٰ ہے''۔ لہٰذا مالک بن الحویرث رضی اللہ عنہ کی حدیث میں جو جلسہ واقع ہے اسے کبرسنی (۱) کی حالت، اور عذر پر محمول کیا جائے گا، چنانچہ بعض روایتوں میں رسول اللہ ﷺ سے اس کی تصریح منقول ہے کہ آپ نے فرمایا:

''میرا بدن بھاری ہو گیا ہے، تم رکوع و سجود میں مجھ سے جلدی نہ کیا کرو، بلکہ میرے رکوع کے بعد جایا کرو، اور میرے اٹھنے کے بعد اٹھا کرو۔ میں تم سے جتنا پہلے اٹھوں گا اتنی دیر تم سجدے میں رہو گے، تو حساب برابر ہو جائے گا''۔

اور اگر تطبیق نہ دی جائے تو جمہور صحابہ کو اس کا مخالف کہنا پڑے گا اور یہ باطل ہے۔

اور اگر اسی مالک بن حویرث کی حدیث میں غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان کا ''جلسۂ استراحت'' جمہور صحابہ کے مخالف ہے، جیسا کہ ''بخاری'' میں ہے:

''عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ أَبِيْ قِلَابَةَ، أَنَّ مَالِكَ بْنَ الْحُوَيْرِثِ قَالَ لِأَصْحَابِهٖ: أَلَا أُنَبِّئُكُمْ صَلٰوةَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ؟ -قَالَ ذٰلِكَ فِيْ غَيْرِ حِيْنِ صَلٰوةٍ- فَقَامَ، ثُمَّ رَكَعَ فَكَبَّرَ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهٗ فَقَامَ هُنَيْئَةً، ثُمَّ سَجَدَ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهٗ هُنَيْئَةً، ثُمَّ سَجَدَ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهٗ هُنَيَّةً، فَصَلّٰى صَلٰوةَ عَمْرِو بْنِ سَلَمَةَ شَيْخِنَا هٰذَا. قَالَ أَيُّوبُ: كَانَ يَفْعَلُ شَيْئًا لَمْ أَرَهُمْ يَفْعَلُوْنَهٗ، كَانَ يَقْعُدُ فِي الثَّالِثَةِ أَوِ الرَّابِعَةِ. رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ''۔ (۲)

''مالک بن حویرث نے اپنے اصحاب سے کہا کہ: کیا میں تمھیں رسول اللہ ﷺ کی کیفیتِ نماز سے آگاہ نہ کروں؟ راوی نے کہا کہ: وہ نماز فرض کا وقت نہ تھا، تو کھڑے ہوئے پھر رکوع کیا، پھر سر کو اٹھایا اور تھوڑی دیر کھڑے رہے، پھر سجدہ کیا، پھر سر کو تھوڑی دیر اٹھایا، پھر سجدہ کیا، پھر سر کو تھوڑی دیر اٹھایا۔ تو ہمارے اس شیخ ''عمرو بن سلمہ'' کی نماز کی طرح نماز ادا کی۔ ایوب نے کہا

(۱)- کبرسنی: بڑھاپا۔

(۲) صحیح بخاری، کتاب الأذان، باب: المکث بین السجدتین، جلد: ۱، ص: ۱۱۳، مجلس برکات

ایک بات وہ ایسی کرتے تھے کہ اور کسی کو میں نے کرتے ہوئے نہیں دیکھا، وہ یہ کہ تیسری یا چوتھی رکعت میں بیٹھتے تھے'' ۔انتہی ۔

مالک بن حویرث کا یہ ایسا فعل تھا کہ راوی ''ایوب'' دوسروں سے اس کی نفی کرتے ہیں، جس سے معلوم ہوا کہ جمہور صحابہ میں جلسہ، معمول نہ تھا۔اور تیسری، چوتھی رکعت میں بیٹھنے کا ذکر راوی کا وہم ہے۔پہلی یا تیسری رکعت ہونی چاہیے۔یا یہ مؤوّل ہے۔اور اس حدیث سے رفع یدین کا نہ ہونا بھی ثابت ہوا۔لہٰذا جب جمہور صحابہ جو رسول اللہ ﷺ سے زیادہ قریب تھے -بہ نسبت مالک بن حویرث کے- یہ فعل نہیں کرتے تھے، تو اب جمہور صحابہ اور مرفوع حدیث کے مطابق عمل ہوگا، جو ان کے مؤید ہے۔اور اس حدیث کو کبر سنی کی حالت پر محمول کیا جائے گا کہ اسی میں مطابقت ہے۔

قال:— جناب من! اگر آپ امام نووی کی پوری عبارت نقل کر دیتے تو کیا خوب ہوتا، انصاف کیجیے! کہ امام نووی نے کس کو ترجیح دی ہے؟ امام نووی نے تو جلسۂ استراحت کو ہی ثابت کیا ہے۔الخ۔

اقول:— مولوی صاحب کا مطلب یہ تھا کہ اکثر صحابہ وغیرہ اسی کے قائل ہیں، جس کو امام نووی سے نقل کیا ہے۔باقی رہا ان کا مذہب! اگر جلسے کا ہو تو اس سے کیا بحث؟ ان کا مذہب ہونے سے اس حدیث کو البتہ اس کے نزدیک ترجیح ہوگی، جو ان کا مقلّد محض ہوگا۔اور اس کو دلائل سے کوئی بحث نہ ہوگی۔یہاں دلائل میں کلام ہے کہ جب اکثر صحابہ کا عمل اور مرفوع حدیثیں اسی کی مؤید ہیں، تو پھر جانب مخالف کی ترجیح چہ معنی؟

قال:— ''قاسم بن قطلو بغا'' کا یہ قول محض بے اصل ہے، اس پر کوئی دلیل نہیں ہے۔اگر اس قول کی کوئی سند ہو تو لائیے۔الخ۔

اقول:— ''قاسم بن قطلو بغا''، علامہ محبّ الدین عبد السلام بن تیمیہ کے قول کے ناقل ہیں، جو صحابہ کا اس پر اجماع نقل کرتے ہیں۔اور اسی کے مطابق ہم نے ''ترمذی'' کے حوالے سے نقل کر دیا ہے کہ اہل علم کا مختار یہی ہے۔اور ''بخاری'' سے بھی ہم نے ثابت کر دیا ہے کہ مالک بن حویرث نے یہ ایسا فعل کیا تھا کہ دوسرے صحابہ ایسا نہیں کرتے تھے، جیسا کہ معلوم ہوا۔پھر اگر آپ کو یہ کتابیں نصیب نہیں ہوئیں تو اوروں کا کیا قصور؟ ہم کہتے ہیں کہ: شوکانی کی بات پر کیا دلیل ہے؟

اور یہ بھی خوب کہی کہ ''اگر صحابہ کا اجماع ہوتا تو امام شافعی کیوں اس کے عامل ہوتے، اور امام احمد کیوں رجوع کرتے'' ہم کہتے ہیں کہ: اجماع سے مراد اکثر صحابہ کا اجماع ہے۔اس کے علاوہ یہ کون سی دلیل ہے کہ امام شافعی نے کیوں خلاف کیا؟ ہم کہتے ہیں کہ: اگر ایسا نہ تھا تو امام ابوحنیفہ، امام مالک، سفیان ثوری اور جمہور صحابہ اس کے تارک کیوں تھے؟ اور ابو الخطاب حنبلی

مذہب کے پیروکار ہیں، جوصحابہ کا اجماع نقل کرتے ہیں۔ اب اگر کوئی خلاف کرے تو کیا مضر؟ اور امام شافعی و امام احمد کو اس اجماع کی خبر نہ ہونا کہاں لکھا ہے؟ بلکہ ہوسکتا ہے کہ انھوں نے بعض صحابہ کے عمل کے موافق اسی حدیث پر عمل کیا ہو، اور اسی کو اولیٰ سمجھا ہو۔

قال:— اکثر متون فقہ میں لکھا ہے کہ: جلسۂ استراحت جائز نہیں، اور یہی ظاہر روایت ہے۔ شذوذ کا کیا اعتبار؟ الخ۔

اقول:— آپ کو ابھی تک یہ معلوم نہیں کہ ہر جگہ ظاہرِ روایت پر عمل نہیں ہوتا، اور غیر ظاہرِ روایت مطلقاً متروک نہیں ہے۔ بھائی صاحب! اعتبار فتاویٰ کا ہے۔ متاخرین کی بہت سی روایات پر ظاہر روایت کے خلاف عمل ہے۔ جیسا کہ اہل علم پر پوشیدہ نہیں۔ اگر ہوش وحواس بجا ہوں تو ''فتاویٰ قاضی خان'' و''درّ مختار'' اور اس کی شروح دیکھیے کہ رسم المفتی میں کیا لکھتے ہیں۔ ''درمختار'' وغیرہ میں صاف لکھا ہے کہ: ''اگر جلسہ کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے''۔ (۱)

اس کے علاوہ ''جلسۂ استراحت'' نہ کرنا بہ وضاحت تمام، دلائل کی روشنی میں لکھا جاچکا۔ اگر آپ نہ سمجھیں تو اس میں کسی اور کا کیا قصور؟ اور جس طرح فقہ میں ہر طرح کی روایات موجود ہیں اسی طرح حدیث میں بھی، بلکہ اس سے بھی زیادہ ہیں۔ حتی کہ ''مفتیٰ بہٖ'' اور ''معتمد علیہ'' قول ہر شخص کو بعض محدثین کی تقلید کیے بغیر معلوم نہیں ہوسکتے۔ بہ خلاف فقہ کے کہ جسے اس کے قواعد محفوظ ہوں، وہ بلاغور وفکر ''مفتیٰ بہٖ'' اور ''معتمد علیہ'' بات نکال لے گا۔

غلام پر حد قائم کرنے میں ضرورتِ اذن کی تحقیق

قال:— وجہِ اول یہ ہے کہ: ظاہرِ حدیث سے یہی مطلب معلوم ہوتا ہے کہ: سید کو اپنے غلام پر حد قائم کرنے کے لیے اذن (۲) کی کچھ حاجت نہیں۔ اور صحابہ وتابعین وعلماے مجتہدین نے ان احادیث سے یہی مطلب سمجھا ہے۔ ''امام ترمذی'' اپنی جامع میں فرماتے ہیں۔ الخ۔

اقول:— بھلے آدمی! خودرا فضیحت دیگراں رانصیحت۔ ان ظاہرِ احادیث پر وہی شخص عامل ہوگا جسے جانب مخالف کی حدیثیں نہ ملی ہوں گی، یا جو ایک ہی آنکھ رکھتا ہوگا، جیسے غیر مقلدین۔ مولوی صاحب نے تو بہ خوبی ثابت کردیا ہے کہ حدود وقصاص

(۱) در مختار کتاب الصلوٰۃ، باب: صفة الصلوٰۃ، جلد: ۲، ص: ۲۱۳، ۲۱۴.

(۲)- اذن: اجازت

اور نماز جمعہ، امام کی طرف مفوض(۱) ہیں۔ اب ان پر عمل نہ کرنا کس شارع کا حکم ہے؟ حنفیہ تو دونوں حدیثوں پر عمل کرتے ہیں۔ اور جملہ صحابہ و تابعین اور علماے مجتہدین کی نسبت یہ کہنا کہ: سب نے یہی سمجھا ہے، غلط ہے۔ ترمذی کی عبارت تو نقل کر دی، مگر شرم نہ آئی کہ اس میں صاف موجود ہے کہ: ''بعض صحابہ فرماتے ہیں کہ: حدود کو سلطان کی طرف دفع کرے''۔ ایسے ہی امام نووی بھی اسی حدیث سے سمجھ گئے ہیں کہ اذن کی حاجت نہیں، مگر جس شخص کی نگاہ اُس قولی حدیث پر ہوگی وہ یہی کہے گا کہ: اذنِ امام بھی چاہیے، ورنہ خلافِ حدیث لازم آئے گا۔

اور آپ کے ''افضل المحققین'' کی تحقیق میں اگر بعض صحابہ کے آثار سے استدلال ہے تو ہم وہی کلام کریں گے کہ صحابہ کے آثار تو ان کے نزدیک حجت ہی نہیں۔ اس کے علاوہ ان آثار میں یہ کہاں ہے کہ سلطان کے اذن کے بغیر حد قائم کی؟ اس کا ثبوت تمھارے محقق کے ذمے ہے۔ رہی حدیث تو وہ اس بارے میں نص نہیں، خاص کر جب دوسری حدیث، حنفیہ وغیرہ کی تائید میں ہے، اور وہ اجلۂ صحابہ، مثلاً ابن مسعود، ابن عباس اور ابن زبیر وغیرہ رضی اللہ عنہم سے بھی مروی ہے۔

قال:— وجہ دوم: رسول اللہ ﷺ کا مطلق ''أَقِيْمُوا الْحُدُوْدَ عَلٰى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ''(۲) فرمانا، صاف دلالت کرتا ہے کہ اس میں اذن کی قید نہیں؛ کیوں کہ اب اس کو اذن سے مقید کرنا بغیر کسی دلیل شرعی کے تقییدِ مطلق ہے۔ اور یہ درست نہیں، كَمَا لَا يَخْفٰى عَلٰى مَاهِرِ الْأُصُوْلِ.

اقول:— ؎ گفتہ گفتہ من شدم بسیار گو از شما یک تن نہ شد اسرار جو

لفظ ''کیوں کہ'' محض بیکار اور لغو ہے۔ آنکھیں بند کر کے آئیں، بائیں ہانکتے چلے جاتے ہو، یا کچھ دیکھا اور سوچا کرتے ہو کہ مولوی صاحب نے کیا جواب دیا؟ دوبارہ خواہ مخواہ ہمیں تکلیفِ جواب دیتے ہو، اور بار بار ستاتے ہو۔ ہم پھر کہتے ہیں کہ: حدیث میں اذن کی قید ہے، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ بغیر اذن جائز نہیں۔ اب اگر اس حدیث میں اس کا ذکر صراحۃً نہ ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ اس کے علاوہ اس حدیث میں اذن کی نفی کہاں ہے؟ اس کا تو صاف مطلب یہ ہے کہ حدود قائم کیا کرو۔ ایسا نہ کرو کہ درگذر سے کام لو، بلکہ اس کا مرافعہ(۳) حاکم کی طرف کرو۔ اس کے حکم سے حدود قائم کیے جائیں گے۔ تو اب دونوں حدیثوں پر عمل ہو گیا، بہ خلاف آپ کے مطلب کے کہ ایک قولی حدیث متروک ہوئی جاتی ہے۔ اب جب کہ مطلق کی تقیید بغیر دلیل نہیں ہوئی، تو اعتراض غلط ہوا۔ اور حضور والا کی اصول دانی بھی واضح ہو گئی۔

(۱)- مفوض: سپرد۔ (۳)- مرافعہ: حاکم اعلیٰ کے سامنے دعویٰ پیش کرنا۔

(۲)- مشكوٰة المصابيح، كتاب الحدود، الفصل الأول، ص: ۳۱۱، مجلس بركات.

قال :— وجہ سوم: اِذن کی قید بڑھانے میں ایک خرابی یہ ہے کہ اس میں **تاخیر البیان عن الحاجۃ** لازم آتی ہے۔ اور یہ درست نہیں ہے؛ اس لیے اِذن کی قید بھی درست نہیں۔

اقول :— اولاً حاجت کو متعین کیجیے! اس کے بعد ثابت کیجیے! کہ یہ بیان وقتِ حاجت کے بعد واقع ہوا ہے۔ صرف کچھ کا کچھ کہہ دینے سے کام نہیں چلتا۔ تعجب تو اس بات پر ہے کہ آپ کو علمِ اصول میں دخل تو ہے نہیں، تو پھر کیوں دخل درمعقول سے باز نہیں آتے؟ اور اذن کی قید کسی نے اپنی طرف سے نہیں بڑھائی، بلکہ خود حدیث میں یہ قید مصرح ہے، **وَالْأَحَادِيْثُ يُفَسِّرُ بَعْضُهَا بَعْضاً**.(۱)

قال :— وجہ چہارم: رسول اللہ ﷺ نے سیدوں کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا: تم اپنے غلاموں پر حدود قائم کرو۔ الخ۔

اقول :— ایسی لا طائل(۲) باتیں لکھ کر ناحق کتاب کا حجم بڑھاتے ہو۔ لو! اب ہم پھر کہتے ہیں کہ: خود شارع علیہ الصلاۃ والسلام سے جب ثابت ہو چکا کہ اذن حاکم چاہیے، تو کہو! اس کو نہ ماننا حکمِ شارع کے خلاف کرنا ہے؟ یا اذن لگانا جو حدیث کے موافق ہے؟ اور بار بار ''سیدوں کو خطاب کرنا'' کہتے ہو، یہ خلاف محاورہ ہے۔ سیدوں سے لوگ ''ذات کے سید'' سمجھیں گے۔ یہاں سید کا ترجمہ مولیٰ یا مالک کرنا چاہیے۔ اور خطاب کی وجہ اوپر گذر چکی۔ دیکھ لو۔

قال :— وجہ پنجم: جب رسول اللہ ﷺ نے جو سب حاکموں کے سردار ہیں، ایک دفعہ اذن دے دیا کہ تم اپنے غلاموں پر حدود قائم کر لیا کرو، تو اب بار بار چھوٹے حاکموں سے اذن لینے کی کیا ضرورت ہے؟

اقول :— ضرورت اسی اذن والی حدیث پر عمل کرنا ہے- جس کو ہٹ دھرمی سے آپ لوگ نہیں مانتے- اور حدیثوں میں تطبیق دینا۔ اور دو حدیثوں میں سے ایک کو کالعدم قرار دینے سے بچنا، **إلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ**.

قال :— رسول اللہ ﷺ کے اس اذن کو کافی نہ سمجھنا اس میں رسول اللہ ﷺ کی حقارت لازم آتی ہے، اور دوسروں کی فضیلت۔ اور مسلمان کی شان سے یہ بہت بعید ہے۔

---

(۱)- ترجمہ: اور ایک حدیث، دوسری حدیث کی تفسیر کرتی ہے۔

(۲)- **لاطائل**: بے فائدہ۔

اقول:— أَسْتَغْفِرُاللّٰهَ، لَاحَوْلَ وَ لَاقُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ بِخَمْسَةِ أَوْجُهٍ. مردآدمی! بعض صحابہ- جن کو ترمذی نے بھی لکھا ہے کہ وہ- حاکم کی طرف رجوع کرنے کو کہتے ہیں، تمھارے نزدیک وہ مسلمان تھے یا نہیں؟ کیا رافضیوں کی طرح صحابہ کو بھی نعوذ باللہ کافر کہو گے؟ اگر ایسا ہے تو پھر کوئی صحابی تمھارے اس برے قول سے نہ بچے گا؛ کیوں کہ اکثر مسائل میں بعض صحابہ امام کے موافق ہیں۔ اور اکثر جگہوں پر صریح حدیث کے خلاف دیگر اجلہ صحابہ کے عمل کی تصریح ''ترمذی'' میں موجود ہے، تو معلوم ہوا کہ تمھاری تمام وجہیں لچر پوچ(۱) اور لاطائل ہیں۔ جب حاکم سے اجازت لینا خود حدیث میں موجود ہے تو حقارت چہ معنی؟

حکام، خلفا و نائبینِ رسول ہیں

اس کے علاوہ جن حکام سے اذن لینے میں کلام ہو رہا ہے، یہ وہ حکام نہیں جن کو تم سمجھ بیٹھے ہو، بلکہ یہ حکام خلفا و نائبینِ رسول ہیں، جن کی اطاعت از روے کتاب وسنت فرض ہے۔ ان سے اذن لینا گویا خود حضور سرور عالم ﷺ سے اذن لینا ہے۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے اذن کے ہوتے ہوئے اگر ان کے خلفا سے بھی اذن لے لیا جائے (خصوصاً جب کہ حدیث میں اذن لینے کا حکم ہو) تو یہ فعل اچھا ہے یا برا؟ لامحالہ اگر عقل ٹھکانے ہوگی تو یہی کہو گے کہ: اچھا ہے؛ کیوں کہ اس میں اذن والی حدیث پر بھی عمل ہو جاتا ہے۔ اور رسول اللہ ﷺ کا دوہرا اذن حقیقی و حکمی بھی حاصل ہو جاتا ہے، پھر اس سے بڑھ کر اب کیا چاہیے؟ اور اب یہاں صرف قولِ حسن و عطا نہیں، بلکہ مرفوع و موقوف روایتیں صحابہ سے ثابت ہیں۔ جو مسلمانوں کے نزدیک حجت ہیں۔ آپ کے نزدیک حجت نہ ہوں تو ان کا کیا قصور؟

قال:— ''غایۃ البیان'' کوئی حدیث کی کتاب نہیں ہے۔ یہ قول بلا سند کے معتبر نہیں۔ الخ۔

اقول:— ''مسک الختام'' بھی کوئی حدیث کی کتاب نہیں ہے، جو دلیل اس کے حدیث کی کتاب ہونے کی ہوگی وہی ''غایۃ البیان'' میں بھی جاری ہوگی۔ جیسے ''مسک الختام'' سے تم نے بلا سند صحابہ کے آثار بیان کیے ہیں، ویسے یہاں بھی کیا ہے، بلکہ انھوں نے تو بیان فرما دیا کہ: ہمارے اصحاب نے اپنی کتابوں میں روایتیں کی ہیں۔ پھر نہ ماننا ہٹ دھرمی نہیں تو کیا ہے؟

قال:— آپ کے کلام سے ہی ہمارا مدعیٰ ثابت ہوتا ہے؛ کیوں کہ شارع نے سیدوں کو غلاموں پر حد قائم کرنے کے لیے اپنا نائب بنایا اور ان کو اجازت دی، تو ان کو اختیار حاصل ہے کہ وہ اپنے غلاموں پر حدود قائم کریں۔

(۱)- لچر پوچ: لغو، بے معنی، بے تکی بات۔

اقول:— آپ کا مدعیٰ کسی طور پر ثابت نہیں۔ شارع نے جو سیدوں کو حکم دیا ہے، اس کا مطلب بیان کر دیا گیا۔ اور سلطان کی قید دوسری حدیث میں موجود ہے؛ لہٰذا اذنِ سلطان کا ہونا ضروری ہے۔ فَـافْهَـمْ. اوراذن نہ سمجھنا محض لغواور حدیث کے خلاف ہے۔ كَمَا مَرَّ فَتَذَكَّرْ.

سلے ہوئے کپڑے پہننے، یا سر منڈانے سے محرم پر فدیہ کا وجوب

قال:— امام نووی نے ''شرح مسلم'' میں اسی واسطے لکھا ہے کہ: اگر دم (۱) کا آنا لازم ہوتا تو حضرت ﷺ اس کو بیان کر دیتے۔ الخ۔

اقول:— ہم کہتے ہیں: یہ دلیل اس طور پر منقوض ہے کہ امام نووی وغیرہ سب کے نزدیک اجماعاً جس کپڑے کے پہننے سے آپ نے منع فرمایا ہے، اس کے پہننے سے کفارہ لازم آتا ہے؛ حالاں کہ حدیث میں صرف ممانعت آئی ہے، دم کا کہیں ذکر نہیں، جیسا کہ ''بخاری ومسلم'' میں ہے:

''عَـنِ ابْـنِ عُـمَـرَ: أَنَّ رَجُلاً سَـأَلَ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ مَا يَلْبَسُ الْمُحْرِمُ مِنَ الثِّيَابِ؟ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: لَا تَـلْبَسُـوا الْـقَـمِيْصَ، وَ لَا الْعَمَائِمَ، وَ لَا السَّرَاوِيْلَاتِ، وَ لَا الْبَرَانِسَ، وَ لَا الْخِفَافَ إِلَّا أَحَدٌ لَا يَجِدُ النَّـعْـلَيْـنِ فَـلْيَـلْبَسِ الْخُفَّيْنِ وَلْيَقْطَعْهُمَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ. وَلَا تَلْبَسُوْا مِنَ الثِّيَابِ شَيْأً مَسَّهُ الزَّعْفَرَانُ وَ لَا الْوَرْسُ. مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ، كَذَا فِي الْمِشْكٰوةِ''.(۲)

''عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا کہ محرم کس قسم کے کپڑے پہنے؟ آپ نے فرمایا کہ: نہ کرتے پہنو نہ عمامے باندھو، نہ پائجامہ پہنو، اور نہ ٹوپیاں اوڑھو اور نہ موزے پہنو، مگر جو شخص جوتے نہ پائے تو موزے پہن لے۔ اور چاہیے کہ دونوں ٹخنوں کے نیچے سے موزے کاٹ ڈالے۔ اور وہ کپڑے نہ پہنو جس پر زعفران یا ورس لگے ہوں۔ اس کو ''بخاری ومسلم'' نے روایت کیا''۔ انتہی۔

(۱)- دم: خون، کفارہ میں جانور ذبح کرنا۔

(۲) صحيح بخاري، كتاب المناسك، باب: ما يلبس المحرم من الثياب، جلد: ۱، ص: ۲۰۹، مجلس برکات/ صحيح مسلم، كتاب الحج، باب: ما يباح للمحرم بحج أو عمرة لبسه و ما لا يباح، جلد: ۱، ص: ۳۷۲، ۳۷۲، مجلس برکات/ مشكوٰة المصابيح، كتاب المناسك، باب: ما يجتنبه المحرم، الفصل الأول، ص: ۲۳۵، مجلس برکات۔

اس کی شرح میں امام نووی نے لکھا ہے:

’’وَ نَبَّهَ ﷺ بِالْعَمَائِمِ وَ الْبَرَانِسِ عَلٰى كُلِّ سَاتِرٍ لِلرَّأْسِ ، مَخِيْطاً كَانَ أَوْ غَيْرَهُ حَتّٰى الْعِصَابَةِ؛ فَإِنَّهَا حَرَامٌ. فَإِنِ احْتَاجَ إِلَيْهَا لِشَجَّةٍ أَوْ صُدَاعٍ أَوْ غَيْرِهِمَا شَدَّهَا ، وَلَزِمَتْهُ الْفِدْيَةُ‘‘ . انتهىٰ.(۱)

’’نبی ﷺ نے لفظ عمائم اور برانس سے ہر سرڈھانکنے والی چیز پر تنبیہ فرمائی، خواہ سلی ہوئی ہو یا بے سلی ہوئی۔حتی کہ پٹی بھی۔ یہ سب حرام ہیں، تو اگر سر پھٹ جانے یا دردِ سر وغیرہ کے سبب اسے ان چیزوں کی ضرورت ہو تو باندھ لے۔اور اس پر فدیہ دینا لازم ہوگا‘‘۔انتہیٰ۔

اور آگے پھر لکھتے ہیں:

’’وَ إِذَا تَطَيَّبَ ، أَوْ لَبِسَ مَا نُهِيَ عَنْهُ لَزِمَهُ الْفِدْيَةُ إِنْ كَانَ عَامِداً بِالْإِجْمَاعِ. وَ إِنْ كَانَ نَاسِياً فَلَا فِدْيَةَ عِنْدَ الثَّوْرِيِّ، وَالشَّافِعِيِّ ، وَأَحْمَدَ ، وَ إِسْحٰقَ، وَ أَوْجَبَهَاأَبُوْ حَنِيْفَةَ وَ مَالِكٌ – رَحِمَهُمُ اللّٰهُ–‘‘. انتهىٰ.(۲)

’’محرم جب خوشبو لگائے، یا ایسا کپڑا پہنے جس کی ممانعت ہو چکی ہو تو اس پر بالاجماع فدیہ لازم ہوگا، اگر اس نے ایسا قصداً کیا ہے، اور اگر بھول کر کیا، تو فدیہ نہیں۔ یہ امام ثوری، شافعی، احمد، اور اسحٰق رحمہم اللہ کے نزدیک ہے۔اور امام ابوحنیفہ و مالک رحمہما اللہ نے اسے واجب کیا ہے۔‘‘

اب اس مقام پر جو جواب وجوبِ فدیہ کا ہے وہی جواب امام نووی کے اس قول کا بھی سمجھیے ، بلکہ یہ قول اُس قول کو باطل کر رہا ہے؛ کیوں کہ حنفیہ پاجامہ پہننے میں فدیہ کو واجب کہتے ہیں۔امام نووی بھی یہاں پر وہی لکھ رہے ہیں:’’أَوْ لَبِسَ مَا نُهِيَ عَنْهُ لَزِمَهُ الْفِدْيَة ‘‘یعنی جس کپڑے کی ممانعت ہے اس کے پہننے میں فدیہ لازم آتا ہے۔اور اس پر اجماع نقل کرتے ہیں۔ پھر کسی کا بھی خلاف نہ ہوا۔

قال:— آپ کا یہ قیاس،محض غلط ہے؛ کیوں کہ اس میں تو صاف نص ہے کہ جو سر منڈائے اس پر کفارہ ہے۔ بہ خلاف پاجامہ پہننے کے کہ اس بارے میں شارع نے کچھ بیان نہیں فرمایا۔اور نہ صحابہ نے دَم دیا۔اب دَم کا وجوب ثابت کرنا نئی شریعت ہے۔

اقول:— أَسْتَغْفِرُ اللّٰهَ، لَاحَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّابِاللّٰهِ بِخَمْسَةِ أَوْجُهٍ.

(۱) المنهاج فی شرح صحیح مسلم بن الحجاج، علی هامش مسلم، جلد: ۱ ، ص: ۲۷۲، مجلس برکات.

(۲) المنهاج فی شرح صحیح مسلم بن الحجاج، علی هامش مسلم، جلد: ۱ ، ص: ۲۷۳، مجلس برکات.

تازگی فکر کی کبھی نہ گئی جب سنائی، نئی سنائی بات

افسوس! اس مقام پر اگر آپ ''ترمذی'' ہی کا مطالعہ کرتے یا ''شرح نووی'' ہی کو دیکھ لیتے تو ایسے سخت الفاظ نہ بولتے۔ امام نووی بھی اسی قیاس کو تحریر فرماتے ہیں، لیکن غلط نہیں لکھتے۔ دیکھو! تمھاری اس عبارتِ مرقومہ کے بعد لکھا ہے:

''وَقَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ وَ أَصْحَابُهُ: عَلَيْهِ الْفِدْيَةُ، كَمَا إِذَا احْتَاجَ إِلٰى حَلْقِ الرَّأْسِ يَحْلِقُهُ وَ يَفْدِىْ. وَاللّٰهُ أَعْلَمُ. انتهى''.(۱)

''امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نے کہا کہ: اس پر فدیہ ہے، جیسا کہ جب سر منڈانے کا محتاج ہو، تو سر منڈائے اور فدیہ دے۔ واللہ اعلم''۔ انتہیٰ۔

اور صرف امام صاحب ہی قیاس نہیں کرتے، بلکہ صحابہ و تابعین وغیرہ بھی یہی قیاس فرما کر کفارہ کے وجوب کا حکم دیتے ہیں۔ اور نعوذ باللہ تمھارے بہ قول ''نئی شریعت نکالتے ہیں'' ترمذی میں ہے:

''بَابُ: مَا جَاءَ فِي الْمُحْرِمِ يَحْلِقُ رَأْسَهُ فِيْ إِحْرَامِهِ مَا عَلَيْهِ. عَنْ كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَرَّ بِهِ، وَ هُوَ بِالْحُدَيْبِيَّةِ قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ مَكَّةَ، وَ هُوَ مُحْرِمٌ، وَ هُوَ يُوْقِدُ تَحْتَ قِدْرٍ، وَالْقَمْلُ يَتَهَافَتُ عَلٰى وَجْهِهِ، فَقَالَ: أَ تُؤْذِيْكَ هَوَامُّكَ هٰذِهِ؟ فَقَالَ: نَعَمْ. فَقَالَ: احْلِقْ وَ أَطْعِمْ فَرَقاً بَيْنَ سِتَّةِ مَسَاكِيْنَ. -وَالْفَرَقُ ثَلٰثَةُ أَصْعٍ- أَوْ صُمْ ثَلٰثَةَ أَيَّامٍ، أَوِ انْسُكْ نَسِيْكَةً. -قَالَ ابْنُ أَبِيْ نَجِيْحٍ-: وَاذْبَحْ شَاةً. قَالَ أَبُوْ عِيْسىٰ: هٰذَا حَدِيْثٌ حَسَنٌ صَحِيْحٌ، وَالْعَمَلُ عَلٰى هٰذَا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ، وَغَيْرِهِمْ أَنَّ الْمُحْرِمَ إِذَا حَلَقَ، أَوْ لَبِسَ مِنَ الثِّيَابِ مَالَا يَنْبَغِيْ لَهُ أَنْ يَلْبَسَ، أَوْ تَطَيَّبَ، فَعَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ، بِمِثْلِ مَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ''. انتهىٰ. (۲)

''باب: محرم جب حالت احرام میں سر منڈائے تو کیا اس پر کفارہ ہے؟ کعب بن عجرہ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ ان کے پاس سے گذرے جب کہ وہ حدیبیہ میں تھے، مکہ میں داخل ہونے سے پہلے۔ اور وہ محرم تھے، اور ہانڈی کے نیچے آگ جلا رہے تھے، اور جوئیں ان کے منہ پر گرتی تھیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: کیا یہ جوئیں تجھ کو تکلیف دیتی ہیں؟ انھوں نے کہا کہ: جی ہاں۔ تو آپ نے فرمایا: کہ سر منڈا لے اور ایک فرق کے مقدار چھ مسکینوں کو کھلا - اور فرق تین ساع کا ہوتا ہے- یا تین روزے رکھ، یا

(۱) المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، على هامش مسلم، جلد: ۱، ص: ۲۷۲، مجلس بركات.

(۲) سنن ترمذی، أبواب الحج عن رسول الله ﷺ، باب: ماجاء في المحرم يحلق رأسه. الخ. جلد: ۱، ص: ۱۱۵، مجلس بركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور.

قربانی کر۔ابن ابی نجیح نے کہا: اور بکری ذبح کر۔ابوعیسیٰ ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔اور اصحاب نبی ﷺ وغیرہم اہل علم کے نزدیک اسی پر عمل ہے کہ محرم جب سر منڈائے، یا ایسا کپڑا پہنے جس کا پہننا اس کے لیے مناسب نہیں، یا خوشبو لگائے تو اس پر کفارہ ہے، جیسا کہ نبی ﷺ سے مروی ہے''۔انتہیٰ۔

اب دیکھو! کہ صحابہ کے نزدیک بھی جس کپڑے کا پہننا منع ہے اس پر کفارہ ہے۔اور انھوں نے حلق راس پر قیاس کیا ہے۔''ترمذی'' اس کے ناقل ہیں اور کسی کو اس کا مخالف نہیں کہا۔پھر یہ آئیں بائیں اور نئی شریعت کا الزام، صحابہ پر بھی عائد ہوا کہ نہیں؟ افسوس! امام صاحب کو الزام دینے کے ضمن میں صحابہ رضی اللہ عنہم کی شان عالی میں بھی بے ادبی کر جاتے ہو۔ان کی جلالت و بزرگی کا ذرا پاس نہیں کرتے۔دیکھو! اس طرح کی بدلگامی اچھی نہیں۔خدا سے شرم کرو۔اور پھر کسی اہلِ علم سے پوچھ کر، سوچ سمجھ کر لکھا کرو، ورنہ ایمان میں فرق آ جائے گا۔

ے ہمارا کام کہہ دینا ہے یارو! اب آگے چاہے تم مانو، نہ مانو

قال:— حضرت معترض کا عجیب حال ہے، کبھی تو قرآن کی طرف دوڑتے ہیں، اور احادیث رسول اللہ ﷺ جو قرآن کا بیان، اور تفسیر کرنے والی ہیں، ہاتھ سے چھوڑتے ہیں۔الخ۔

غیر مقلدین قرآن وحدیث اور صحابہ وجمہور کے بجائے نفس امارہ کے مقلد ہیں

اقول:— مولوی صاحب اور جملہ حنفیہ-بفضلہٖ-قرآن وحدیث اور اقوال صحابہ سب کے پابند ہیں۔اور تطبیق دینے میں دیگر ائمہ سے مقدم ہیں، مگر نگاہِ انصاف اور علم درکار ہے، بہ خلاف فرقۂ محدثہ(۱) غیر مقلدین کے جو اپنے معتقدین کی تقلید بلکہ نفس امارہ کی خواہش میں آ کر:

کہیں تو قرآن کو نہیں مانتے۔

کہیں مطلب کے وقت بخاری کی حدیثوں کو بھی بالائے طاق رکھ دیتے ہیں۔

(۱)- فرقۂ محدثہ: نیا فرقہ

کہیں حدیث وقرآن دونوں کو چھوڑ کر صحابہ کے فعل کو حکماً مرفوع کہہ دیتے ہیں اور کہیں صحابہ کے فعل کو بھی مطلقاً حجت نہیں ٹھہراتے۔

اور کہیں غلط سلط قیاس کر لیتے ہیں، اور جمہور کی بات کو تسلیم نہیں کرتے۔

غرض: انھوں نے ہر طرح سے آزادی اختیار کر لی ہے۔ ان کے عمل کا دارومدار اپنی اپنی رائے پر ہے۔ اور اہل سنت خصوصاً حنفیہ سے اختلاف کرنے اور افترا پردازی وعناد میں کمال مہارت رکھتے ہیں۔ اس مسئلے میں بھی قرآن کے موافق احادیث موجود ہیں۔ اور ایمان کے مسئلے میں بھی قرآن وحدیث دونوں موجود ہیں جیسا کہ گذرا۔ اور فجر کی سنتوں میں بھی حدیثِ مرفوع موجود ہے، اور آثارِ صحابہ اس کے مؤید ہیں۔ برخلاف ''دررِ بہیہ'' وغیرہ رسائلِ غیرِ مقلدین کے مسائل مردودہ کہ اکثر جگہ خلافِ نصوص اور خلافِ جمہور ہیں۔ اور امام رازی بے چارے کہیں حنفیہ پر اعتراض نہیں کرتے۔ وہ تو امام کے بڑے مداح ہیں۔ اگر کہیں کیا بھی تو امام کے نزدیک ان کی حیثیت طفلِ مکتب کی ہے۔ پھر ان کے اعتراض کی کیا وقعت؟

قال:— وجہ اول: ہم تسلیم نہیں کرتے کہ قرآن میں نکاح کر لینے کی نسبت عورتوں کی طرف ہے۔ الخ۔

عورتوں کی طرف نکاح کی نسبت کا، قرآن سے ثبوت

اقول:— عورتوں کی طرف نکاح کی نسبت صریح آیت: ''حَتّٰی تَنْکِحَ زَوْجاً غَیْرَ هٗ''(۱) سے سمجھی جاتی ہے۔ اس کا انکار کرنا گویا قرآن کا انکار کرنا ہے؛ کیوں کہ نکاح کا کوئی معنی مرادلو، خواہ عقد ہو یا وطی ہر صورت میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف ہوگی۔ تو قرآن کا منکر کون ہوتا ہے؟ آپ ہی فرما دیں۔

اور اس آیت سے آپ نے استدلال کو جو درست نہیں سمجھا ہے وہ غلط ہے؛ کیوں کہ ''بیضاوی'' کے حوالے سے فقط اس بات کا احتمال لکھا ہے کہ: ''نکاح سے مراد معنیٰ وطی ہو، اور لفظ زوج سے عقد مراد ہو''۔ ایسے ہی ''بغوی'' کے حوالے سے لکھا کہ: ''نکاح دونوں معنوں کو شامل ہے''۔ اور ''فتح البیان'' کے حوالے سے لکھا کہ: ''یہاں مراد، وطی ہے''۔ ان احتمالات پر ''حدیثِ عبدالرحمٰن بن زبیر'' کے علاوہ کوئی قطعی یا ظنی دلیل موجود نہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ: یہ کیوں نہیں ہوسکتا کہ نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف ہو اور وطی کی شرط اسی حدیث سے سمجھی گئی ہو؟ اگر آپ ''بیضاوی ومعالم'' سے سند لاتے ہیں، تو ہم ''تفسیر مدارک'' سے حجت لاتے ہیں۔ دیکھو! اس میں ہمارے مطلب کے

(۱)— قرآن مجید، پ: ۲، سورۃ البقرۃ، آیت: ۲۳۰.

موافق لکھا ہے:

(فَلا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ) التَّطْلِيْقَةِ الثَّالِثَةِ (حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ) حَتّٰى تَتَزَوَّجَ غَيْرَهُ. وَالنِّكَاحُ يُسْنَدُ إِلَى الْمَرْأَةِ، كَمَا يُسْنَدُ إِلَى الرَّجُلِ. وَ فِيْهِ دَلِيْلٌ عَلٰى أَنَّ النِّكَاحَ يَنْعَقِدُ بِعِبَارَتِهَا. وَ الْإِصَابَةُ شُرِطَتْ بِحَدِيْثِ الْعُسَيْلَةِ، كَمَا عُرِفَ فِيْ أُصُوْلِ الْفِقْهِ. انتهیٰ. (۱)

''تو تیسری طلاق کے بعد اس کے لیے عورت حلال نہیں ہے، یہاں تک کہ وہ عورت دوسرے سے عقد کر لے۔ اور نکاح کی نسبت جیسے مرد کی طرف کی جاتی ہے، ایسے ہی عورت کی طرف کی جاتی ہے۔ اور اس میں اس بات کی دلیل ہے کہ عورت کی عبارت سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ اور وطی جو مشروط ہوئی ہے، وہ ''حدیث عسیلہ'' سے ہوئی ہے، جیسا کہ اصول فقہ میں معلوم ہو چکا ہے''۔ انتہیٰ۔

اور باقی یہ شبہہ کہ ''لفظِ زوج سے عقد کے معنی مستفاد ہیں، پھر لفظِ نکاح سے وہی معنی لینا تحصیلِ حاصل ہے'' اسے اس طور پر دفع کیا گیا ہے کہ لفظِ نکاح سے عقد کے معنی لیے جائیں۔ اور یہاں زوج کا اطلاق ما یؤول (۲) کے اعتبار سے کیا گیا ہے، اسی طرح آیت: ''فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ أَنْ يَّنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ'' (۳) سے بھی استدلال درست ہے۔

بالغہ عورت کو اجازتِ ولی کی ضرورت نہیں

اور جو ''صاحب بیضاوی و معالم'' کی تقلید سے یہ لکھا ہے کہ '': اگر عورتوں کو ولایت ہوتی تو منع کرنے کا کیا فائدہ تھا'' اس کا جواب اس طور پر ہے کہ ہم کہتے ہیں: اگر عورتوں کو ولایت نہ ہوتی تو اولیا کو منع کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ منع کرنے کی ضرورت تو اس واسطے ہوئی کہ وہ خود مختار ہیں۔ لہٰذا منع کرنے کا فائدہ ظاہر ہے کہ تم کو اختیار نہیں؛ کیوں کہ وہ اپنے نفس کی خود مختار ہیں، جیسا کہ ''صحیح مسلم'' کی حدیث جو بہ روایت ابن عباس، رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے اس کی مؤید ہے: ''اَلْأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا'' (۴) یعنی بے شوہر کی عورت اپنے ولی کی بہ نسبت اپنی جان کی زیادہ مستحق ہے'' انتہیٰ۔

اب اس آیت سے ان صاحبوں کا عورت کی عدمِ ولایت سمجھنا صحیح نہیں۔ اور تم کو ان کی تقلید کرنا تو کسی طرح جائز نہیں۔

(۱)- مدارک التنزیل پ: ۲، سورۃ البقرۃ، آیت: ۲۳۰۔

(۲)- مایؤل: مستقبل، آئندہ

(۳)- قرآن مجید، پ: ۲، سورۃ البقرۃ، آیت: ۲۳۲۔

(۴)- صحیح مسلم، کتاب النکاح، باب: استیذان الثیب فی النکاح بالنطق، الخ، جلد: ۱، ص: ۴۵۵، مجلس

دیکھو! دیگر تفاسیر میں اس کے خلاف لکھا ہے۔ ''تفسیر مدارک'' میں ہے:

''(فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ) فَلَا تَمْنَعُوْهُنَّ. وَ الْعَضْلُ الْمَنْعُ وَالتَّضْيِيْقُ. (أَنْ يَّنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ) مِنْ أَنْ يَّنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ الَّذِيْنَ يَرْغَبْنَ فِيْهِمْ، وَ يَصْلُحُوْنَ لَهُنَّ. وَ فِيْهِ إِشَارَةٌ إِلَى انْعِقَادِ النِّكَاحِ بِعِبَارَةِ النِّسَاءِ، وَالْخِطَابُ لِلْأَزْوَاجِ الَّذِيْنَ يَعْضُلُوْنَ نِسَاءَ هُمْ بَعْدَ انْقِضَاءِ الْعِدَّةِ ظُلْماً، وَ لَا يَتْرُكُوْنَهُنَّ أَنْ يَّتَزَوَّجْنَ مَنْ شِئْنَ مِنَ الْأَزْوَاجِ. سُمُّوْا أَزْوَاجاً بِاسْمِ مَا يَؤُلُ إِلَيْهِ، أَوْ لِلْأَوْلِيَاءِ فِيْ عَضْلِهِنَّ أَنْ يَّرْجِعْنَ إِلٰى أَزْوَاجِهِنَّ الَّذِيْنَ كَانُوْا أَزْوَاجاً لَهُنَّ سُمُّوْا أَزْوَاجاً بِاعْتِبَارِ مَا كَانَ. نَزَلَتْ فِيْ مَعْقِلِ بْنِ يَسَارٍ، حِيْنَ عَضَلَ أُخْتَهُ أَنْ تَرْجِعَ إِلَى الزَّوْجِ الْأَوَّلِ، أَوْ لِلنَّاسِ أَيْ لَا يُوْجَدُ فِيْمَا بَيْنَكُمْ عَضْلٌ؛ لِأَنَّهُ إِذَا وُجِدَ فِيْهِمْ وَ هُمْ رَاضُوْنَ كَانُوْا فِيْ حُكْمِ الْعَاصِيْنَ''. انتہیٰ (۱)

''تو عورتوں کو اس بات سے منع نہ کرو کہ وہ ان شوہروں سے نکاح کریں، جن کی طرف وہ عورتیں راغب ہوں، اور وہ ان عورتوں سے نکاح کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ عورتوں کی عبارت سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ اور خطاب ان شوہروں سے ہے جو اپنی عورتوں کو عدت گذرنے کے بعد ظلم کے طور پر اس سے منع کرتے ہیں۔ اور ان کو نہیں چھوڑتے کہ جس مرد سے چاہیں نکاح کریں۔ اور ان کو ما یؤل الیہ، یعنی آئندہ کے اعتبار سے شوہر کہا گیا ہے۔ یا اولیا کو خطاب ہے کہ وہ عورتیں جو اپنے پہلے شوہروں کی طرف جانا چاہتی ہیں انھیں روکتے ہیں، پھر انھیں ما کان (یعنی پہلے وہ شوہر تھے) کے اعتبار سے شوہر کہا گیا ہے۔ اور یہ آیت ''معقل بن یسار'' کے بارے میں اتری کہ انھوں نے اپنی بہن کو پہلے شوہر کی طرف لوٹ جانے سے روکا تھا۔ یا سب لوگوں کو خطاب ہے کہ تمھاری جانب سے عورتوں کو منع کرنا نہ پایا جائے؛ کیوں کہ جب ان میں ممانعت پائی جائے گی، اور وہ لوگ راضی ہوں گے تو وہ گنہ گاروں کے حکم میں ہوں گے''۔ انتہیٰ۔

اس تفسیر سے ''تحصیل حاصل وممانعت'' کے تمام شبہات زائل ہو گیے۔ اور دلائل کے سلسلے میں ''بیضاوی'' وغیرہ کی بہ نسبت یہ تفسیر نہایت عمدہ ہے۔

اور ''تفسیر جلالین'' میں بھی ایسا ہی ہے:

''(فَإِنْ طَلَّقَهَا) الزَّوْجُ بَعْدَ الثِّنْتَيْنِ (فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ) بَعْدَ الطَّلْقَةِ الثَّالِثَةِ (حَتّٰى تَنْكِحَ) تَتَزَوَّجَ (زَوْجاً غَيْرَهٗ) وَ يَطَأُهَا كَمَا فِي الْحَدِيْثِ (۲) رَوَاهُ الشَّيْخَانِ''. (۳)

(۱) مدارک پ: ۲، سورۃ البقرۃ، آیت: ۲۳۴۔

(۲)— صحیح بخاری، کتاب الطلاق، باب: اذا طلقها ثلاثا ثم تزوّجت بعد العدۃ زوجا غیرہ فلم یمسها، جلد: ۲، ص: ۸۰۱، مجلس برکات/ صحیح مسلم، کتاب الطلاق، باب: تحریم طلاق الحائض الخ، جلد: ۱، ص: ۴۷۶، مجلس برکات

(۳) تفسیر جلالین، پ: ۲، سورۃ البقرۃ، آیت: ۲۳۰۔ مجلس برکات، اشرفیہ مبارک پور۔

"تو اگر دو طلاق کے بعد شوہر اسے طلاق دے تو وہ عورت حلال نہ ہوگی، تیسری طلاق کے بعد یہاں تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے۔ اور وہ اس سے صحبت کرے۔ جیسا کہ اس حدیث میں ہے جسے بخاری و مسلم نے روایت کیا ہے"۔

اور آیت: "فلا تعضلوھن" کی تفسیر میں لکھا ہے:

"خِطَابٌ لِلْأَوْلِيَاءِ أَنْ لَا تَمْنَعُوْهُنَّ مِنْ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ الْمُطَلِّقِيْنَ لَهُنَّ؛ لِأَنَّ سَبَبَ نُزُوْلِهَا: أَنَّ أُخْتَ مَعْقِلِ بْنِ يَسَارٍ طَلَّقَهَا زَوْجُهَا، فَأَرَادَ أَنْ يُّرَاجِعَهَا، فَمَنَعَهَا مَعْقِلٌ. كَمَا رَوَاهُ الْحَاكِمُ".(۱)

"اس آیت میں اولیا سے خطاب ہے کہ تم عورتوں کو اس بات سے منع نہ کرو کہ وہ اپنے پہلے شوہروں سے، جنھوں نے انھیں طلاق دی ہے، نکاح کر لیں؛ اس لیے کہ اس آیت کا سبب نزول یہ ہے کہ معقل بن یسار رضی اللہ عنہ کی بہن کو ان کے شوہر نے طلاق دی تھی، پھر ان کے شوہر کا ارادہ ہوا کہ ان سے رجوع کریں، تو حضرت معقل نے ان کو منع کیا، جیسا کہ حاکم نے اسے روایت کیا ہے"۔

اور وجہ ثانی: میں تسلیم کے بعد یہ کہنا کہ: عورتوں کو اِذن کی عدمِ حاجت کیسے معلوم ہوئی؟ طرفہ ماجرا ہے؛ اس لیے کہ جب مردوں کو ممانعت کی گئی تو صاف معلوم ہوا کہ ان کا حق عورتوں پر نہیں، وہ خود مختار ہیں۔ اب اِذن کے کیا معنی؟ آیت میں اذن کا کہیں ذکر نہیں؛ تو ثابت ہوا کہ آپ کا ان تفاسیر کی تقلید کرنا جائز نہیں ہے۔

اور وجہ ثالث: میں جو "بیضاوی" کے حوالے سے لکھا ہے کہ: نکاح کی نسبت اس لیے ہے کہ ان کی رضا مندی بھی صحیح حدیث میں آئی ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ: یہ دلیل تو حنفیہ کی ہے؛ کیوں کہ اگر ولی کو اِذنِ مطلق(۲) ہوتا تو ان کی رضا مندی کی حاجت کیا تھی؟ ان کی رضا مندی کو مقدم رکھنے سے معلوم ہوا کہ اصل رضا مندی انھیں کی ہے، جیسا کہ حدیث مذکورہ میں گذرا۔ اور ایک آیت اور بھی حنفیہ کی مؤید ہے، وہ یہ ہے:

" فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيْمَا فَعَلْنَ فِيْ أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ " الآية.(۳)

"جب عورتیں اپنی مدتِ عدت کو پورا کر چکیں تو تم پر ان امور میں کوئی حرج نہیں کہ جو اپنی جانوں کے لیے وہ شریعت کے مطابق کر لیں"۔ (یعنی نکاح کا پیغام دینے والوں سے تعارض کرنا وغیرہ، كَذَا فِي الْمَدَارِكِ ، انتهى.)

الغرض! نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف آیت میں صراحۃً موجود ہے، اور مولوی صاحب کا بھی یہی مطلب ہے جیسا

(۱) تفسیر جلالین، پ: ۲، سورۃ البقرۃ، آیت: ۲۳۲.

(۲)- اذنِ مطلق: کھلی اجازت۔

(۳)- قرآن مجید، پ: ۲، سورۃ البقرۃ، آیت: ۲۳۴.

کہ ''مدارک وجلالین'' سے نقل کیا گیا۔

قال:— نسبت کے لیے تو ادنیٰ سی نسبت بھی کافی ہے، جیسا کہ ماہرِ علوم پر پوشیدہ نہیں ہے۔ یہاں تو گویا نسبت کرنے کی ایک بڑی وجہ موجود ہے۔الخ۔

اقول:— یہاں ''گویا'' آپ کا خوب گویا ہے۔حضور والا جب نسبت کی بڑی وجہ ہونے کے قائل ہوئے تو ہم کہتے ہیں کہ:نسبت کی بڑی وجہ تو یہی ہے کہ وہ خود مختار ہیں،جیسا کہ حدیث: ''اَلْأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا'' (۱) سے ظاہر ہے؛اسی لیے ''امام نووی'' بھی اس کے قائل ہیں کہ:عورت کا حق ولی سے زائد ہے،جیسا کہ ''شرحِ مسلم'' میں اسی حدیث کے تحت لکھا ہے:

''وَاعْلَمْ أَنَّ لَفْظَةَ أَحَقُّ هُنَا لِلْمُشَارَكَةِ، مَعْنَاهُ: أَنَّ لَهَا فِيْ نَفْسِهَا فِي النِّكَاحِ حَقًّا، وَ لِوَلِيِّهَا حَقًّا. وَ حَقُّهَا أَوْكَدُ مِنْ حَقِّهِ؛ فَإِنَّهُ لَوْ أَرَادَ تَزْوِيْجَهَا كُفُواً، وَ امْتَنَعَتْ لَمْ تُجْبَرْ. وَ لَوْ أَرَادَتْ أَنْ تَتَزَوَّجَ كُفُواً فَامْتَنَعَ الْوَلِيُّ أُجْبِرَ، فَإِنْ أَصَرَّ زَوَّجَهَا الْقَاضِي؛ فَدَلَّ عَلٰى تَأَكُّدِ حَقِّهَا وَ رُجْحَانِهِ''. انتهیٰ.(۲)

''لفظ'اَحَقُّ' یہاں مشارکت کے لیے ہے۔اس کا معنی یہ ہے کہ فی نفسہ عورت کو اپنے نکاح کا حق ہے،اور اس کے ولی لیے بھی حق ہے۔اور عورت کا حق ولی کے حق سے بڑھ کر ہے؛ کیوں کہ اگر ولی اس کا کفو میں نکاح کرنا چاہے اور وہ عورت نہ مانے،تو مجبور نہ کی جائے گی۔اور اگر عورت کفو میں نکاح کرنے کا ارادہ کرے،اور ولی منع کرے تو ولی پر جبر کیا جائے گا۔پھر اگر ولی اصرار کرے تو قاضی اس کا نکاح کردے گا،تو اس حدیث کی اس پر دلالت ہے کہ عورت کا حق زیادہ اور غالب ہے'' انتہیٰ۔

اور وہیں یہ بھی لکھا ہے:

''وَ قَالَ الْكُوْفِيُّوْنَ ،وَزُفَرُ : اَلْأَيِّمُ هٰهُنَا كُلُّ امْرَأَةٍ لَا زَوْجَ لَهَا ، بِكْراً كَانَتْ أَوْ ثَيِّباً، كَمَا هُوَ مُقْتَضَاهُ فِي اللُّغَةِ. قَالُوْا : فَكُلُّ امْرَأَةٍ بَلَغَتْ، فَهِيَ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، وَ عَقْدُهَا عَلٰى نَفْسِهَا النِّكَاحَ صَحِيْحٌ. وَ بِهٖ قَالَ الشَّعْبِي وَ الزُّهْرِي، قَالُوْا: وَلَيْسَ الْوَلِيُّ مِنْ أَرْكَانِ صِحَّةِ النِّكَاحِ، بَلْ مِنْ إِتْمَامِهٖ''. انتهیٰ.(۳)

(۱)— صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب: استيذان الثيب فى النكاح بالنطق، الخ، جلد: ١، ص: ۴۵۵، مجلس

(۲)— المنهاج فى شرح صحيح مسلم بن الحجاج على هامش مسلم، كتاب النكاح، باب: استيذان الثيب فى النكاح بالنطق، الخ، جلد: ١، ص: ۴۵۵، مجلس برکات۔

(۳)— المنهاج فى شرح صحيح مسلم بن الحجاج على هامش مسلم، كتاب النكاح، باب: استيذان الثيب فى النكاح بالنطق، الخ، جلد: ١، ص: ۴۵۵، مجلس برکات۔

''اہل کوفہ وامام زفر نے کہا کہ یہاں ''أیم'' سے مراد وہ عورت ہے جس کا شوہر نہ ہو، خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ، جیسا کہ یہی لغت کا تقاضا ہے؛ لہذا ہر بالغہ عورت اپنے نفس، یعنی اپنے نکاح کی، ولی کی بہ نسبت زیادہ مستحق ہے۔ اور اس کا نکاح صحیح ہے۔ امام شعبی اور زہری بھی اسی کے قائل ہیں، انھوں نے کہا کہ: ولی صحتِ نکاح کے ارکان سے نہیں، بلکہ وہ نکاح کی تکمیل کرنے والا ہے'' انتہیٰ۔

ثابت ہوا کہ اس باب میں امام ابوحنیفہ تنہا نہیں، بلکہ امام شعبی اور زہری وغیرہ بھی ان کے ہمراہ ہیں۔

اور اس میں یہ بھی لکھا ہے:

''وَ احْتَجَّ أَبُوْ حَنِيْفَةَ -رَحِمَهُ اللّٰهُ- بِالْقِيَاسِ عَلَى الْبَيْعِ وَغَيْرِهٖ؛ فَإِنَّهَا تَسْتَقِلُّ فِيْهِ بِلَا وَلِيٍّ. وَ حَمَلَ الْأَحَادِيْثَ الْوَارِدَةَ فِيْ اشْتِرَاطِ الْوَلِيِّ عَلَى الْأَمَةِ وَالصَّغِيْرَةِ، وَ خَصَّ عُمُوْمَهَا بِهٰذَا الْقِيَاسِ. وَ تَخْصِيْصُ الْعُمُوْمِ بِالْقِيَاسِ جَائِزٌ عِنْدَ كَثِيْرِيْنَ مِنْ أَهْلِ الْأُصُوْلِ'' انتهیٰ.(۱)

''اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے بیع(۲) وغیرہ پر قیاس کر کے تمسک کیا ہے کہ عورت اس میں بغیر ولی کے مستقل ہوتی ہے، اور وہ احادیث جو ولی کی شرط قرار دینے میں وارد ہیں انھیں لونڈی اور صغیرہ(۳) پر حمل کیا ہے۔ اور اس قیاس سے ان احادیث کے عموم کو خاص کیا ہے۔ اور بہت سے اہل اصول کے نزدیک قیاس کے ذریعہ تخصیص عموم جائز ہے''، انتہیٰ۔

لیکن امام نووی کا یہ کہنا کہ: ''ولی کے شرط نہ ہونے پر، قیاس کے ذریعہ حجت پیش کی ہے'' صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ امام کی دلیل آیت واحادیث اور آثار صحابہ ہیں (جیسا کہ معلوم ہوا، اور اس پر بقیہ گفتگو آگے آرہی ہے۔) اس کے باوجود اس قیاس کو صحیح بتایا ہے، وہ غیر مقلدین کی طرح نہیں جو خود دریاے جہالت میں مستغرق، اور قید خانۂ تعصب میں گرفتار ہیں، اس کے باوجود دوسروں کے صحیح اقوال کو غلط ثابت کرنے، اور ائمہ پر ناحق، بے سروپا اعتراض کرنے کو بھی تیار ہیں۔

اب معلوم ہوا کہ اذنِ ولی، ارکانِ نکاح سے نہیں، جیسا کہ امام شعبی وزہری وغیرہ فرماتے ہیں۔ اور امام صاحب وغیرہ جن احادیث میں اذنِ ولی کا ذکر آیا ہے ان کو صغیرہ اور لونڈی پر محمول کرتے ہیں؛ لہذا آیت واحادیث پر عمل کے باوجود مخالفت کا الزام سخت ظلم اور افترا، یا جہالت ہے۔

قال:— اول معترض کو چاہیے کہ اس کی سند بیان کرے، تا کہ اس میں نظر کی جائے۔ خیر ہم نے مانا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا اثر صحیح ہے، مگر اس سے صاحب ظفر پر کب حجت ہوسکتی ہے؟ صاحب ظفر کے نزدیک تو آثارِ صحابہ حجت ہی نہیں ہیں الخ۔

(۱)- المنهاج فی شرح صحیح مسلم بن الحجاج علی هامش مسلم، کتاب النکاح، باب: استیذان الثیب فی النکاح بالنطق، الخ، جلد: ۱، ص: ۴۵۵، مجلس برکات۔

(۲)- بیع: خرید وفروخت (۳)- صغیرہ: چھوٹی بچی، نابالغہ

اقول:— اللہ رے انکار! اور واہ رے اقرار! اول سند کی طلب۔ اور پھر آخر میں صحت کی تسلیم! کیا خوب! اور صحابہ کے آثار کا حجت ہونا صاحب ظفر یا آپ کے نزدیک صرف اپنے مطلب کے وقت ہے۔ جب مطلب نہ ہو تو پھر نہیں۔ اور اگر آپ کے نزدیک حجت نہ ہو تو حنفیہ وغیرہ کو کیا پروا؟ کیوں کہ غیر مقلدین کے نزدیک حجت ہونا شرع میں حجت نہیں۔ اور یہ اثر ہرگز سنت کے مخالف نہیں؛ کیوں کہ صریح حدیث سے پہلے معلوم ہو چکا کہ بالغہ خود مختار ہے۔

شرطِ ولی کی حدیث، ضعیف ہے

اور جسے آپ حدیث صحیح سمجھتے ہیں کہ بغیر ولی کے نکاح جائز نہیں، وہ امام بخاری وغیرہ کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ ضعیف ہے، پھر معارض ہونا کیسا؟ چنانچہ علامہ زیلعی نے ''تبیین الحقائق'' میں لکھا ہے:

''وَقَدْ وَرَدَ فِيْ كُتُبِهِمْ أَحَادِيْثُ كَثِيْرَةٌ، وَ لَيْسَ لَهَا صِحَّةٌ عِنْدَ أَهْلِ النَّقْلِ، حَتّٰى قَالَ الْبُخَارِيُّ وَ ابْنُ مَعِيْنٍ: لَمْ يَصِحَّ فِيْ هٰذَاالْبَابِ حَدِيْثٌ، يَعْنِي عَلَى اشْتِرَاطِ الْوَلِيِّ''. انتهىٰ.

''بے شک ان کی کتابوں میں بہت سی حدیثیں وارد ہیں جو اہل نقل کے نزدیک صحیح نہیں ہیں۔ حتیٰ کہ بخاری و ابن معین نے کہہ دیا کہ: اس باب میں (یعنی ولی کے مشروط ہونے میں) کوئی حدیث صحیح نہیں ہے''۔ انتہیٰ۔

اور ''لمعات شرح مشکوٰۃ'' میں ہے:

''اور عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں بھی کلام ہے؛ کیوں کہ وہ سلیمان بن موسیٰ کی روایت ہے۔ اور ''بخاری'' نے اس کو ضعیف کہا ہے۔ اور ''نسائی'' نے کہا ہے کہ: ''ان کی حدیث میں ضعف ہے''۔ اور امام احمد نے ابو طالب کی روایت میں کہا ہے کہ: ''حدیث لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ قوی نہیں''۔ اور روایت ''مروزی'' میں کہا ہے کہ: میں اس روایت کو صحیح گمان نہیں کرتا ہوں؛ کیوں کہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس کے برخلاف عمل کیا ہے۔ امام احمد سے کہا گیا کہ: پھر آپ اس کے کیوں قائل ہیں؟ فرمایا کہ: اکثر آدمی اسی پر ہیں۔ پھر ابن جریج نے زہری سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے اس حدیث کا انکار کیا ہے''۔ انتهىٰ بِتَرْجَمَتِهٖ.

امام بخاری اور ابن معین وغیرہ کا اس حدیث کو ضعیف کہنا غیر مقلدین کی گردن دعویٰ کے لیے سیف قاطع ہے۔ اور بر تقدیرِ تسلیم، صغیرہ اور کنیز پر محمول ہے، جیسا کہ امام المسلمین امام ابو حنیفہ و شعبی و زہری وغیرہ کا مذہب ہے۔ اور حضرت عائشہ رضی

اللہ عنہا کا اپنے مروی کے خلاف عمل کرنا بھی اسی کا مؤید ہے۔اور اذنِ ولی کا رکن یا سنت ہونا تمھارا مقابل کب تسلیم کرتا ہے، جب تک کہ اس کو بہ دلائلِ واضحہ غیر معارضہ نہ بیان کرو؟ اور یہ قیامت تک نصیب نہ ہوگا، پھر لامحالہ اصول کے مطابق عمل ہوگا، بہ خلاف قصر کے کہ وہ آیت اور احادیثِ متواترہ ومشہورہ سے ثابت ہے۔اور اس پر اجماعِ امت ہے۔اور حضرت عائشہ وعثمان -رضی اللہ عنہما- کے قصر کرنے میں صحابہ وتابعین اور دیگر علما تاویلات کرتے ہیں، جیسا کہ ''شرح مسلم وطحاوی'' وغیرہ میں اس کی صراحت ہے۔جس کو شوق ہو ان کی طرف رجوع کرے، برخلاف اس مسئلے کے کہ مختلف فیہ ہے؛ لہٰذا اسے اُس مسئلے پر قیاس کرنا تمھارے جیسے دانش مندوں ہی کا کام ہے۔

اب معلوم ہوا کہ مؤلف ظفر اور ان کے ناصر وحامی یعنی تم نے ناحق ''مغز ما خوردو کاغذ خویش سیاہ کرد'' پر عمل کیا ہے۔ اب اگر آئندہ بھی ایسا کروگے، تو ادھر سے سوائے ''جواب جاہلانہ باشد خموشی'' اور کچھ نہ کہا جائے گا۔

صاحب ظفر کی غلط تاویل، اور اس کا ردِّ بلیغ

قال:— صاحب ظفر کے کلام'' کہ مرد کو اس عورت کے لینے کا کچھ مواخذہ نہ رہا'' سے مراد یہ ہے کہ قاضی کے حکم کردینے کے بعد مرد کو اس عورت کا لے لینا درست ہے۔اور وہ عورت ظاہراً و باطناً اسی کی ہے۔اسے اس سے وطی کرنا حلال ہے۔الخ۔

اقول:— لفظ'' کچھ مواخذہ نہ رہا'' کی یہ تاویل رکیک بالکل مخالف ہے؛ کیوں کہ ظاہر ہے کہ'' کچھ مواخذہ نہ رہا'' کا جملہ ایسا عام اور مطلق ہے جو ہر قسم کے مواخذے کی نفی کرتا ہے؛ حالاں کہ عنداللہ اس کے ذمہ دعویٰ کاذبہ(۱) کا مواخذہ رہے گا، اور وہ گنہ گار ہوگا، جس کے حنفیہ قائل ہیں۔تو یہ افترا نہ ہوا تو کیا ہوا؟ صاحب ظفر کی عبارت کو اگر کوئی طفلِ مکتب بھی دیکھے گا تو یہی کہے گا۔لیکن وائے برحال جناب! ایسی واہی تاویلیں گڑھتے ہیں، جن کے نہ سر ہوتا نہ پاؤں۔اور جب کہ تم اور تمھارے صاحب ظفر اس مواخذہ کے مُقِر ہوئے جس کے حنفیہ قائل ہیں، تو اب نزاع ہی کیا رہا؟ اور صاحب ظفر نے'' کہ عورت کے لینے کا'' قول کہاں کیا ہے؟ وہ تو کہتا ہے''اس عورت کے لینے سے خدا کے نزدیک کچھ مواخذہ نہ رہا''۔

معلوم ہوا کہ اپنے مطلب کے موافق عبارت کی تحریف میں بھی آپ اپنے بھائیوں کے کان کاٹتے ہیں۔شاباش! جزاک اللہ!

---

(۱)- دعویٰ کاذبہ: جھوٹا دعویٰ

قال :— حدیث کا لفظ ''فَمَنْ قَضَیتُ بِشَیْءٍ'' کا ہے۔ اور شے کا لفظ عام ہے جو اموال اور غیر اموال کو شامل ہے۔ اب جو شخص اس کو اموال کے لیے خاص کرے، اس کے ذمے دلیل ہے۔

اقول :— دوسرا ''کا'' زائد ہے۔ اور مولوی صاحب نے تو اس کے دلائل لکھ دیے تھے۔ آپ اگر اپنے نقصانِ علم سے نہ سمجھیں تو اس میں کسی اور کا کیا قصور؟ سچ ہے! جب مادہ منفعلہ میں قوتِ انفعال نہ ہوگی، تو قوتِ فاعلہ کے لیے وہاں دال کیوں کر گلے گی؟ آپ لوگ تو اس کوچے سے محض نابلد ہیں، اور آپ کا ہیولیٰ قابلِ صورت نہیں ہے؛ اسی لیے صورتِ فائضہ حیران ہو کر چکر کھاتی پھرتی ہے۔

بھائی صاحب! لفظ شے اگرچہ عام ہے، مگر اس کے بعد کا لفظ ''مِنْ حَقِّ أَخِيهِ'' اور ''أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِّنَ النَّارِ'' کا جملہ اس کو صرف مال سے مقید کر رہا ہے۔ بہ خلاف نکاح وطلاق وغیرہ عقود وفسوخ کے، کہ اس میں کسی کا حق تلف نہیں ہوتا، اور نہ کسی کا کچھ قطع ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ حدیث جسے صاحب ظفر اور حضور والا متنازع فیہ مسائل میں حنفیہ کے الزام کے لیے لائے ہیں، حجت نہیں ہو سکتی؛ کیوں کہ اس حدیث میں نہ تو گواہوں کا ذکر ہے، اور نہ مدعیٰ علیہ کے قسم کا بیان ہے۔ صرف اتنا ہے کہ تم میں سے اگر کوئی اپنی تیز زبانی سے اپنا دعویٰ ثابت کر لے، اور ہم حکم لگا دیں، اور ایک کا حق دوسرے کو دلا دیں، تو لینے والے کو اسے آگ کا ٹکڑا سمجھنا چاہیے۔ جب کہ زیرِ بحث مسئلہ میں اس کے برخلاف جھوٹے گواہوں کے ساتھ فیصلہ ہے؛ لہٰذا ایک کو دوسرے پر قیاس کر کے الزام دینا خیالِ فاسد ہے۔ اگر اب بھی حدیث: ''فَمَنْ قَضَيْتُ لَه''(۱) سے تخصیص بالمال کی وجہ حضور والا کی سمجھ میں نہ آئے، تو ایسی سمجھ پر رونا چاہیے۔

قال :— اس حدیث سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جدائی، بعد طلاق حاصل ہوئی۔ اور ''ابنِ شہاب'' کا ظاہر قول کہ: یہ طریقہ متلاعنین کا رہا، اسی کی مؤید ہے۔ جب تک معترض اس احتمال کو دفع نہ کریں، اس قصے سے دلیل لینا درست نہیں۔

مسئلۂ لعان میں حاکم کا تفریق کرانا سنت ہے

اقول :— جب طلاق کے بعد جدائی ہوئی تو نفسِ لعان سے جدائی کہنا غلط ہوا، جس کے، آگے چل کر دوسری وجہ میں تم خود قائل ہوئے ہو۔ اس کے علاوہ طلاق کے بعد ہونا اس کے منافی نہیں کہ جدائی حاکم کی تفریق سے ہوئی ہو۔ دیکھو خود بخاری

(۱)— صحیح مسلم، کتاب الأقضية، باب: بيان أن حكم الحاكم لا يغير الباطن، جلد: ۲. ص: ۷۴، مجلس برکات

میں موجود ہے:

"قَالَ : فَتَلَاعَنَا وَ أَنَا شَاهِدٌ عِنْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَفَارَقَهَا، فَكَانَتْ سُنَّةً أَنْ يُّفَرَّقَ بَيْنَ الْمُتَلَاعِنَيْنِ، وَ كَانَتْ حَامِلاً فَأَنْكَرَ حَمْلَهَا". انتهىٰ.(۱)

"راوی کہتا ہے: ان دونوں نے لعان کیا اور میں رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر تھا، تو آپ نے اس عورت سے تفریق کرادی، پھر یہی سنت ہوگئی کہ متلاعنین کے درمیان تفریق کرائی جائے۔ اور وہ حاملہ تھی تو اس کے حمل کا انکار کیا"۔ انتہیٰ۔

اور "بخاری" کی دوسری روایت میں ہے:

"عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَخْبَرَهُ، أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ فَرَّقَ بَيْنَ رَجُلٍ وَ امْرَأَتِهِ قَذَفَهَا".(۲)

"عَنِ ابْنِ عُمَرَ —رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا— أَنَّ رَجُلاً رَمىٰ امْرَأَتَهُ فَانْتَفىٰ مِنْ وَلَدِهَا فِيْ زَمَانِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ، فَأَمَرَ بِهِمَا رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فَتَلَاعَنَا كَمَا قَالَ اللّٰهُ، ثُمَّ قَضىٰ بِالْوَلَدِ لِلْمَرْأَةِ، وَ فَرَّقَ بَيْنَ الْمُتَلَاعِنَيْنِ. رَوَاهُمَا الْبُخَارِيُّ".(۳)

"نافع سے روایت ہے، وہ ابن عمر سے روایت کرتے ہیں کہ: رسول اللہ ﷺ نے ایک مرد اور اس کی عورت کے درمیان تفریق کی؛ کہ مرد نے اس عورت کو زنا کی گالی دی تھی"۔

"ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے: رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں ایک مرد نے اپنی عورت کو زنا کی تہمت لگائی، پھر اس کے بچے سے انکار کیا، تو رسول اللہ ﷺ نے ان دونوں کے حق میں لعان کا حکم فرمایا۔ پھر ان دونوں نے اللہ تعالیٰ کے فرمان کے مطابق لعان کیا۔ پھر بچے کا عورت کے لیے فیصلہ کیا۔ اور دونوں لعان کرنے والوں کے مابین تفریق کردی۔ ان دونوں کو بخاری نے روایت کیا"۔

ان احادیث سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے تفریق کرائی۔ اور یہی سنت قرار پائی کہ تفریق کرادی جائے۔ اور تفریق کرانے والا حاکم ہی ہوگا، جیسا کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا مذہب ہے، اور طلاق کے بعد تفریق کا ہونا حکمِ حاکم کے منافی نہیں۔

(۱) صحيح بخاری، كتاب التفسير، سورة النور، باب: قوله: والخامسة أن لعنة الله عليه ان كان من الكاذبين، جلد: ۲، ص: ۶۹۵، مجلس بركات، اشرفيه مبارک پور.

(۲) صحيح بخاری، كتاب الطلاق، باب: التفريق بين المتلاعنين، جلد: ۲، ص: ۸۰۱، مجلس بركات

(۳)- صحيح بخاری، كتاب التفسير، سورة النور، باب: قوله: والخامسة ان غضب الله عليها ان كان من الصادقين، جلد: ۲، ص: ۶۹۶، مجلس بركات، اشرفيه، مبارک پور.

قال :— وجہ دوم: اگر مان بھی لیں کہ یہ تفریق طلاق سے نہیں ہوئی، تو پھر بھی ہم اس امر کو تسلیم نہیں کرتے کہ حکمِ حاکم سے ہوئی۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ: یہ تفریق نفسِ لعان سے ہوئی، جیسا کہ امام شافعی، مالک اور جمہور فقہا و محدثین رضی اللہ عنہم کا مذہب ہے۔ الخ۔

اقول :— آپ کے نہ ماننے سے ہمارا کیا نقصان ہے؟ اور اگر یہ مذہب امام شافعی وغیرہ کا ہے تو اس سے آپ کو کیا فائدہ؟ کیا آپ ان کے مقلد ہیں کہ درمیان استناد ان کا مذہب پیش کرتے ہیں؟ اس کے علاوہ اس پر کون سی دلیل قطعی، غیر معارض ہے کہ یہ تفریق نفس لعان سے ہوئی؟ اگر وہی دلیل ہے جسے ''امام نووی'' نے لکھا ہے تو -بفضلہ- ادھر بھی دلائل قویہ موجود ہیں۔ اور '' لَا سَبِيْلَ لَكَ عَلَيْهَا'' کا جملہ کچھ مفید مطلب نہیں؛ کیوں کہ ''فَرَّقَ بَيْنَ الْمُتَلَاعِنَيْنِ'' کا جملہ صاف بتا رہا ہے کہ تفریق، حکم حاکم سے ہوئی؛ اسی لیے اس مقام پر ''حاشیۂ بخاری'' میں لکھا ہے:

''وَ فَرَّقَ بَيْنَ الْمُتَلَاعِنَيْنِ ، أَيْ حَكَمَ النَّبِيُّ ﷺ بِالْفَرْقِ بَيْنَهُمَا . وَ فِيْهِ دَلِيْلٌ عَلٰى أَنَّ الْفُرْقَةَ بَيْنَهُمَا بِتَفْرِيْقِ الْحَاكِمِ، لَا بِنَفْسِ اللِّعَانِ. وَ هُوَ مَذْهَبُ أَبِيْ حَنِيْفَةَ –رَحِمَهُ اللّٰهُ''– انتهىٰ.(۱)

''اور دو لعان کرنے والوں کے درمیان تفریق کرا دی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نبی ﷺ نے ان دونوں کے درمیان تفریق کر دینے کا حکم فرمایا۔ اور اس میں اس بات کی دلیل ہے کہ ان دونوں میں تفریق، حاکم سے ہوئی، نہ صرف لعان سے۔ اور یہی ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے''۔

اور جملہ ''لَا سَبِيْلَ لَكَ عَلَيْهَا'' پر حاشیۂ بخاری میں لکھا ہے:

''قَالَ فِي ''اللَّمَعَاتِ'': هٰذَا الدَّلِيْلُ لَيْسَ بِوَاضِحٍ ؛ لِأَنَّهُ يَجُوْزُ أَنْ يَّكُوْنَ قَوْلُهُ هٰذَا بَعْدَ التَّفْرِيْقِ – أَيْ فَرَّقَ وَ قَالَ: لَا يَحِلُّ لَكَ أَبَداً''– انتهىٰ. (۲)

''لمعات'' میں کہا ہے: شوافع کی یہ دلیل واضح نہیں ہے؛ کیوں کہ ممکن ہے کہ یہ قول تفریق کے بعد ہو۔ یعنی تفریق کر دی ہو پھر فرمایا: اب تمھارے لیے کبھی حلال نہیں''۔ انتہیٰ۔

اب اگر کچھ انصاف کا مادہ ہے، اور عقل بھی ہے، تو ان عبارات کو سمجھو! اور دیکھو کہ حق کس جانب ہے؟

(۱)– حاشیۂ بخاری، کتاب التفسیر، سورۃ النور، جلد: ۲، ص: ۶۹۲، مجلس برکات، اشرفیہ مبارک پور.

(۲)– حاشیۂ بخاری، کتاب التفسیر، سورۃ النور، جلد: ۲، ص: ۶۹۲، مجلس برکات، اشرفیہ مبارک پور

قال:— امام الائمہ امام شوکانی ''نیل الاوطار'' میں فرماتے ہیں۔ الخ۔

اقول:— لاحول و لا قوۃ! شوکانی کو ''امام الائمہ'' کس دانش مند نے کہا ہے؟ سچ ہے: **حُبُّکَ الشَّیُٔ یُعْمِیْ وَ یُصِمُّ**.(۱) بیچارے قاضی تھے، قاضی سے امام بنایا۔ پھر اس پر بھی صبر نہ آیا تو ''امام الائمہ'' بناڈالا؛ کیوں نہ ہو: ''پیراں نمی پرند و مریداں ہمی پرانند''۔(۲) ظاہر ہے کہ ان کی دلیل بھی جملہ ''**لَاسَبِیْلَ لَکَ عَلَیْھَا**'' ہے، جس کا جواب گذر چکا، کوئی نئی بات نہیں۔ اور ابن قیم کا استدلال، اس سے بڑھ کر کیا ہوگا؟

غرض: چند روایات میں حکمِ حاکم سے تفریق کی صراحت ہے، پھر اس کا انکار کرنا سخت تعصب و جہالت ہے۔ یا تقلید بے دلیل۔

قال:— وجہ سوم: قاضی شوکانی ''نیل الاوطار'' میں، اور جناب نواب صاحب بہادر نے ''مسک الختام'' میں اس قصے کے جواب میں فرمایا ہے۔ الخ۔

اقول:— آپ ناحق قصہ، کہانی کہہ کر عوام کو دھوکے میں ڈالتے ہیں، بھلا اس سے کام چلنے والا ہے؟ لعان کی یہ صورت ''بخاری'' وغیرہ میں موجود ہے۔ اور ''قاضی شوکانی'' اور ان کے مقلد کی یہ وجہ بیانی بالکل غلط ہے؛ کیوں کہ اس تعصب سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ صاحب ناحق پیچھے پڑے ہیں؛ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ''حدیثِ لعان'' حنفیہ وغیرہ کے دعویٰ کی دلیل ہے۔ نہ یہ کہ اس پر قیاس کیا گیا ہے۔ بلکہ اس حدیث کا دلیل ہونا خود مؤلفِ ''مسک الختام'' نے لکھ دیا ہے، جسے تم نے بھی لکھا ہے:

''وحدیث را حمل بر مال کردہ اند۔ و برائے ماعدائے او احتجاج بہ قصۂ متلاعنین کردہ، و گفتہ کہ: آں حضرت ﷺ۔ تفریق کرد درمیانِ متلاعنین با احتمال صدق رجل دررمی۔ وازیں جا گرفتہ می شود کہ در ہر قضا کہ تملیکِ مال نیست آں قضا بر ظاہر است، اگرچہ باطن برخلاف وے بود۔ وحکم حاکم دراں احداثِ تحلیل وتحریم می کند، بہ خلاف اموال''۔ انتہیٰ۔(۳)

(۱)- ترجمہ: کسی چیز کی محبت تمھیں اندھا اور بہرہ بنا دیتی ہے۔

(۲)- ترجمہ: پیر نہیں اُڑتے، بلکہ مرید انھیں اُڑاتے ہیں۔

(۳)- ترجمہ: اور حدیث کو مال پر محمول کیا ہے، اور اس کے علاوہ کے لیے قصۂ متلاعنین سے حجت لیتے ہوئے کہا ہے: رسول اللہ ﷺ نے تہمت میں-مرد کے سچا ہونے کے احتمال کے باوجود- دونوں لعان کرنے والوں کے درمیان تفریق فرمایا۔ اس جگہ سے یہ دلیل لی جاتی ہے کہ ہر وہ قضا جس میں تملیکِ مال نہیں وہ ظاہر پر محمول ہے، اگرچہ باطن اس کے خلاف ہو۔ اور حکمِ حاکم اس میں حلت وحرمت پیدا کر دیتا ہے، بہ خلاف اموال کے (کہ وہ ایسا نہیں)۔

اس کے بعد تعقب کو دیکھیے ! لکھتے ہیں:

''وایں راتعقب کردہ اند بآں کہ فرقت درلعان بہ طریقِ عقوبت واقع شدہ؛ زیرا کہ کاذب بودن یکے ازاں ہردو معلوم ست۔ وایں خود اصل براسہ است۔ براں قیاس نتواں کرد''۔ انتہیٰ۔(۱)

اس تعقب کے ضعیف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں کہا ہے : حنفیہ اس پر قیاس کرتے ہیں۔ اور پہلے کہا ہے کہ: یہ حدیثِ متلاعنین اس پر دلیل ہے کہ جہاں تملیکِ مال نہیں ہے، وہاں قضاے ظاہر و باطن نافذ ہوتی ہے۔ یہ حدیث تو خود حنفیہ کی دلیل ہے، نہ یہ کہ اس پر اس مسئلہ کو قیاس کیا ہے۔

اس کے علاوہ یہ بات مہمل ہے کہ '' یہ اصل براسہ ہے اس پر قیاس نہیں کر سکتے'' کیوں کہ اگر قیاس کرتے ہیں تو کسی اصل ہی پر قیاس کرتے ہیں۔ قیاس کے لیے مقیس علیہ کا ہونا ضروری ہے، جسے اصل کہتے ہیں۔ پھر آپ کے ''محقق'' کے نزدیک اگر قیاس کے لیے اصل کا ہونا ضروری نہیں، تو ابھی تک وہ قیاس کی ماہیت ہی سے ناواقف ہیں۔

اور حنفیہ کے لیے اس حدیث کے دلیل ہونے کی وجہِ وجیہ یہ ہے کہ: جب رسول اللہ ﷺ نے اس کے باوجود تفریق کا حکم دے دیا کہ ان میں کا ایک جھوٹا تھا، اور اس عورت کو ہمیشہ کے لیے اس پر حرام کر دیا، تو عند اللہ بھی وہ حرام ہو گئی؛ حتی کہ اس سے صحبت کرنا اب زنا کے حکم میں ہوگا؛ لہٰذا حضور ﷺ کا یہ حکم فسخِ نکاح میں ظاہراً و باطناً نافذ ہو گیا۔ یہی حنفیہ کی دلیل ہے۔ حنفیہ نے اس حدیث پر قیاس نہیں کیا ہے۔ ہاں! یہ حدیث: '' فَمَنْ قَضَيْتُ لَهٗ'' کے معارض ہے؛ اسی لیے اسے خاص اموال پر محمول جانتے ہیں۔ جس سے تطبیق حاصل ہو جاتی ہے۔

اور یہ کہنا کہ عقوبت کے طور پر ہوا، کچھ مضر نہیں؛ کیوں کہ عقوبت کے طور پر ہو، یا غیر عقوبت کے طور پر، بہ ہر حال یہ ثابت ہے کہ ان میں سے ایک ضرور جھوٹا تھا۔ اب جھوٹے گواہوں سے کسی نے عقود وفسوخ کا دعویٰ کیا، تو قاضی کے نزدیک جب مدعیٰ علیہ منکر ہے، تو ان میں سے ایک ضرور جھوٹا ہے؛ لہٰذا قاضی کا بہ ظاہر حکم کر دینا باطناً بھی جاری ہوگا، گو دعویٰ کاذبہ کی وجہ سے مدعی پر مواخذہ ہو، جیسا کہ لعان میں جو جھوٹا ہوگا اس سے عند اللہ مواخذ ہوگا۔ اور یہ لعان، فسوخ میں سے ہے؛ لہٰذا نفوذِ قضا میں اس کا حجت ہونا ظاہراً و باطناً بہ خوبی ثابت ہو گیا، اگر چہ منکرین اسے تسلیم نہ کریں۔

قال:— اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں دو ایک شخصوں کا ہونا ضروری ہے کہ شے، ایک کی مِلک سے نکل

(۱)- ترجمہ: اور لوگوں نے اس کا تعقب کیا ہے کہ مسئلۂ لعان میں تفریق، بہ طور عقوبت واقع ہے؛ کیوں کہ ان دونوں میں سے ایک کا جھوٹا ہونا معلوم ہے، اور یہ بذاتِ خود اصل ہے، اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ انتہیٰ۔

کر دوسرے کے ملک میں چلی جائے، اور فیصلے کی ڈگری ایک کے حق میں ہو۔ اس جگہ -یعنی قصۂ متلاعنین میں- تو اس کو کچھ علاقہ بھی نہیں؛ کیوں کہ اول تو یہاں ایسے دو شخص نہیں ہوتے۔ الخ۔

اقول:— حضور والا کی یہ وجہ بیانی طبع زاد ہے، قابل سماعت نہیں۔ تعارض کے لیے صرف اتنا چاہیے کہ جو حکم ایک حدیث سے ثابت ہوتا ہے، دوسری حدیث میں اس کے مخالف و مبائن ثابت ہو، مثلاً ایک میں عموم ہو تو دوسری میں بطلانِ عموم، یعنی خصوص۔ یا ایک میں حلت ہو، تو دوسری میں حرمت۔ اب حتی الامکان ان میں تطبیق دی جائے گی۔ یا تساقط ہو کر اصل کی طرف رجوع کیا جائے گا، كَمَا لَا يَخْفٰى عَلٰى مَاهِرِ الْأُصُوْلِ. یعنی جو حدیث قرآن شریف کے موافق ہوگی، اس پر عمل ہوگا۔ یا وجوہِ ترجیح دیکھ کر ایک کی ترجیح کا حکم دیا جائے گا۔ اب یہاں پر اگر حدیث: ”فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيْهِ شَيْئاً الخ“ کو عام رکھا جائے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عموماً اموال اور غیر اموال، جیسے عقود و فسوخ وغیرہ میں قضاے قاضی ظاہر میں نافذ ہے نہ باطن میں، تو متلاعنین کی حدیث اس کے مخالف و معارض ہو جاتی ہے؛ کیوں کہ اس سے عقود و فسوخ میں قضاے قاضی کا نفوذ ظاہراً و باطناً ثابت ہوتا ہے، اب لامحالہ وہ تقریر کی جائے گی جو اوپر گذری، جس سے دونوں حدیثوں میں مطابقت ہو جائے گی۔ اب ایسی قوی دلیل کو باطل یا ضعیف کہنا آپ ہی جیسوں کا کام ہے۔

اس تقریر سے یہ خوبی معلوم ہوا کہ آپ کا ”مقضی له“ وغیرہ کہنا، اور جو کچھ اس پر متفرع کیا ہے سب غلط، اور توجہ کے قابل نہیں ہے۔ اور آپ کی یہ بڑ” کہ ہم نے سب اقوال کو باطل کیا“ گھر بیٹھے میاں مٹھو بننا ہے۔ اور پھر اس پر یہ طرہ کہ آپ اپنے اس طرح کے مہمل اعتراضات اور بے سر و پا خدشات کو ”الہام الٰہی“ سمجھ کر ”اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ عَلٰى مَا أَلْهَمَنِيْ“ فرماتے ہیں، کیا خوب! یہ الہام ربانی ہے، یا ”خود بدولت“ کہ تیز زبانی؟

قال:— اس میں تین وجہ سے کلام ہے: وجہ اول یہ کہ اس حدیث کی صحت میں محدثین کو کلام ہے۔ امام شوکانی ”نیل الاوطار“ میں فرماتے ہیں۔ الخ۔

اقول:— دیکھو! تمھارے امام شوکانی ہی ”ابن عبدالبر“ سے نقل کرتے ہیں: ”اگر چہ یہ حدیث منقطع ہے مگر اس کی اصل مشہور ہے، اور ایک جماعت نے اسے قبول کیا ہے“۔ اور ایسا ہی ”خطابی“ سے نقل کیا ہے ”کہ اس کی اصل ضرور ہے۔“ اور یہ معلوم ہے کہ انقطاع سے حدیث مرسل ہوگی، اور ابن برزی بھی اس کو مرسل کہتے ہیں۔ اب بعض کے نزدیک اگر مرسل اقسام ضعیف سے ہے تو مقابل پر حجت نہیں ہے۔ خاص کر جب کہ حدیث مرسل بڑے بڑے ائمۂ حدیث و فقہ، مثلاً امام ابوحنیفہ، امام

مالک اور احمد رحمہم اللہ وغیرہ کے نزدیک حجت ہے۔ اس کے حجت نہ ہونے پر کوئی عمدہ دلیل نہیں ہے۔ اور متقدمین برابر مرسل کو حجت جانتے تھے۔ اس کے علاوہ طرقِ متعددہ سے حدیث مرسل بالاتفاق قابلِ حجت ہوجاتی ہے۔ اور یہاں بھی بہ اقرار ''شوکانی'': ایک جماعت نے اس کو ثابت الاصل کہا ہے، فَافْهَمْ وَ تَبَصَّرْ.

قال:— اگر ہم اس حدیث کی صحت کو بھی تسلیم کرلیں تو بھی کہتے ہیں کہ: اس حدیث اور حدیثِ سابق - یعنی إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ الخ. میں کچھ بھی منافات نہیں۔ الخ۔

اقول:— کیا کہنا! آپ کی یہ وجہ بھی خوب معقول ہے! دعوے میں منافات کا انکار، اور دلیل میں اس کا اثبات! جس طرح حنفیہ ان دونوں حدیثوں میں تعارض اور منافات ثابت کرتے ہیں، تم نے بھی ویسے ہی ثابت کیا۔ ہاں! فرق صرف اتنا ہے کہ تم نے اپنے اجتہادِ بے بنیاد سے مقضی له وغیرہ نکال کر فرق بتایا ہے۔ اور آخر میں کہہ دیا ہے کہ: ''اب ان دونوں حدیثوں کے درمیان فرق ظاہر ہوگیا'' انتہیٰ۔ جس سے خود دعویٰ اور دلیل میں تعارض ثابت ہوا۔ وہاں عدمِ منافات، اور یہاں منافات۔ مگر تم کو معلوم نہیں کہ میں لکھتا کیا ہوں اور ثابت کیا ہوتا ہے؟ خیر! اصل مقصد میں ہمارے مخالف نہیں ہو۔ اصل منافات وتعارض میں ہمارے شریک رہے، اور صرف صورتِ متنازع کے تعین میں اختلاف رہا۔ مولوی صاحب اور جملہ حنفیہ نے اس میں اس طرح تعارض ثابت کیا ہے کہ: بائع ومشتری کے اختلاف کے وقت ان میں سے ایک ضرور جھوٹا ہوگا، مگر لونڈی کے واپسی کے بعد بائع کو اس سے صحبت کرنا حلال ہے، اور مشتری کو حرام، جیسا کہ حدیث میں مصرّ ح ہے۔ رسول اللہ ﷺ کے اس حکم کا ظاہر و باطن میں نافذ ہونا ظاہر ہے۔ اب بے شک یہ حدیث ''حدیثِ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ'' (۱) کے متعارض ہوئی کہ اس میں جھوٹ سے صرف ظاہر میں نافذ ہونا، معلوم ہوتا ہے۔ مگر آپ گڈمڈ کر رہے ہیں۔ کہاں کی کہاں لگاتے ہیں۔ اول منافات کا انکار، پھر اس کا اثبات۔ وہ بھی اپنی طرف سے! ظاہر ہے کہ تناقض وتعارض، ان امور میں ہوتا ہے کہ ایک میں اثبات اور دوسرے میں عدم اثبات ہو۔ اسی طرح قیاس بھی تمام چیزوں میں جاری نہیں ہوتا، بلکہ اس کے لیے علت جامعہ ہونی چاہیے۔ اور ثمن میں اختلاف ہونے کو عیب سمجھنا حضور والا کا اجتہاد ہے، یا تقلید ہے؟ یا کہیں حدیث سے ثابت ہے؟ آخر کا اثبات، مشکل۔ اور اول وثانی شقِ باطل ہے۔ اب حضور کی غلط فہمی عیاں راچہ بیاں؟

قال:— وجہ سوم: اختلاف متبایعین کی حدیث سے یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ بائع نے زیادتیٔ ثمن میں دھوکہ دیا ہے؟ جاریہ (باندی) کو اس دھوکے سے واپس لیا ہے؟ اب جاریہ کا لینا عند اللہ بھی اس کو حلال ہوا۔ اور اس سے دھوکے بازی کا مواخذہ

(۱)— صحيح مسلم، كتاب الأقضية، باب: بيان ان حكم الحاكم لا يغير الباطن، جلد: ۲، ص: ۷۴، مجلس بركات

اٹھ گیا۔ الخ۔

اقول:— کون کہتا ہے کہ دھوکے بازی اور جھوٹ بولنے کا مواخذہ عنداللہ اٹھ گیا؟ جیسے جھوٹے گواہوں سے دعویٰ ثابت کرنے میں حنفیہ عنداللہ مواخذے کے قائل ہیں، ایسے ہی یہاں بھی۔ ہاں! عنداللہ بائع کو صحبت کرنا حلال ہوگا، اور مشتری کو حرام، جیسا کہ صریح حدیث میں آچکا۔ اب بائع کے لیے صحبت کے حرام ہونے کا ثبوت منکرین کے ذمے ہے۔ ہم تو کہتے ہیں کہ حکمِ حاکم حلت جاریہ، یا واپس شدہ اسباب کے واسطے ظاہر و باطن میں نافذ ہوگیا۔

قال:— کوئی بات بھی آپ کی معلوم نہ ہوئی۔ الخ۔

اقول:— سچ ہے!

ع آنکھیں اگر مُندی ہیں، تو پھر دن بھی رات ہے

کیوں نہ ہو! سمجھ کے لیے تو علم و عقل درکار ہے، جس سے آپ لوگ کوسوں دور ہیں۔ تعجب تو یہ ہے کہ۔ بفضلہٖ۔ ہندی کی چندی کردی گئی ہے۔ پھر بھی سمجھ میں آنے کی شکایت ہے۔ بھائی صاحب! اگر اب بھی نہ سمجھو تو ہمارا کیا قصور؟ ہم نے یہ خوبی ثابت کردیا ہے کہ حدیث: ''إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ'' خاص ہے، نہ کہ عام۔ جیسا کہ آپ لوگ سمجھے ہیں۔

صاحبین کے قول پر فتویٰ، بعینہ امام کے قول پر فتویٰ ہے

قال:— اس سے صاحب ظفر کو کیا کام؟ فتویٰ خواہ قولِ صاحبین پر یا قولِ امام پر۔ الخ۔

اقول:— ہاں صاحب! یہ تو بے شک معلوم ہے کہ صاحبِ ظفر اور حضور والا، اور بلکہ جملہ غیر مقلدین کو صرف امام صاحب ہی سے عناد ہے، اور انھیں کو مخالفِ احادیث ثابت کرنا ہے۔ اور صاحبین نے اگر امام کے خلاف قول کیا ہے، تو یہ خلاف صرف ظاہر بینوں کے نزدیک ہے، ورنہ ''نصرۃ المقلدین'' میں بہ حوالۂ کتبِ معتبرہ لکھا گیا ہے کہ: صاحبین کی روایات بھی امام ہی سے ماخوذ ہیں۔ انھوں نے صرف بعض مقام پر بعض روایات کو ترجیح دے دی ہے۔ اور اصل میں وہ روایات، امام ہی کے ہیں۔ تو یہاں پر جو فتویٰ صاحبین کے موافق ہے، اسے امام کے مخالف سمجھنا جہالت یا تعصب ہے۔ اور جب فتویٰ صاحبین کے قول پر ہوا تو پھر اس کے خلاف پر کس نے عمل درست بتایا ہے؟ یہ ناحق کی ضد ہے۔ اَللّٰهُمَّ احْفَظْنَا مِنْ شَرِّ الْخَنَّاسِ.

امام اعظم کی بارگاہ میں معترض کی گستاخی

قال:- امام کا قول جب قرآن یا حدیث کے مخالف ٹھہرا تو پھر ہم کیوں نہیں کہہ سکتے کہ امام کا یہ قول قرآن کے مخالف ہے؟

اقول:- ؎ یک طفل شوخ نیست دریں کشور خراب دیوانگی بجاے دگر می بریم ما

پہلے آپ اپنے خللِ دماغ کی دوا کیجیے! شافیِ مطلق جب صحت عطا فرمائے تو پھر کسی حنفی عالم سے قرآن وحدیث پڑھیے! اس کے بعد دیکھیے! کہ امام صاحب کا قول قرآن شریف کے مخالف ہے، یا موافق؟ اس کے بغیر آپ مغزِ سخن تک نہیں پہونچ سکتے۔ اور حضرت امام ہمام کی نسبت یہ بدظنی، اور ان کے بارگاہ میں گستاخی اچھی نہیں کہ جن کی شان میں محدث عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

؎ وَ كَيْفَ يَحِلُّ أَنْ يُّوْذىٰ فَقِيْهٌ لَهٗ فِي الْأَرْضِ آثَارٌ شَرِيْفَةٌ (۱)

(یعنی ایسے فقیہ کو تکلیف دینا کیسے حلال ہے کہ زمین میں جن کی عظیم نشانیاں ہیں)

ہم دوستانہ سمجھاتے ہیں: آپ نومسلم ہیں۔ کفر سے اسلام کی طرف نئے نئے آئے ہیں، ایسا نہ ہو کہ ائمہ کو برا بھلا کہہ کر مردودِ بارگاہِ ایزدی ہو جائیں۔ اور: خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذٰلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِيْنُ (۲) کا مضمون صادق آجائے۔ **نعوذ بالله منه.** اور علماے متقدمین کی برابری نہ کرو۔ ان کی باتیں ان کے ساتھ تھیں۔ ان کے ارادے خدا کو معلوم ہیں۔ مگر ہم اتنا جانتے ہیں کہ ان میں اس قدر نفسانیت و جہالت نہیں تھی، جو آج کل ہو رہی ہے۔ اور بے شک ائمۂ دین پر طعن سن کر مسلمان کی شان سے بعید ہے کہ خاموش رہے (خاص کر جو بلاوجہ اور ہٹ دھرمی سے ہو، اور عوام کو بہکانے کے لیے ہو)، بلکہ حتی الامکان تحریر سے، تقریر سے اس کا ازالہ واجب ہے، جیسا کہ تمام اہلِ علم کا قاعدہ ہے۔ اور یہ حکم ترمذی کی حدیث صحیح (۳) کے مطابق ہے جو دیباچہ میں لکھی گئی۔ اس لیے ہم اہل سنت حنفیہ پر فرض کفایہ ہے کہ معترضین کے اعتراضات واہیہ کا ہمیشہ دفع کرتے رہیں۔

(۱)- مقدمة الدر المختار، ص: ۱۶۰، زکریا بک ڈپو. (۲)- قرآن مجید، پ: ۱۷، سورة الحج، آیت: ۱۱.

(۳)- "عن أبي الدرداء عن النبي ﷺ: من رد عن عرض أخيه رد الله عن وجهه النار يوم القيامة"

جامع ترمذی، کتاب البر و الصلة، باب: ما جاء في الذب عن عرض المسلم، ص: ۵۳۸، رقم الحدیث، ۱۹۳۱، دار احیاء التراث العربی، بیروت

تنبیہ: مذکورہ حدیث نصر المقلدین کے دیباچے میں ہے۔ البتہ اس کتاب کے دیباچے میں حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ کی حدیث: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده الخ" بہ حوالہ مسلم وغیرہ موجود ہے۔

قال :— یہ تینوں جواب باصواب ہیں۔ الخ۔

اقول :— بالکل غلط ہیں۔ یہ حدیث ،عقود میں قضاے قاضی کے ظاہراً و باطناً نافذ ہونے میں نصِّ صریح ہے۔ اور اہل علم پر مخفی نہیں کہ صحابی کا ایسا فیصلہ حکماً مرفوع ہے؛ کیوں کہ اس میں اجتہاد کو دخل نہیں۔

قال :— حافظ ابن حجر نے ''شرح نخبہ'' میں ،ابن صلاح نے ''مقدمہ'' میں ،سخاوی وغیرہ نے ''شرح الفیہ'' میں معلق کو ضعیف کہا ہے۔ الخ۔

حدیثِ معلق کی تحقیق

اقول :— بھلا ان نکمی باتوں سے کیا کام چلنے والا ہے؟ مولوی صاحب نے جو اعتراض کیا ہے، اس کو تو سمجھے ہی نہیں اور کہہ دیا کہ: فلاں فلاں نے معلق کو ضعیف کہا ہے۔ مولوی صاحب تو یہ فرماتے ہیں کہ: جس کے ابتداے سند میں سقوط واقع ہو، اس کو مطلقاً کس نے مردود و ضعیف کہا ہے؟ اس کا جواب تو بنا نہیں۔ صرف نام گنا دیا کہ فلاں فلاں نے معلق کو ضعیف کہا ہے۔ بھلا ان ناموں کے ذکر سے کیا کام نکلا؟ مولوی صاحب نے تو اس اطلاق کو ''شرح نخبہ'' ہی سے رد کر دیا ہے۔ اور مردود کا مطلب سمجھا دیا ہے۔ پھر بھی آپ نہ سمجھے۔ اور صاحب ظفر کی طرف سے بے سر و پا توجیہ کرنے کو تیار ہو گیے۔

قال :— صاحب ظفر نے جو حدیث معلق کو ضعیف کہا ہے، اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ: حدیثِ معلق بہ اعتبار مِـــنْ حَیْث هُو َ، امر خارجی کا اعتبار کیے بغیر محدثین کے نزدیک ضعیف شمار کی جاتی ہے، نہ یہ کہ ہر معلق ضعیف ہے، گو اس کی خارج میں دوسری سند بھی پائی جائے۔

اقول :— ''بہ اعتبار مِـــنْ حَیْـــثُ هُـو'' کیا سنجیدہ عبارت ہے! افسوس! جن کی لیاقت کا یہ حال ہے، وہ ناحق علما کی تحریروں پر قلم اٹھانے کی حرص کرتے ہیں۔ سچ ہے:

ع آدمیاں گم شدہ ملکِ خدا خر گرفت

اس کے علاوہ صاحب ظفر کی عبارت سے یہ مطلب کہاں سمجھا جاتا ہے! اس نے تو معلق کو علی الاطلاق ضعیف و مردود کہا

ہے۔امر خارجی و غیر خارجی سے کہیں بحث نہیں کی۔ پھر یہ آپ کی صریح سخن سازی ہے۔معلوم نہیں کہ اس طرح بے سروپا مطلب تراشنے سے آپ کو کیا نفع ملتا ہے۔ یہ یاد رکھیے! کہ اس لیاقت پر آپ کا زمرۂ مؤلفین (۱) میں قدم رکھنا، انگلی کاٹ کر شہیدوں میں داخل ہونا ہے۔فقط۔

تنبیہ

چوں کہ رسالہ ''صیانۃ المقتصدین''اسی قدر طبع ہوکر شائع ہوا ہے۔اور باقی کا اب تک پتا نہیں، بلکہ دیباچہ میں لکھا گیا ہے کہ: ''جب مولوی وکیل احمد صاحب نے اس کے مؤلف مولوی محمد سعید صاحب کو بقیہ رسالۂ مذکورہ کے لیے چند بار لکھا کہ بھیج دو،تو انھوں نے صاف لکھ دیا کہ: بقیہ جواب نہیں لکھا گیا''۔

اس لیے راقم نے اسی قدر کا جواب حالتِ سفرِ دکن میں باوجود قلتِ سامان،کتبِ ضروریہ وغیرہ کے لکھ دیا ہے۔(اس پر بھی منصف مزاجوں سے خطاونسیان کی معافی کا امیدوار ہے)یعنی رمضان شریف میں قصبہ ''بریاؤ''،ضلع سورت میں شروع کیا تھا،پھر وہاں سے ''پونہ'' آیا۔اور وہاں سے شہر احمد نگر میں صاف کرکے لکھنؤ بھیج دیا۔اب اگر فی الواقع مؤلف صاحب نے بقیہ جواب نہیں لکھا،فبھا . ورنہ جس وقت لکھیں گے،انشاءاللہ اسی وقت بقیہ کی خبر لی جائے گی،اور جواب معقول دیا جائے گا۔

هٰذَا آخِرُ الْكَلَامِ. وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ. وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ خَيْرِ الْأَوَّلِيْنَ وَالْآخِرِيْنَ، سَيِّدِنَا، وَمَوْلَانَا،مُحَمَّدٍ وَّ اٰلِهٖ وَ صَحْبِهٖ أَجْمَعِيْنَ. قَدْ حَصَلَ الْفَرَاغُ مِنْ تَسْوِيْدِهٖ فِيْ شَهْرِ اللّٰهِ مُحَرَّمِ الْحَرَامِ ۱۳۰۶ھ مِنَ الْهِجْرَةِ، عَلٰى صَاحِبِهَا أَفْضَلُ الصَّلٰوةِ وَالسَّلَامِ.

(۱)- زمرۂ مؤلفین: مصنفین کی جماعت